LES

ÉVANGILES SYNOPTIQUES

DU MÊME AUTEUR

Histoire du Canon de l'Ancien Testament (1890), 1 vol. in-8, 260 pages. 5 fr.

Histoire du Canon du Nouveau Testament (1891), 1 vol. gr. in-8, 305 pages. 15 fr.

Histoire critique du texte et des versions de l'Ancien Testament (1892-1893), 2 vol. in-8. *Épuisé.*

Le Livre de Job, traduit de l'hébreu, avec une introduction (1892), 1 vol. in-8. *Épuisé.*

Les Mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse (1901), 1 vol. gr. in-8, xix-212 pages. *Épuisé.*

La Religion d'Israel (1901), in-8, xi-88 pages. *Épuisé.*

Études bibliques, troisième édition (1903), 1 vol. in-8, 240 pages. 3 fr.

Études évangéliques (1902), 1 vol. gr. in-8, xxxiv-333 pages. *Épuisé.*

Le quatrième Évangile (1903), 1 vol. gr. in-8, 960 pages. 15 fr.

L'Évangile et l'Église, troisième édition (1904), 1 vol. in-12, xxxiv-280 pages. *Épuisé.*

Autour d'un petit livre, 1 vol. in-12, xxxvi-300 pages. 3 fr.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

ALFRED LOISY

LES

ÉVANGILES SYNOPTIQUES

I

CHEZ L'AUTEUR
CEFFONDS, PRÈS MONTIER-EN-DER (HAUTE-MARNE)

1907



INTRODUCTION

Les trois premiers Évangiles forment un groupe dont se distingue le quatrième. Il convient d'étudier celui-ci à part, et les trois autres ensemble. Le commentaire de Jean importe à l'histoire du christianisme primitif ; le commentaire de Matthieu, de Marc et de Luc concerne principalement l'histoire de Jésus. L'affinité de ces trois Évangiles est si intime que l'on ne peut expliquer l'un sans toucher à l'autre, et qu'ils ont pour ainsi dire une valeur commune, fondée sur leur parenté d'origine et la ressemblance de leur caractère. La question d'origine est très complexe ; la question de caractère est très grave, ou paraît telle, à raison de son rapport avec les croyances séculaires de l'Église chrétienne. D'où viennent les Évangiles dits synoptiques, et comment se fait-il qu'on y trouve à la fois tant de ressemblance et de si multiples divergences ? Quelle consistance, quelle autorité, quelle signification possèdent-ils en tant que documents concernant l'enseignement et la carrière de Jésus ? Problème littéraire et problème historique ne sont pas à traiter isolément, car le développement de la littérature évangélique correspond à un développement de la prédication et de l'Église chrétiennes, lequel a pour point de départ l'action personnelle du Christ et l'événement de sa mort. Si l'analyse des Évangiles doit révéler à l'historien l'œuvre de Jésus et la foi de ses continuateurs, par une sorte de réciprocité, le mouvement créé par Jésus, et qui se poursuit par ses disciples, rend compte des Évangiles et du travail littéraire dont ils sont le résultat. Les Évangiles ne sont que l'expression, progressivement fixée, de l'œuvre évangélique dont Jésus et ses disciples ont été les agents. C'est sur cette œuvre entière que s'exerce la critique, tirant l'histoire de la littérature, et replaçant la littérature dans l'histoire, s'essayant à reconstituer la synthèse vivante de la manifestation de vie religieuse la plus intense qui se soit jamais produite dans l'humanité.

On discutera dans cette introduction le témoignage traditionnel touchant les Évangiles synoptiques, le travail de la critique moderne sur ce sujet, l'origine et la composition de Marc, celles de Matthieu, celles de Luc ; on

exposera le caractère et le développement de la tradition évangélique, la carrière de Jésus et son enseignement ; l'on donnera quelques indications sur la forme littéraire des trois Évangiles, sur la conservation de leur texte et sur leurs principaux interprètes. Les points de détail seront traités dans le commentaire.

CHAPITRE I

LES TROIS PREMIERS ÉVANGILES ET LA TRADITION ECCLÉSIASTIQUE

Le mot « évangile » [1] ne s'appliquait pas originairement à des écrits : c'était la « bonne nouvelle » [2] du salut, le message de délivrance dont avaient parlé jadis les prophètes [3] et que Jésus avait réalisé. Lui-même dit avoir porté ce message aux pauvres [4] ; mais, déjà dans les récits et discours évangéliques, le mot « évangile » s'entend du Christ en tant qu'objet de la prédication chrétienne [5] : d'où il suit que l'idée représentée par ce mot n'appartient pas à l'enseignement personnel de Jésus ; en fait, la prédication du repentir en vue du jugement dernier, inaugurée par Jean-Baptiste et reprise par Jésus, n'était pas précisément une « bonne nouvelle ». Dans la prédication apostolique [6], l'Évangile est l'annonce du salut opéré par le Christ ; pour Paul, c'est la doctrine de la rédemption par la mort et la résurrection de Jésus [7]. L'Apôtre dit, en ce sens, « mon évangile » [8], ou « notre évangile » [9], en le distinguant d'un « autre évangile » [10], qui est celui des judaïsants ; il dit « l'évangile de Dieu » [11], pour en désigner l'auteur, et « l'évangile du Christ » [12], pour en désigner plu-

1. εὐαγγέλιον. Le mot ne se trouve pas chez Luc (qui d'ailleurs fait grand usage du verbe εὐαγγελίζεσθαι dans l'Évangile et dans les Actes) ni chez Jean ; il est employé plusieurs fois dans Marc et dans Matthieu, surtout dans Paul ; il se lit aussi I Pier. iv, 17, et Ap. xiv, 6.

2. Répondant à l'hébreu בשרה.

3. Cf. Is. lxi, 1 (LXX). ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι (לבשר) πτωχοῖς, passage cité Lc. iv, 18, et visé Mt. xi, 5 ; Lc. vii, 22. L'εὐαγγέλιον proclame l'accomplissement de l'ἐπαγγελία prophétique (cf. Act. xiii, 32).

4. Mt. xi, 5, *supr. cit.*

5. Wellhausen, *Das Evangelium Marci* (*Mc.*) 73.

6. Cf. Act. v, 42 (iv, 8-12) ; viii, 12, 35 ; x, 36-43 ; xi, 20 ; xiii, 23-41. Sur la limitation du témoignage au ministère du Christ, cf. i, 22 ; ii, 22 ; x, 37-41.

7. Cf. I Cor. xv, 1-11.

8. Rom. ii, 16 ; xvi, 25 (II Tim. ii, 8).

9. I Thess. i, 5 ; II Thess. ii, 14 ; II Cor. iv, 3.

10. II Cor. xi, 4 ; Gal. i, 6.

11. Rom. i, 1. εὐαγγέλιον θεοῦ, 12. ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις 3. περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. xiv, 16 ; II Cor. xi, 7 ; I Thess. ii, 2, 8, 9. Cf. I Pier. iv, 17 ; Mc. i, 14.

12. Rom. i, 9. « Le Dieu que je sers en mon esprit » ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, c'est-à-dire en prêchant son Fils (sens objectif dont il faut tenir compte

tôt l'objet[1] ; « l'évangile de l'incirconcision », et celui « de la circoncision »[2], pour en marquer les destinataires[3]. Matthieu signifie également l'objet de la prédication du Sauveur et des apôtres par la formule : « évangile du royaume »[4].

L'application du mot « évangile » à la relation de l'enseignement et de l'histoire de Jésus se rencontre déjà dans les Évangiles mêmes[5] ; l'application aux livres est venue ensuite tout naturellement ; cette application est acquise avant le milieu du second siècle, dès le temps de Marcion[6] et de saint Justin[7]. C'est par le sens primitif et objectif du mot qu'il faut expliquer les expressions traditionnelles : « Évangile selon Matthieu, Évangile selon Marc », etc. Il n'y avait qu'un *Évangile*, l'Évangile du Christ, sous des formes diverses, *selon* qu'il était raconté par les prédicateurs chrétiens, et qu'il avait été rédigé par *Matthieu*, par *Marc*, par *Luc* ou par *Jean*[8]. La formule se rencontre dans le Canon de Muratori et dans Iré-

pour l'interprétation des autres passages ; cf., dans le même contexte, « l'évangile de Dieu », n. 11) ; xv, 19 ; I Cor. ix, 12 ; I Cor. ii, 12. « Venu à Troas » εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ, c'est-à-dire, pour prêcher le Christ ; iv, 4. εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ ; et Paul continue, v. 5, en disant que le Christ est l'objet de sa prédication ; ix, 13 ; x, 14 ; Gal. i, 7 ; Phil. i, 27 ; I Thess. iii, 2, où Paul recommande Timothée, διάκονον τοῦ θεοῦ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ ; II Thess. i, 8.

1. T. Zahn, *Einleitung in das neue Testament*, II, 165-166, soutient que Paul désigne le Christ comme auteur secondaire et premier prédicateur de l'évangile. L'emploi, si fréquent dans les Actes, de la formule εὐαγγελίζεσθαι τὸν Ἰησοῦν ou τὸν κύριον montre au moins que le Christ y était considéré ordinairement comme l'objet de l'évangile. Cf. H. Holtzmann, *Einleitung in das neue Testament*[3], 341.

2. Gal. ii, 7. πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας καθὼς Πέτρος τῆς περιτομῆς.

3. Les formules d'Éph. i, 13, εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν, et vi, 15, εὐαγγέλιον τῆς εἰρήνης, cette dernière imitée de l'Ancien Testament (Is. lii, 7), qui désignent la fin ou le résultat, semblent secondaires et artificielles.

4. εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας. Mt. iv, 23 ; ix, 35 ; xxiv, 14.

5. On peut discuter sur le sens de Mc. i, 1, ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ ; mais il n'y a pas à épiloguer sur celui de τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο, dans Mc. xiv, 9 ; Mt. xxvi, 13. Dans le Nouveau Testament (Act. xxi, 8 ; Éph. iv, 11), εὐαγγελιστής signifie « prédicateur de l'évangile » ; depuis Eusèbe de Césarée, on l'entend des écrivains.

6. L'évangile de Marcion n'avait pas de nom d'auteur et se désignait par le seul mot εὐαγγέλιον. Zahn, *Geschichte des neut. Kanons*, I, 619-620.

7. Où le mot se rencontre au pluriel. I *Ap.* 66. οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν ἃ καλεῖται εὐαγγέλια.

8. Cf. Zahn, II, 173 ; A. Jülicher, *Einleitung in das neue Testament*[5], 252.

née, où l'on perçoit aussi le sentiment très net de son origine [1]. Il est aisé de comprendre pourquoi l'on disait « les Épîtres *de* Paul », et « l'Évangile *selon* Matthieu », et l'emploi du mot « selon » pour les Évangiles ne prouve pas que l'on n'ait pas eu d'abord l'intention de désigner en Matthieu, Marc, Luc et Jean les écrivains de l'Évangile, mais seulement les autorités d'après lesquelles l'Évangile aurait été écrit [2]. On disait par analogie « l'Évangile selon les Hébreux », « l'Évangile selon les Égyptiens » [3], pour désigner ces écrits anonymes d'après ceux qui en usaient et qui leur avaient donné leur dernière forme [4], plutôt que d'après les doctrines et tendances particulières qu'ils pouvaient représenter. On disait de même : « l'Évangile selon les douze apôtres », parce que les partisans de cet apocryphe y voyaient la rédaction de l'enseignement commun aux apôtres du Christ, et non seulement un livre composé d'après leur prédication ou recommandé par eux [5].

1. Le Canon de Muratori appelle Luc « tertium *evangelii* librum », et il parle de Jean comme « quarti *evangeliorum* ». Irénée écrit (*Haer.* III, 11, 8) : λόγος... ἔδωκεν ἡμῖν τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον, ἑνὶ δὲ πνεύματι συνεχόμενον, et il dit des aloges : « Illam *speciem* non admittunt quae est secundum Johannis evangelium ». L'emploi de κατά pourrait d'ailleurs se justifier par l'usage classique : ἡ καθ' Ἡρόδοτον ἱστορία (Diodore de Sicile), et hellénistique : οἱ ὑπομνηματισμοὶ οἱ κατὰ τὸν Νεεμίαν (II Mach. II, 13; cf. Épiphane, *Haer.* 8, 4. ἡ κατὰ Μωυσέα πεντάτευχος). Holtzmann, 341. La forme primitive des titres, dans les anciens mss., est κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Μάρκον, etc., εὐαγγέλιον étant sous-entendu comme titre commun. Zahn, II, 174.

2. L'idée a été émise par le manichéen Faustus (cité par Augustin, *C. Faust.* XXXII, 2) : « Solius Filii putatis testamentum non potuisse corrumpi, solum non habere aliquid quod in se debeat improbari? praesertim quod nec ab ipso scriptum constat nec ab ejus apostolis, sed longo post tempore a quibusdam incerti nominis viris qui, ne sibi non haberetur fides scribentibus quæ nescirent, partim apostolorum nomina, partim eorum qui apostolos secuti viderentur, scriptorum suorum frontibus indiderunt, adseverantes *secundum eos* se scripsisse quae scripserint. » Faustus suppose très gratuitement que les évangélistes eux-mêmes ont placé en tête de leurs écrits les titres : « Selon Matthieu » etc., et il interprète le « secundum » sans égard à l'origine et au sens primitif du mot « évangile ». Mais le « secundum » vient du grec, et l'on trouve même *cata* dans les anciens mss. latins, dans Cyprien, Firmicus Maternus, Lucifer, Priscillien. Les titres n'ont été ajoutés que lorsqu'on fut en mesure et que l'on eut souci de posséder des exemplaires des différents livres évangéliques. L'opinion de Faustus a été reprise par plusieurs critiques (Eckermann, Credner, Scholten, Volckmar, Renan) ; on l'abandonne maintenant. Cf. Zahn, II, 172; P.-W. Schmiedel, art. *Gospels*, dans *Encyclopædia biblica* (*EB.*), II, 1890.

3. καθ' Ἑβραίους, κατ' Αἰγυπτίους.

4. Cf. ἡ παλαιὰ διαθήκη κατὰ τοὺς ἑβδομήκοντα. Holtzmann, 342.

5. Qu'on ait voulu signifier par là que cet évangile n'était pas « selon Paul » (Holtzmann, 341), il est permis d'en douter.

Les Évangiles ne sont pas cités nommément avant les dernières années du second siècle ; mais, à cette époque, ils sont depuis assez longtemps dans l'usage ecclésiastique. L'existence d'écrits évangéliques est attestée antérieurement : il s'agit de suivre dans l'ancienne littérature chrétienne, et d'abord dans le Nouveau Testament, la tradition de ce qu'a dit et fait le Sauveur Jésus.

Paul ne dépend d'aucun livre. Il connaît Jésus comme « Christ » et « Seigneur »[1], comme « Fils de Dieu »[2] et comme « homme »[3], mais Fils préexistant « en forme divine »[4], et « homme céleste »[5] par l'origine et la nature. Dans les Pastorales seulement on trouve le nom de « Sauveur »[6]. Touchant la carrière terrestre du Christ, il enseigne que Jésus était juif[7] et issu de David « selon la chair »[8], « né d'une femme »[9], comme tous les membres de l'humanité ; qu'il avait des frères[10], dont l'un, Jacques, a occupé une situation prépondérante, à côté de Pierre et de Jean, dans la communauté de Jérusalem[11] ; qu'il a vécu « sous la Loi »[12], et que, pendant son ministère, il ne s'est adressé qu'à Israël, accomplissant ainsi les promesses faites au peuple de Dieu[13] ; que sa vie fut exempte de péché[14], et qu'il se montra, en la « forme de serviteur », obéissant à

1. Voir Feine, *Jesus Christus und Paulus*, 28-42.

2. Rom. i, 3 (cf. *supr*. p. 3, n. 1). περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα (façon de parler qui se retrouve II Tim. ii, 8, et qui suppose l'ignorance de la conception virginale ; cf. Gal. iii, 16, où le Christ est dit σπέρμα d'Abraham), 4. τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν (noter que la résurrection constitue ici le Christ comme « fils », et que cette filiation « en force, selon l'esprit », s'oppose à l'existence « en chair », qui est une existence en faiblesse).

3. Rom. v, 15. ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Cf. I Cor. xv, 21.

4. Cf. Rom. viii, 3 ; Gal. iv, 4 ; Phil. ii, 6-8.

5. I Cor. xv, 45-49.

6. II Tim. i, 10 ; Tit. i, 4 ; ii, 13 ; iii, 6 (cf. Col. iii, 20). Les Épîtres pastorales ont été rédigées sans doute vers l'an 100.

7. Gal. iii, 16 (*supr*. n. 2 ; cf. Rom. iv, 1). Rom. ix, 5. (Ἰσραειλεῖται) ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα.

8. *Supr*. n. 2.

9. Gal. iv, 4. ὅτι δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον.

10. I Cor. ix, 5. μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν, ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου καὶ Κηφᾶς.

11. I Cor. xv, 7. Gal. i, 19. Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου. ii, 9. Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης, οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι. ii, 12.

12. Cf. n. 9.

13. Rom. xv, 8. λέγω γὰρ Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ, εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων (cf. *supr*. p. 3, n. 3).

14. Cf. Rom. viii, 3. ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας. II Cor. v, 21. τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν.

Dieu jusqu'à la mort de la croix[1]; qu'il s'était associé des disciples, spécialement douze apôtres, pour prêcher l'Évangile ; que ce groupe se maintint, après la mort du Christ, avec Pierre comme représentant ou comme chef[2], et que celui-ci était providentiellement chargé d'annoncer l'Évangile aux Juifs, comme Paul aux Gentils[3]; que les apôtres, et notamment Pierre, ainsi que les frères du Seigneur, étaient mariés[4]; que la cène eucharistique a été instituée par Jésus, en commémoration de sa mort, « dans la nuit où il fut trahi »[5]; que les Juifs ont été cause de sa mort[6], qu'il fut injurié dans sa passion[7], qu'il souffrit la mort, « selon les Écritures », pour le salut des hommes, et qu'il fut crucifié[8]; qu'il fut enterré et qu'il « ressuscita le troisième jour » après sa mort, « selon les Écritures »[9]; qu'il a été « vu » ensuite de Pierre, des apôtres et d'autres personnes, de Paul lui-même[10], qui a été converti par cette manifestation ; que le Christ ressuscité est dans un état spirituel[11]; qu'il est assis à la droite de Dieu, en attendant qu'il vienne, dans sa prochaine « parousie »[12], pour le grand jugement. L'Apôtre en appelle aux instructions de Jésus pour la prohibition du divorce[13], l'autorisation donnée aux apôtres de

1. PHIL. II, 8. γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.

2. Cf. GAL. I, 17-19; I COR. IX, 5; XV, 5, 7-9

3. GAL. II, 7; *supr.* p. 4, n. 2.

4. I COR. IX, 5; *supr.* p. 6, n. 10.

5. I COR. XI, 23-26.

6. I THESS. II, 15. (Ἰουδαίων) τῶν καὶ τὸν κύριον ἀποκτεινάντων Ἰησοῦν καὶ τοὺς προφήτας καὶ ἡμᾶς ἐκδιωξάντων. Cf. MT. XXIII, 37 (LC. XIII, 34). I COR. II, 8, ne se rapporte pas aux chefs du peuple juif, mais aux puissances angéliques.

7. ROM. XV, 3. Application douteuse.

8. I COR. XV, 3. παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτίων ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς. GAL. II, 20; III, 13; V, 11; VI, 14; I COR. I, 17-18; II, 2; COL. I, 20; II, 14.

9. I COR. XV, 4. Pour la discussion de ce passage et du contexte, voir le commentaire des récits de la résurrection. Cf. I THESS. I, 10; GAL. I, 1; I COR. VI, 14; II COR. IV, 14; ROM. VIII, 11.

10. I COR. XV, 5. καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾷ, κτλ.

11. I COR. XV, 47-53; PHIL. III, 21.

12. ROM. VIII, 34. Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ ἐγερθείς, ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ (cf. PS. CX, 1). I THESS. I, 10; III, 13; IV, 15-16 (II THESS. I, 7); I COR. I, 8; COL. III, 20.

13. I COR. VII, 10-11. Noter la formule d'introduction : τοῖς δὲ γεγαμηκόσιν παραγγέλλω, οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ὁ κύριος, et la suite, v. 12. τοῖς δὲ λοιποῖς λέγω ἐγώ, οὐχ ὁ κύριος; de même v. 25. περὶ δὲ τῶν παρθένων ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ ἔχω. Cf. MC. X, 9, 11-12; MT. XIX, 6, 9-12; LC. XVI, 18.

vivre aux dépens de ceux qu'ils évangélisent[1], l'annonce du « jour » prochain où le Seigneur apparaîtra pour le jugement[2]; il paraît citer les paroles de l'institution eucharistique, mais il continue lui-même le discours commencé au nom du Christ[3].

Bien que Paul allègue volontiers la tradition des premiers témoins comme source de son information[4], il est certain qu'une partie de ses assertions concernant la personne, la carrière terrestre et la vie immortelle du Christ ne procède pas d'indications historiques fidèlement transmises, mais des premières spéculations de la foi, et de la doctrine de Paul lui-même touchant le salut par la foi à la mort expiatrice de Jésus[5]. Il est de même évident que l'enseignement de l'Apôtre ne peut pas être considéré comme reflétant directement l'enseignement du Christ et les souvenirs évangéliques, à la façon d'un commentaire qui développerait un thème fixe. Les paroles du Sauveur ont force de loi[6], et s'il en est peu qui soient alléguées, c'est moins parce que Paul n'a pas tout recueilli de la bouche des anciens apôtres, que parce que l'objet même de la prédication du Sauveur était assez limité. S'il n'est rien dit des miracles évangéliques, ce n'est point non plus parce que la mort et la résurrection du Christ ont seules une signification dans la théologie paulinienne, c'est que les miracles ne sont pas encore une preuve de la dignité messianique; c'est que la vie et la mort de Jésus sont « faiblesse », et que la « force » du Fils de Dieu ne s'est manifestée que dans sa résurrection[7]. L'insistance que met Paul à parler des Écritures à propos de la mort et de la

1. I Cor. ix, 14. οὕτως καὶ ὁ κύριος διέταξεν τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν. Cf. Lc. x, 7; Mt. x, 10-11. I Tim. v, 18, est dans le rapport le plus étroit avec Lc. x, 7, et paraît en être une citation. Zahn, II, 169, conteste que la sentence : ἄξιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ, soit citée comme γραφή ou comme parole du Christ. Cf. Holtzmann, 89. Jülicher, 154, croit à un lapsus de l'auteur quant à l'origine de la sentence, et n'admet pas de rapport avec Luc; mais on peut supposer, sans la faire dépendre du mot γραφή, qui concerne la citation faite d'abord de Deut. xxv, 4, une référence implicite à Luc ou à sa source.

2. Voir surtout I Thess. iv, 1-5; v, 1-5, et comparer Mt xxiv, 27, 42-44; Lc. xii, 39-40; xvii, 24.

3. I Cor. xi, 23-34.

4. Cf. *supr.* p. 7, n. 9.

5. Paul le laisse suffisamment entendre quand, parlant de l'évangile qu'il prêche, il écrit, Gal. i, 12. οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτὸ οὔτε ἐδιδάχθην, ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ.

6. Cf. *supr.* n. 1 et n. 2.

7. II Cor. xiii, 4. καὶ γὰρ ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας, ἀλλὰ ζῇ ἐκ δυνάμεως θεοῦ. Cf. I Cor. i, 23-25; xv, 42-46; Rom. i, 4 (*supr.* p. 6, n. 2).

résurrection [1] montre que l'influence de l'Ancien Testament s'est exercée sur la tradition qu'il a reçue à ce sujet. L'énumération qu'il fait des apparitions du Christ immortel est d'ailleurs plus complète que celle des Évangiles et ne s'accorde avec aucun de ceux-ci. Dans sa relation de la dernière cène, il ne prétend pas reproduire un récit traditionnel, mais il interprète selon sa propre doctrine [2] les données de la tradition. Bien qu'il appelle le Christ « notre pâque »[3], non sans allusion à l'eucharistie, on ne voit pas qu'il établisse un rapport entre la pâque juive et la dernière cène ou le jour de la passion. Par l'exemple de ce grand ouvrier du christianisme, on peut déjà se faire quelque idée non seulement de l'état des souvenirs évangéliques, mais du travail de la pensée chrétienne sur l'objet de ces souvenirs, durant les trente années qui ont suivi la mort de Jésus.

L'Épître aux Hébreux témoigne du même travail et d'une exploitation analogue de l'Ancien Testament. La vie et la mort du Christ y sont conçues comme une grande épreuve, une « tentation » [4], dont le Fils éternel de Dieu, devenu en tout semblable à nous, « sauf le péché » [5], est sorti vainqueur. On trouve aussi dans cette Épître une allusion à l'agonie de Gethsémani [6], qui se rapproche du texte ordinaire de Luc [7], sans en dépendre, et qui atteste seulement l'importance que le trait en question avait prise, à un certain moment, pour certains interprètes de l'Évangile. Les souffrances et la mort sont le sacrifice du Christ, souverain prêtre [8], qui a été crucifié hors de Jérusalem [9], pour accomplir le symbolisme des sacrifices antiques et signifier l'œuvre salutaire que lui-même réalisait : double système de figuration qu'on ne devra pas être surpris de retrouver dans les récits évangéliques, et qui était seulement ébauché dans

1. *Supr.* p. 7, n. 9 et n. 10.

2. I Cor. xv, 23. ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπό τοῦ κυρίου κτλ. Pour l'interprétation de ce passage, voir le commentaire des récits de la dernière cène. Mais la formule d'introduction annonce une vision ou une révélation, non une tradition des premiers apôtres.

3. I Cor. v, 7.

4. Cf. Hébr. ii, 10, 18; iv, 15; et Lc. xxii, 28, 40 (voir le commentaire de ce dernier passage).

5. Hébr. i; iv, 15; vii, 26.

6. Hébr. v, 7. ὃς ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ (remarquer cette façon de désigner la vie terrestre du Christ) δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας πρὸς τὸν δυνάμενον σώζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων προσενέγκας καὶ εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας.

7. xxii, 41-44.

8. Hébr. ii, 10-18; iv, 14-15; v, 5-10, etc.

9. Hébr. xiii, 12. διό (à raison de Lév. xvi, 27, cité v. 11) καὶ Ἰησοῦς, ἵνα ἁγιάσῃ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαόν, ἔξω τῆς πύλης ἔπαθεν. Cf. Mt. xxi, 39; Lc. xx, 15 (commentaire); Mc. xv, 20-22.

saint Paul [1]. L'auteur dit que Jésus est issu de la tribu de Juda [2], mais il n'affirme pas expressément son origine davidique. Il parait s'inspirer du récit de la dernière cène dans Paul [3], mais on ne saurait affirmer qu'il ait connu Marc ou un autre évangile [4].

Le livre des Actes [5] atteste l'existence du troisième Évangile, dont il est la suite. Certaines données, indépendantes de l'Évangile et qui doivent provenir des sources que l'auteur avait à sa disposition, ne sont pas sans importance. Il est dit que le témoignage apostolique avait pour objet le ministère de Jésus depuis son baptême jusqu'à son assomption au ciel [6], ce qui laisse en dehors les récits de l'enfance ; que Jésus a été fait Christ et Seigneur par la résurrection [7] ; que Judas mourut d'une chute qu'il fit dans le champ dit Akeldama, acheté par lui avec l'argent de son crime [8], tradition différente de celle qu'on trouve dans Matthieu [9] ; que les Juifs, ayant, sans le savoir, accompli les prophéties concernant la mort du Christ, détachèrent eux-mêmes Jésus de la croix et le mirent dans un tombeau [10], façon de parler qui ne s'accorde pas bien avec ce que racontent les Évangiles touchant Joseph d'Arimathée [11] ; que les apôtres ont bu et mangé

1. Voir, par exemple, I Cor. x, 1-6, 14-18 ; xi, 17-27.

2. Hébr. vii, 14. πρόδηλον γὰρ ὅτι ἐξ Ἰούδα ἀνατέταλκεν ὁ κύριος ἡμῶν. Cf. Nombr. xxiv, 17 (LXX). ἀνατελεῖ ἄστρον ἐκ Ἰακώβ.

3. Cf. Hébr. ix, 11-28, et I Cor. xi, 25.

4. La date de cette Épître est incertaine ; on peut la mettre vers 70-90.

5. Difficile à dater ; sans doute vers 80-90.

6. Cf. Act. i, 21. δεῖ οὖν τῶν συνελθόντων ἡμῖν ἀνδρῶν ἐν παντὶ χρόνῳ ᾧ εἰσῆλθεν καὶ ἐξῆλθεν ἐφ' ἡμᾶς ὁ κύριος Ἰησοῦς, 22. ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου ἕως τῆς ἡμέρας ἧς ἀνελήμφθη ἀφ' ἡμῶν, μάρτυρα τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ σὺν ἡμῖν γενέσθαι ἕνα τούτων. Thème développé x, 37-43. La conception est déjà systématique et correspond plutôt au cadre de la catéchèse chrétienne, vers 60-80, qu'à la forme primitive de la prédication apostolique ; mais celle-ci ne prenait certainement pas son point de départ plus haut que le baptême de Jean, si elle remontait jusque-là. Paul ne dit rien de ce baptême.

7. Act. ii, 36. ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε. Cf. Rom. i, 4, *supr. cit.*, p. 6, n. 2.

8. Act. i, 18-19.

9. Mt. xxvii, 3-10.

10. Act. xiii, 27. οἱ γὰρ κατοικοῦντες ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ οἱ ἄρχοντες αὐτῶν τοῦτον ἀγνοήσαντες καὶ τὰς φωνὰς τῶν προφητῶν.... 29. ὡς δὲ ἐτέλεσαν πάντα τὰ περὶ αὐτοῦ γεγραμμένα, καθελόντες ἀπὸ τοῦ ξύλου ἔθηκαν εἰς μνημεῖον. Ce qu'on lit d'Hérode et de Pilate, iv, 27, de la préférence donnée par les Juifs à un meurtrier, iii, 14, se réfère à Lc. xxiii, 7-12, 19.

11. Cf. Mc. xv, 42-46, et le commentaire.

avec le Christ ressuscité [1], ce qui peut se justifier par la finale du quatrième Évangile [2], mais non par les récits des Synoptiques [3]. Les miracles de Jésus sont compris comme des actes de bienfaisance, et l'on ne parle que de guérisons qui se sont accomplies par la vertu de l'Esprit [4]. L'on affirme l'origine davidique de Jésus [5], mais on ne dit rien de la naissance à Bethléem ni de la conception virginale ; la formule : « Jésus de Nazareth » revient plusieurs fois [6] et semble désigner la patrie du Sauveur. Il est dit expressément que le Christ a été constitué par Dieu juge des vivants et des morts [7]. La liberté avec laquelle est reprise la conclusion de l'Évangile [8] montre que la matière traditionnelle n'était pas traitée comme un thème historique dont toutes les indications auraient été à conserver. On trouve expressément citée comme parole du Seigneur une sentence qui n'est pas dans nos Évangiles [9].

L'auteur de la première Épître de Pierre célèbre l'innocence du Christ,

1. Act. x, 40. τοῦτον ὁ θεὸς ἤγειρεν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ἔδωκεν αὐτὸν ἐμφανῆ γενέσθαι, οὐ παντὶ τῷ λαῷ, 41. ἀλλὰ μάρτυσιν τοῖς προκεχειροτονημένοις ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ἡμῖν οἵτινες συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.

2. Jn. xxi, 9-13. L'assertion d'Act. x, 41, se réfère directement à Act. i, 3-4. Voir le commentaire des récits de la résurrection.

3. Même Lc. xxiv, 30-31, 41-43, n'y correspond pas tout à fait.

4. Act. ii, 22. Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον, ἄνδρα ἀποδεδειγμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰς ὑμᾶς δυνάμεσι καὶ τέρασι καὶ σημείοις, οἷς ἐποίησεν δι' αὐτοῦ ὁ θεὸς ἐν μέσῳ ὑμῶν, καθὼς αὐτοὶ οἴδατε, suppose la plus grande variété de prodiges et peut à peine se justifier par le troisième Évangile. Il n'en est pas de même dans x, 38. Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ, ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει (cf. Lc. iii, 22 ; iv, 1, 14), ὃς διῆλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου, ὅτι ὁ θεὸς ἦν μετ' αὐτοῦ.

5. Act. xiii, 23. τούτου (Δαυείδ) ἀπὸ τοῦ σπέρματος (cf. *supr.* p. 6, n. 2) κατ' ἐπαγγελίαν ἤγαγεν τῷ Ἰσραὴλ σωτῆρα Ἰησοῦν, 24. προκηρύξαντος Ἰωάννου κτλ.

6. Act. ii, 22 (*supr.* n. 4) ; iii, 6 ; iv, 10 ; vi, 14 ; x, 38 (*supr.* n. 4) ; xxii, 8 ; xxvi, 9. Cf. Lc. xviii, 37 ; xxiv, 19.

7. Act. x, 42. οὗτός ἐστιν ὁ ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν. Cf. xvii, 31 ; Lc. xix, 27 ; xxi, 36 ; Mt. xxv, 31-46.

8. Cf. Lc. xxiv, 36-53, et Act. i, 1-14 (voir commentaire).

9. Act. xx, 35 (discours de Paul aux anciens d'Éphèse). πάντα ὑπέδειξα ὑμῖν, ὅτι οὕτως κοπιῶντας δεῖ ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν ἀσθενούντων, μνημονεύειν τε τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ὅτι αὐτὸς εἶπεν· μακάριόν ἐστιν μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν. La parole sur le temple détruit, Act. vi, 14, se présente dans les mêmes conditions que Mc. xiv, 58, Mt. xxvi, 61, puisque les gens qui accusent Étienne d'avoir attribué cette parole à Jésus sont qualifiés de faux témoins (v. 13). Comme il n'est pas question de cette parole dans le troisième Évangile, l'auteur pourrait avoir fait une transposition.

« agneau sans tache », et sa patience dans ses douleurs[1], en s'inspirant directement d'Isaïe[2]; il parle comme Paul de la mort de Jésus « en chair », et de sa résurrection « en esprit »[3]; il ajoute que le Christ est allé prêcher aux « esprits captifs »[4], c'est-à-dire aux morts d'autrefois, trait qui manque dans les évangiles du canon, mais qui se retrouve dans l'Évangile apocryphe de Pierre[5], et qui s'est conservé dans le symbole apostolique[6]; il montre aussi le Ressuscité « à la droite de Dieu », et futur juge des vivants et des morts[7]; il paraît avoir également l'idée de l'ascension du Sauveur et de la descente du Saint-Esprit[8]. L'écrit est de date incertaine[9], et une dépendance littéraire à l'égard de Matthieu, de Luc et des Actes ne paraît pas seulement possible, mais probable[10].

Les Épîtres de Paul, même les plus récentes, ne laissent pas soupçonner l'existence d'une « didascalie » chrétienne aussi arrêtée que celle qu'at-

1. I Pier. i, 21-24; cf. i, 11. τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας (iv, 13; v, 1), et 19. (ἐλυτρώθητε) τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ. La notion du Christ agneau, victime et modèle, s'est déduite de I Cor. v, 7, et d'Is. liii, 7.

2. liii, 6, 9, 12.

3. I Pier. iii, 18. θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ (cf. iv, 1) ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι. Cf. I Cor. xv, 43-44 (Hébr. v, 7, *supr*. p. 9, n. 6).

4. I Pier. iii, 19. ἐν ᾧ (πνεύματι, v. 18, *supr*. n. 3) καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν, 20. ἀπειθήσασίν ποτε... ἐν ἡμέραις Νῶε κτλ. iv, 6. εἰς τοῦτο γὰρ (en vue du jugement) καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη, ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκί, ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι. C'est faire violence aux textes que de rapporter ces passages à une prédication du Christ préexistant.

5. V. 41. Au moment où le Christ sort du tombeau, entre deux anges, et suivi de la croix, une voix se fait entendre du ciel : ἐκήρυξας τοῖς κοιμωμένοις; 42. καὶ ὑπακοὴ ἠκούετο ἀπὸ τοῦ σταυροῦ (ὅ)τι ναί. Harnack. *Bruchstücke des Evangeliums und der Apocalypse des Petrus*[1], 11, lit : ἐ. τ. κ. ὑπακοήν; καὶ ἠκούετο κτλ. Cf. I Pier. i, 2, 14, 22.

6. La « descente aux enfers » n'a de significatien que pour la visite des morts.

7. I Pier. iii, 5. Cf. *supr*. p. 11, n. 7.

8. I Pier. iii. 22. ὅς (Ἰησοῦς Χριστός) ἐστιν ἐν δεξιᾷ θεοῦ, πορευθεὶς εἰς οὐρανόν (cf. Act. i, 11). i, 12. ἃ (les souffrances et les gloires du Christ; *supr*. n. 1) νῦν ἀνηγγέλη ὑμῖν διὰ τῶν εὐαγγελισαμένων ὑμᾶς πνεύματι ἁγίῳ ἀποσταλέντι ἀπ' οὐρανοῦ (cf. Act. ii, 1-4).

9. Cf. Holtzmann, 318-320. Le rapport de cette Épître avec les Actes ne permet guère de la placer avant la fin du Ier siècle.

10. Voir Holtzmann, 315. La dépendance à l'égard de Paul n'est guère contestée. Cf. I Pier. iii, 14 (iv, 14) et Mt. v, 10; v, 6, et Mt. xxiii, 12; Lc. xiv, 11; xviii, 14; i, 13, et Lc. xii, 35; i, 17, et Act. x, 34-35 (autres rapprochements, *supr*. n. 8).

testent les Épîtres pastorales [1]. La première à Timothée [2] contient une doxologie, qui est un petit symbole, où la manifestation du Christ en chair est contrastée avec sa glorification en esprit dans le monde céleste. Elle parle du témoignage du Christ « sous Ponce-Pilate » [3], conformément à un usage déjà consacré ; elle pourrait bien dépendre, non seulement de Paul, mais de Marc, pour ce qu'elle dit de Jésus rédempteur [4]. L'Épitre à Tite appelle Jésus « Dieu » en même temps que Sauveur [5]. La seconde à Timothée parle, comme la première, de « l'épiphanie de Notre-Seigneur Jésus-Christ » [6] dans la chair. Ainsi la vie terrestre de Jésus a été une manifestation de Dieu. C'est la conséquence du principe de la préexistence ; mais Paul ne l'avait point tirée. Le Christ est dit « juge des vivants et des morts » [7], ce qui va encore plus loin que Paul et s'accorde seulement avec certaines parties de la tradition évangélique, avec les Actes et la première Épitre de Pierre [8]. Bien que l'on insiste sur l'origine davidique de Jésus, il n'est rien dit encore de la conception virginale [9].

Il n'en est point parlé non plus dans l'Apocalypse, quoique le rédacteur

1. Voir ce qui est dit de « la saine doctrine », I Tim. i, 10; II Tim. iv, 3; Tit. i, 9; ii, 1; et les recommandations, I Tim. iv, 13, 16; v, 17; vi, 3 (εἴ τισ.... μὴ προσέρχεται ὑγιαίνουσιν λόγοις, τοῖς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ τῇ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλίᾳ); II Tim. iii, 16 (πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν).

2. I Tim. iii, 16. ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί,
ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι (cf. *supr*. p. 12, n. 3),
ὤφθη ἀγγέλοις,
ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν,
ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ,
ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ. Cf. Act. i, 8-11; Mt. xxviii, 19; Mc. xvi, 15-16, 19.

3. I Tim. v, 13. παραγγέλλω σοι ἐνώπιον... Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ μαρτυρήσαντος ἐπὶ Ποντίου Πειλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν. Cette façon d'interpréter l'attitude du Christ devant Pilate est plus près de Jn. xviii, 33-38; xix, 8-11, que des Synoptiques.

4. I Tim. ii, 5. εἷς γὰρ θεός, εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς (cf. Hébr. viii, 6; ix, 15; xii, 24), 6. ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων (Tit. ii, 14). Cf. Gal. i, 4; ii, 20; Mc. x, 45. δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.

5. Tit. ii, 13. προσδεχόμενοι τὴν... ἐπιφάνειαν τῆς δοξῆς τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ. Il n'est pas probable que « le grand Dieu » ne soit pas le Christ lui-même. Cf. Hébr. i. Noter, d'autre part, l'énumération : Dieu, le Christ et les anges, dans I Tim. v, 21 (cf. Lc. ix, 26; Justin, I *Ap*. 6).

6. II Tim. i, 10. Cf. n. 2.

7. II Tim. iv, 1.

8. Cf. *supr*. p. 11, n. 7; p. 12, n. 7.

9. II Tim. ii, 8. ἐκ σπέρματος Δαυείδ. Cf. *supr*. p. 6, n. 2, et p. 11, n. 5.

affirme la descendance davidique[1], et qu'il semble dépendre non seulement de Paul, mais d'écrits évangéliques[2]. Le Christ-pâque est devenu la victime pascale, « l'agneau immolé », dont le sang purifie de leurs péchés ceux qui croient en lui[3]. On apprend surtout dans l'Apocalypse l'idée que les chrétiens se faisaient, vers la fin du Ier siècle, du Christ dans sa gloire[4], et la façon dont sa carrière terrestre était symboliquement interprétée au moyen des anciennes prophéties et d'autres images dont la première origine parait devoir être cherchée ailleurs que dans la tradition religieuse d'Israël. On voit là comment se dessine la figure du Christ immortel, et comment l'éclat de cette figure rejaillit sur la vie mortelle de Jésus. Bien significative est la grande allégorie de la femme et du dragon[5] ; la femme, dont le fruit est ravi au ciel aussitôt que né[6], s'oppose à la grande prostituée[7] ; c'est la mère du Messie, l'ancienne Jérusalem, la vierge fille de Sion, qui deviendra bientôt la Jérusalem nouvelle, la vierge épouse du Christ[8]. De même, la nouvelle Jérusalem est fondée sur les douze apôtres de l'Agneau, ce qui peut aider à comprendre la parole : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église[9] ». C'est dans l'atmosphère de l'Apocalypse que les Évangiles synoptiques ont acquis leur forme définitive.

Il n'est pas certain que cette forme ait été déjà fixée entièrement lorsque

1. Ap. v, 5. ὁ λέων ὁ ἐκ φυλῆς Ἰούδα (Gen. xlix, 9-10), ἡ ῥίζα Δαυείδ (Is. xi, 1, 10). xxii, 16. ἐγώ εἰμι ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος Δαυείδ, ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός (Nombr. xxiv, 17, *supr.* p. 10, n. 2).

2. Cf Ap. ii, 26-27, et Lc. xxii, 29 ; iii, 3 (xvi, 15), et Mt. xxiv, 43 (Lc. xii, 39) ; iii, 5, et Mt. x, 32 ; iii, 20, et Lc. xii, 36 ; xii, 9, 12, et Lc. x, 18 ; xii, 11, et Lc. xiv, 26 ; xix, 7, et Mt. xxii, 2 ; xix, 9, et Lc. xiv, 15.

3. Ap. v, 6. καὶ εἶδον ...ἀρνίον ἑστηκὸς ὡς ἐσφαγμένον. v, 9. ἐσφάγης καὶ ἠγόρασας τῷ θεῷ ἐν τῷ αἵματί σου ἐκ πάσης φυλῆς κτλ.

4. Ap. i, 5. ὁ μάρτυς ὁ πιστός (cf. *supr.* p. 13, n. 3), ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν (cf. Col. i, 18), καὶ ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς. Voir la description d'Ap. i, 13-16, 18 (on dirait le portrait d'un dieu solaire, l'auteur suggère lui-même cette comparaison, v. 16 ; et la révélation a lieu le dimanche, v. 10) ; iii, 14. ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ ; xix, 11-16, la description du Christ sur un cheval blanc (v. 13. καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ; v. 16. βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων ; cf. xvii, 14).

5. Ap. xii.

6. Ap. xii, 5. καὶ ἔτεκεν υἱόν, ἄρσεν (Is. lxvi, 7-8),..... καὶ ἡρπάσθη τὸ τέκνον αὐτῆς πρὸς τὸν θεὸν καὶ πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ.

7. Ap. xvii.

8. Ap. xxi, 9.

9. Ap. xxi, 14. Mt. xvi, 18, cf. Éph. ii, 20. On peut aussi comparer, pour le symbole des clefs, Ap. iii, 7, et Mt. xvi, 19.

le quatrième Évangile fut écrit[1]. On peut dire néanmoins que Jean suppose les trois Synoptiques et qu'il veut les interpréter[2]. La détermination de son cadre n'en est que plus digne de remarque : le témoignage évangélique ne s'étend toujours que du baptême de Jean à l'entrée du Christ dans la gloire ; il n'est rien dit de l'enfance de Jésus, et la conception virginale, même la descendance davidique et la naissance à Bethléem semblent ignorées[3]. On ne doit donc pas s'étonner de trouver, dans la première Épître johannique, que le Christ est « venu par l'eau et par le sang »[4], le baptême et la passion marquant toujours les deux termes de sa manifestation terrestre. Conformément au principe de la préexistence, et à raison de sa divinité pleinement consciente, le Christ devient, chez Jean, souverain arbitre de ses miracles, de sa vie, de sa mort et de la conduite même de ses ennemis ; de là proviennent tous les changements que l'auteur fait subir à la tradition synoptique[5]. Fait singulier, le dernier chapitre, appendice du livre, contient un récit d'apparition du Christ en Galilée[6], qui procède d'une tradition incompatible avec le point de vue du chapitre précédent, et qui se trouve être en même temps, pour le fond et dans sa donnée générale, antérieur aux finales canoniques de Marc, de Matthieu et de Luc. Presque aussi instructive pour l'écrivain est l'interpolation fort ancienne, dans le texte commun, de l'histoire de la femme adultère[7], morceau de tradition primitive, qui n'a pas été accepté dans la rédaction dernière des Synoptiques, et qui a pu néanmoins se réfugier dans le quatrième Évangile. Il n'est pas sans intérêt de noter que les Épitres johanniques, où la vie du Christ est une manifestation, on pourrait presque dire une apparition divine en chair, combattent directement des gens qui niaient que l'humanité du Christ et conséquemment tous ses actes d'homme et sa mort eussent été réels ou imputables au Christ éternel[8]. Au lieu d'idéaliser l'histoire évangélique, les docètes en venaient à la négliger ou à la volatiliser.

1. La rédaction de l'Apocalypse est à placer vers l'an 95. Le quatrième Évangile a dû être composé vers 90-100, et publié un peu plus tard. Voir *Le quatrième Évangile* (*QÉ*.), 130.

2. Voir *QÉ*. 60-61.

3. Jn. i, 45. Ἰησοῦν υἱόν τοῦ Ἰωσὴφ τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ. vii, 41. μὴ γὰρ ἐκ τῆς Γαλιλαίας ὁ Χριστὸς ἔρχεται ; 42. οὐχ ἡ γραφὴ εἶπεν ὅτι ἐκ τοῦ σπέρματος Δαυεὶδ, καὶ ἀπὸ Βηθλεὲμ τῆς κώμης ὅπου ἦν Δαυείδ, ἔρχεται ὁ Χριστός ; Comparer la réponse du Christ, viii, 12, 14-15, et voir *QÉ*. 100-101, 180-182, 258-259, 509-512, 526-527.

4. I Jn. v, 6. Voir *QÉ*. 116.

5. Voir *QÉ*. 72-73.

6. Jn. xxi, 1-17. Voir *QÉ*. 925-943, et commentaire de Mc. xiv, 28 ; xvi, 1-8.

7. Jn. vii, 53-viii, 11. Voir *QÉ*. 539-542.

8. Cf. I Jn. iv, 2 ; v, 6 ; II Jn. 7.

L'Épitre de Jacques et la seconde de Pierre, écrits récents [1], doivent dépendre, comme Jean, des Évangiles écrits. Jacques parle du serment [2] en termes qui semblent empruntés au discours sur la montagne. Le pseudo-Pierre se réfère au récit de la transfiguration [3] tel qu'il se lit dans les Synoptiques.

Clément de Rome, dans son Épitre aux fidèles de Corinthe [4], ne fait allusion à aucun événement de la vie du Christ; il semble surtout préoccupé des souffrances de Jésus [5] et il le cite en exemple d'humilité [6], après avoir reproduit tout au long la description du Serviteur de Iahvé dans Isaïe [7]; il paraît connaître la parole : « Mieux vaut donner que recevoir » [8]; il allègue expressément, à deux reprises [9], des sentences du Seigneur qui, pour ce qui est de la rédaction, sont en rapport avec les

1. L'Ép. de Jacques a dû être écrite vers 120-140, la II[e] de Pierre vers 150.

2. Cf. Jac. v, 12, et Mt. v, 34-37.

3. II Pier. i, 17. Cf. Mt. xvii, 5. II Pier. ii, 20, doit être en rapport avec Mt. xii, 45 (Lc. xi, 26).

4. Vers 95.

5. Comme l'auteur de I Pier.; cf. *supr.* p. 12, n. 1.

6. I *Clém.* 16, 1. ταπεινοφρονούντων γάρ ἐστιν ὁ Χριστός (même locution 16, 17, avec mention du « joug de la grâce » du Christ). Cf. Mt. xi, 29.

7. Is. liii. 1-12.

8. I *Clém.* 2, 1. ἥδιον διδόντες ἢ λαμβάνοντες. Cf. *supr.* p. 11, n. 9.

9. I *Clém.* 13, 1. μάλιστα μεμνημένοι τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, οὓς ἐλάλησεν διδάσκων ἐπιείκειαν καὶ μακροθυμίαν. 2. οὕτως γὰρ εἶπεν· ἐλεᾶτε ἵνα ἐλεηθῆτε (cf. Mt. v, 7. μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται). ἀφίετε ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν (cf. Mt. vi, 14-15. ἐὰν γὰρ ἀφῆτε κτλ.). ὡς ποιεῖτε, οὕτω ποιηθήσεται ὑμῖν (cf. Mt. vii, 12. πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς; et Lc. vi, 31)· ὡς δίδοτε, οὕτως δοθήσεται ὑμῖν (cf. Lc. vi, 38. δίδοτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν)· ὡς κρίνετε, οὕτως κριθήσεσθε (cf. Mt. vii, 1. μὴ κρίνετε ἵνα [Lc. vi. 37. καὶ οὐ] μὴ κριθῆτε). ὡς χρηστεύεσθε, οὕτως χρηστευθήσεται ὑμῖν (cf. Lc. vi, 35. αὐτὸς [ὕψιστος] χρηστός ἐστιν.... 36. γίνεσθε οἰκτίρμονες καθὼς ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστίν)· ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἐν αὐτῷ μετρηθήσεται ὑμῖν (Mt. vii, 2; Mc. iv, 24. ἐν ᾧ μέτρῳ κτλ. Lc. vi, 38. ᾧ γὰρ μέτρῳ μετρεῖτε ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν). I *Clém.* 46, 7. μνήσθητε τῶν λόγων Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. 8. εἶπεν γάρ· οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ· καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη (cf. Mt. xxvi, 24. οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ ....·καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος. Mc. xiv, 21), ἢ ἕνα τῶν ἐκλεκτῶν μου σκανδαλίσαι· κρεῖττον ἦν αὐτῷ περιτεθῆναι μύλον καὶ καταποντισθῆναι εἰς τὴν θάλασσαν, ἢ ἕνα τῶν ἐκλεκτῶν μου διαστρέψαι. Cf. Mt. xviii, 6. ὃς δ'ἂν σκανδαλίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ, συμφέρει αὐτῷ ἵνα κρεμασθῇ μύλος ὀνικὸς περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ καταποντισθῇ ἐν τῷ πελάγει τῆς θαλάσσης. 7. οὐαὶ τῷ κόσμῳ ἀπὸ τῶν σκανδάλων ·ἀνάγκη γὰρ ἐλθεῖν τὰ σκάνδαλα, πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ δι'οὗ τὸ σκάνδαλον ἔρχεται. Lc. xvii, 1. ἀνένδεκτόν ἐστιν τοῦ τὰ σκάνδαλα μὴ ἐλθεῖν, πλὴν οὐαὶ δι'οὗ ἔρχεται· 2. λυσιτελεῖ αὐτῷ εἰ λίθος μυλικὸς περίκειται περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ ἔρριπται εἰς τὴν θάλασσαν, ἢ ἵνα σκανδαλίσῃ τῶν μικρῶν τούτων ἕνα.

Synoptiques, mais semblent être une libre combinaison de divers passages évangéliques. Comme la plus longue de ces citations se retrouve, avec ses particularités caractéristiques, dans d'autres auteurs [1], on a pu conjecturer qu'elle n'était pas empruntée directement aux Évangiles, mais à une sorte de catéchèse où les textes évangéliques étaient arrangés pour la commodité de l'enseignement [2].

La *Didaché* ou « Doctrine des douze apôtres » [3] cite déjà « l'Évangile du Seigneur » [4] comme un document, sinon comme un livre déterminé. L'Oraison dominicale y est reproduite [5] selon la formule de Matthieu, mais avec la doxologie qui s'y est de bonne heure attachée dans l'usage liturgique. La plupart des citations ou emprunts [6] sont en rapport avec le premier Évangile ; deux passages [7] offrent une combinaison de Matthieu

1. Polycarpe, *Phil.* 2, *infr.* Clément d'Alexandrie, *Strom.* II, 18.

2. Stanton, *The Gospels as historical documents*, I, 8-12. La citation de I *Clém.* 13, 1, *supr.* p. 16, n. 9, se rapproche de Luc pour la disposition des sentences, et de Matthieu pour le vocabulaire ; mais ce n'est pas une combinaison réfléchie des deux Évangiles.

3. Date incertaine, 100-120 ou 130, et sans doute rédaction complexe.

4. *Did.* 8, 12. μηδὲ προσεύχεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί, ἀλλ' ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ, οὕτω προσεύχεσθε. Suit l'Oraison dominicale. Ce préambule est en rapport avec Mt. vi, 7-9 ; les paroles qui précèdent concernent le jeûne et sont en rapport avec Mt. vi, 16. La leçon, *Did.* 15, 3. ἐλέγχετε δὲ ἀλλήλους μὴ ἐν ὀργῇ, ἀλλ' ἐν εἰρήνῃ, ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγλελίῳ, est en rapport avec Mt. v, 22-26 ; vii, 1-5 (xviii, 15-17?); 4. τὰς δὲ εὐχὰς ὑμῶν καὶ τὰς ἐλεεμοσύνας καὶ πάσας τὰς πράξεις οὕτω ποιήσατε, ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν, avec Mt. vi, 1-18, et l'ensemble des prescriptions contenues dans Mt. v-vii. « L'évangile du Seigneur » semble être avant tout le recueil des préceptes du Christ. Cf. *supr.* p. 16, n. 9 ; il équivaut à τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου (*Did.* 11, 3), ἡ ἐντολή (*Did.* 1, 5; 13, 5; 13, 7).

5. *Loc. cit.* Voir commentaire.

6. *Did.* 9, 5. καὶ γὰρ περὶ τούτου (à propos de l'eucharistie) εἴρηκεν ὁ κύριος· μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσί. Mt. vii, 6. Passages cités n. 4. *Did.* 1, 2, les deux grands préceptes, se réfère plutôt à Mt. xxii, 37-39, qu'à Mc. xii, 30-31, si toutefois il n'y a pas rapport direct avec la tradition juive, le conseil suivant : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse », étant un écho de la sagesse rabbinique, non de Mt. vii, 12 (Lc. vi, 31).

7. *Did.* 1, 2-5; 16, 1. Le premier de ces passages est considéré par plusieurs comme une addition au livre primitif; il semble procéder de Lc. vi, 28; Mt. v, 44; Lc. vi, 32; Mt. v, 47; Lc. vi, 27; Mt. v, 39, 48, 41; Lc. vi, 29-30; Mt. v, 26 (Lc. xii, 59). Hermas, *Mand.* ii, 4-6, offre un parallélisme très frappant avec *Did.* 1, 5 et *Did.* 4, 5-8, mais sans les allusions à l'Évangile qui se trouvent dans *Did.* 1, 5. L'hypothèse d'une source commune est très vraisemblable ; mais cette source serait plutôt l'écrit juif que beaucoup supposent avoir été la

et de Luc. Le chapitre final, sur la consommation des choses, ne dépend pas uniquement de Matthieu, mais de la tradition apocalyptique[1]. Les prières eucharistiques[2] ne contiennent aucune allusion à la pâque ni à une institution expresse de la cène par le Christ.

L'Épître dite de Barnabé[3] fait des emprunts au premier Évangile[4]; l'auteur cite même comme Écriture, sans doute en tant que parole autorisée du Christ, le mot sur le grand nombre des appelés et le petit nombre des élus[5]. Mais la parole : « Je vais faire la fin comme le commencement »[6], ne vient pas de nos Évangiles. Les allusions à la passion concordent avec Matthieu[7]. L'auteur est tout plein du mystère de la croix,

source commune de la *Didaché* et de *Barnabé*, 18-21, qu'un recueil particulier de préceptes du Christ relatifs à l'aumône (Hypothèse de Drews, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* (*ZNT.*), 1904, p. 67). Les emprunts à l'Évangile, dans *Did.* 1, 2-5, appartiendraient au rédacteur chrétien de ce livre. *Did.* 16, 1. γρηγορεῖτε ὑπὲρ τῆς ζωῆς ὑμῶν· οἱ λύχνοι ὑμῶν μὴ σβεσθήτωσαν, καὶ αἱ ὀσφύες ὑμῶν μὴ ἐκλυέσθωσαν, ἀλλὰ γίνεσθε ἕτοιμοι· οὐ γὰρ οἴδατε τὴν ὥραν ἐν ᾗ ὁ κύριος ἡμῶν ἔρχεται, doit dépendre de Mt. xxiv, 42, 44; xxv, 13, et de Lc. xii, 35, 40.

1. La source juive de la *Didaché* (cf. Drews, *art. cit.* 72-73). *Did.* 16, 3. στραφήσονται τὰ πρόβατα εἰς λύκους, fait allusion à Mt. vii, 15; 16, 4. αὐξανούσης γὰρ τῆς ἀνομίας μισήσουσιν ἀλλήλους καὶ διώξουσιν καὶ παραδώσουσιν, à Mt. xxiv, 10, 12 (x, 21); 16, 5. καὶ σκανδαλισθήσονται πολλοὶ καὶ ἀπολοῦνται, οἱ δὲ ὑπομείναντες ἐν τῇ πίστει αὐτῶν σωθήσονται ὑπ' αὐτοῦ τοῦ καταθέματος, à Mt. xxiv, 10, 13 (x, 22); 16, 8. τότε ὄψεται ὁ κόσμος τὸν κύριον ἐρχόμενον ἐπάνω τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ, à Mt. xxiv, 30 (xxvi, 64). Mais 16, 4. καὶ τότε φανήσεται ὁ κοσμοπλανὴς ὡς υἱὸς θεοῦ κτλ. (Cf. II Thess. ii, 3-10), et 16, 6. καὶ τότε φανήσεται τὰ σημεῖα τῆς ἀληθείας· πρῶτον σημεῖον ἐκπετάσεως ἐν οὐρανῷ, εἶτα σημεῖον φωνῆς σάλπιγγος (cf. Mt. xxiv, 31 ; I Cor. xv, 52; I Thess. iv, 16), καὶ τὸ τρίτον ἀνάστασις νεκρῶν, se rapprochent plus de Paul que des Évangiles.

2. *Did.* 9-10, 14 (où l'on fait implicitement au sacrifice chrétien l'application de Mt. v, 23-24). « La vigne de David », dans 9, 2, peut contenir une allusion à l'origine davidique de Jésus. Noter que l'injonction de baptiser εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, *Did.* 7, ne s'autorise pas d'un précepte évangélique, et que l'auteur paraît ignorer Mt. xxviii, 19.

3. Date incertaine, entre 70 et 137, probablement vers 120-130.

4. Cf. *Barn.* 5, 9, et Mt. ix, 13 (Mc. ii, 17).

5. *Barn.* 4, 14. προσέχωμεν, μήποτε, ὡς γέγραπται, πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ εὑρεθῶμεν. Cf. Mt. xx, 6; xxii, 14. Un rapport avec IV Esdr. viii, 3, n'est pas vraisemblable.

6. *Barn.* 6, 13. λέγει δὲ κύριος· ἰδοὺ ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα. Le rapport avec Mt. xix, 30, xx, 16, est incertain, et peut-être ne s'agit-il pas d'une parole de Jésus, mais d'une prophétie empruntée à quelque apocryphe de l'Ancien Testament.

7. Cf. *Barn.* 7, 3, 5, et Mt. xxvii, 34, 48; 7, 9, et Mt. xxvii, 30, 54.

dont le serpent d'airain lui fournit une prophétie typologique [1]. Il paraît nier l'origine davidique du Christ, en s'autorisant du psaume cx, mais il n'en appelle pas pour cela aux Évangiles [2]. Il dit sans hésiter que le Christ est ressuscité des morts, et que, s'étant manifesté aux siens, il est monté au ciel « le huitième jour », ce qui autorise la sanctification du dimanche par les chrétiens [3].

La seule parole qui soit expressément attribuée au Christ dans les Épîtres d'Ignace est une parole de Jésus ressuscité [4], qui ne se trouve dans aucun évangile du canon, et qui se lisait, d'après Origène [5], dans le Cérygme de Pierre, d'après saint Jérôme [6], dans l'Évangile des Hébreux. On ne saurait dire où Ignace l'a prise, et il peut être imprudent de le faire

1. *Barn.* 12, 2-7.

2. *Barn.* 12, 10. ἴδε πάλιν Ἰησοῦς, οὐχὶ υἱός ἀνθρώπου, ἀλλὰ υἱός τοῦ θεοῦ, τύπῳ δὲ ἐν σαρκὶ φανερωθείς. ἐπεὶ οὖν μέλλουσιν λέγειν, ὅτι ὁ Χριστὸς υἱός ἐστιν Δαυίδ, αὐτὸς προφητεύει Δαυίδ, φοβούμενος καὶ συνίων τὴν πλάνην τῶν ἁμαρτωλῶν..... (Ps. cx, 1). 11..... ἴδε πῶς Δαυὶδ λέγει αὐτὸν κύριον, καὶ υἱὸν οὐ λέγει. Cf. Mt. xxii, 41-45 (Mc. xii, 35-37; Lc. xx, 41-44). La position de l'auteur à l'égard de la descendance davidique (on peut ajouter sans doute de la conception virginale et des récits de l'enfance) paraît donc être la même que celle de Jean (*supr.* p. 15).

3. *Barn.* 15, 8. Après citation d'Is. i, 13. ὁρᾶτε πῶς λέγει· οὐ τὰ νῦν σάββατα ἐμοὶ δεκτά, ἀλλὰ ὃ πεποίηκα, ἐν ᾧ καταπαύσας τὰ πάντα ἀρχὴν ἡμέρας ὀγδόης ποιήσω, ὅ ἐστιν ἄλλου κόσμου ἀρχήν. 9. διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ῇ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανούς. Cf. Jn. xx, 17, 19, 26 (*QÉ.* 909-911, 918).

4. *Smyrn.* 3, 1. ἐγὼ γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν (Ignace vient de combattre ceux qui disent que le Christ n'a souffert qu'en apparence, τὸ δοκεῖν) ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα. 2. καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον (locution sans exemple dans les évangiles canoniques; suppose un récit où Pierre était au premier plan des apparitions, comme dans l'Évangile de Pierre et la tradition qu'on devine derrière Mc. xvi, 7; Lc. xxii, 32; xxiv, 34; Jn. xxi, 1-17; I Cor. xv, 5) ἦλθεν, ἔφη αὐτοῖς· λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον (cf. Lc. xxiv, 39). καὶ εὐθὺς αὐτοῦ ἥψαν καὶ ἐπίστευσαν (trait secondaire, analogue à l'histoire de Thomas, Jn. xx, 24-29), κραθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι.... 3. μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν ὡς σαρκικός (le rapport avec Act. x, 41, *supr.* p. 11, est assez frappant; mais Ignace ne doit pas dépendre des Actes; il dépend plutôt, avec les Actes, et peut-être Lc. xxiv, 36-43, de la source où il a pris la parole qu'il a d'abord citée), καίπερ πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί.

5. *De princ.* praef. 8. « Si vero quis velit nobis proferre ex illo libello qui *Petri doctrina* appellatur, ubi Salvator videtur ad discipulos dicere : « Non sum dæmonium incorporeum », primo respondendum est ei quia ille liber inter libros ecclesiasticos non habetur », etc.

6. *De viris*, 16 (où Jérôme cite Ignace, en se référant par erreur à l'Épître à Polycarpe), et *In Is.* xviii, praef. Eusèbe, *Hist. eccl.* iii, 36, 11, dit ne pas savoir où Ignace a pris cette citation.

dépendre de l'un ou l'autre de ces apocryphes. La description de l'étoile miraculeuse[1] qui annonça « la manifestation humaine de Dieu » paraît également indépendante du premier Évangile. Néanmoins, plusieurs passages contiennent des allusions à Matthieu[2]. Les allusions à Luc[3] et aux Actes[4] sont fort incertaines. Pour ce qu'il dit de la mort du Christ sous Ponce-Pilate et sous Hérode, comme pour la citation dont il a été parlé plus haut et pour la description de l'étoile, Ignace peut dépendre d'une source non canonique, plus ou moins apparentée peut-être avec l'Évangile de Pierre[5]. Il est le plus ancien auteur ecclésiastique qui parle de la conception virginale[6]. Il a certainement connu des écrits évangéliques; mais

1. *Éph.* 19. καὶ ἔλαθεν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς, ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ κυρίου· τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη. 2. πῶς οὖν ἐφανερώθη τοῖς αἰῶσιν; ἀστὴρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμψεν ὑπὲρ πάντας τοὺς ἀστέρας, καὶ τὸ φῶς αὐτοῦ ἀνεκλάλητον ἦν καὶ ξενισμὸν παρεῖχεν ἡ καινότης αὐτοῦ, τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἄστρα ἅμα ἡλίῳ καὶ σελήνῃ χορὸς ἐγένετο τῷ ἀστέρι, αὐτὸς δὲ ἦν ὑπερβάλλων τὸ φῶς αὐτοῦ ὑπὲρ πάντα· ταραχή τε ἦν, πόθεν ἡ καινότης ἡ ἀνόμοιος αὐτοῖς. 3. ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία (pendant singulier des mages de Mt. ii, 1) καὶ πᾶς δεσμὸς ἠφανίζετο κακίας· ἄγνοια καθῃρεῖτο, παλαιὰ βασιλεία διεφθείρετο θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς· ἀρχὴν δὲ ἐλάμβανεν τὸ παρὰ θεῷ ἀπηρτισμένον. ἔνθεν τὰ πάντα συνεκινεῖτο διὰ τὸ μελετᾶσθαι θανάτου κατάλυσιν. Ce développement n'a pas le caractère d'une citation; l'on dirait plutôt une vision de l'auteur; mais la matière de cette vision ne paraît pas avoir été fournie par Mt. ii, 2, 9. Dans le Protévangile de Jacques (xxi, 2), les mages disent à Hérode : εἴδομεν ἀστέρα παμμεγέθη λάμψαντα ἐν τοῖς ἄστροις τούτοις καὶ ἀμβλύνοντα αὐτούς, ὥστε τοὺς ἀστέρας μὴ φαίνεσθαι. καὶ ἡμεῖς οὕτως ἔγνωμεν ὅτι βασιλεὺς ἐγεννήθη τῷ Ἰσραήλ.

2. Cf. *Éph.* 14, 2. φανερὸν τὸ δένδρον ἀπὸ τοῦ καρποῦ αὐτοῦ, et Mt. vii, 16; xii, 33 (Lc. vi, 46); 17, 1. μύρον ἔλαβεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὁ κύριος, et Mt. xxvi, 7 (Mc. xiv, 3); *Trall.* 11, 1 (*Philad.* 3, 1) οὗτοι γὰρ οὐκ εἰσιν φυτεία πατρός, et Mt. xv, 13; *Smyrn.* 1, 1. (Χριστόν) βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ, et Mt. iii, 15; 6, 1. ὁ χωρῶν χωρείτω, et Mt. xix, 12. *Pol.* 2, 2. φρόνιμος γίνου ὡς ὄφις ἐν ἅπασιν καὶ ἀκέραιος εἰς ἀεὶ ὡς ἡ περιστερά, et Mt. x, 16. *Magn.* 9, 2. καὶ διὰ τοῦτο, ὃν δικαίως ἀνέμενον (οἱ προφῆται), παρὼν ἤγειρεν αὐτοὺς ἐκ νεκρῶν, ne peut être une allusion à Mt. xxvii, 52, mais à une tradition parallèle, à ce qu'on lit dans l'*Évangile de Pierre* et dans I Pier. iii, 19; iv, 6 (*supr. cit.* p. 12, n. 4 et n. 5), touchant la prédication du Christ aux morts.

3. *Smyrn.* 1, 2. (Χριστόν) ἀληθῶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρώδου τετράρχου καθηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκί, semblerait, vu la mention d'Hérode, en rapport avec Lc. xxiii, 6-12; Act. iv, 27; mais Ignace peut tout aussi bien dépendre de la source même de Luc et des Actes (cf. p. 19, n. 4).

4. *Smyrn.* 3, 3, et Act. x, 41, *supr. cit.* p. 19, n. 4.

5. Cf. p. 19, n. 4, et *supr.* n. 2.

6. *Éph.* 7, 2. εἷς ἰατρός ἐστιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν. 18, 2. ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς

l'Évangile est pour lui, non le livre, mais la vraie doctrine sur le Christ, ou plutôt le Christ immortel, vivant pour la foi dans l'Église [1] ; et quand il résume cet Évangile, il ne parle pas de l'enseignement ni des miracles de Jésus, mais de sa naissance, de sa mort et de sa résurrection [2]. Conception dogmatique analogue à celle de Paul, et qui en dépend. Ce qu'il dit de l'eucharistie [3] procède également de Paul et ressemble à Jean.

Polycarpe cite comme paroles du Seigneur quelques sentences du discours sur la montagne, où il paraît combiner le texte de Luc et celui de Matthieu [4], ainsi que la réflexion de Jésus à Gethsémani sur la prompti-

ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας καθ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαυίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου· ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη (cf. *Smyrn.* 1, 1, p. 20, n. 2), ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ. 20, 2. ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαυίδ, τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ (conception différente de Barnabé ; cf. *supr.* p. 19 n. 2) *Magn.* 11. (θέλω ὑμᾶς) πεπληροφορῆσθαι ἐν τῇ γεννήσει καὶ τῷ πάθει καὶ τῇ ἀναστάσει τῇ γενομένῃ ἐν καιρῷ τῆς ἡγεμονίας Ποντίου Πιλάτου (Ignace aurait-il en vue quelque document où Pilate aurait été cité en témoin de la résurrection ?)· πραχθέντα ἀληθῶς καὶ βεβαίως ὑπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ. *Trall.* 9, 1. (Ἰησοῦ Χριστοῦ) τοῦ ἐκ γένους Δαυίδ, τοῦ ἐκ Μαρίας, ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη, ἔφαγέν τε καὶ ἔπιεν, ἀληθῶς ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν, βλεπόντων τῶν ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ ὑποχθονίων (cf. p. 20, n. 2)· 2. ὃς καὶ ἀληθῶς ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν, ἐγείραντος αὐτὸν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ. *Smyrn.* 1, 1. (Χριστὸν) ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαυὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ, γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου, βεβαπτισμένον κτλ. (*supr.* p. 20, n. 2 et 3). Aucun de ces passages n'oblige à supposer chez l'auteur la connaissance des récits de Matthieu et de Luc sur la naissance de Jésus (cf. p. 20, n. 1).

1. Cf. *Philad.* 8, 2. ἐμοὶ δὲ ἀρχεῖά ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός, τὰ ἄθικτα ἀρχεῖα ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ.... 9. καλοὶ καὶ οἱ ἱερεῖς κρεῖσσον δὲ ὁ ἀρχιερεὺς ὁ πεπιστευμένος τὰ ἅγια τῶν ἁγίων (cf. Hébr. ix, 11-12)... 2. ἐξαίρετον δέ τι ἔχει τὸ εὐαγγέλιον, τὴν παρουσίαν τοῦ σωτῆρος, κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ τὴν ἀνάστασιν. οἱ γὰρ ἀγαπητοὶ προφῆται κατήγγειλαν εἰς αὐτόν. τὸ δὲ εὐαγγέλιον ἀπάρτισμά ἐστιν ἀφθαρσίας. Cf. *Smyrn.* 7, 2.

2. Cf. p. 20, n. 6, et *supr.* n. 1.

3. *Éph.* 20, 2. ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας. *Trall.* 6. μονῇ τῇ χριστιανῇ τροφῇ χρῆσθε, ἀλλοτρίας δὲ βοτάνης ἀπέχεσθε, ἥτις ἐστὶν αἵρεσις. 8. ἀνακτίσασθε ἑαυτοὺς ἐν πίστει, ὅ ἐστιν σὰρξ τοῦ κυρίου, καὶ ἐν ἀγάπῃ, ὅ ἐστιν αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ. *Rom.* 7, 3. ἄρτον θεοῦ θέλω, ὅ ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἐκ σπέρματος Δαυίδ, καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος. *Philad.* 4. σπουδάσατε οὖν μιᾷ εὐχαριστίᾳ χρῆσθαι· μία γὰρ σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ, ἓν θυσιαστήριον, ὡς εἷς ἐπίσκοπος ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις. *Smyrn.* 7, 1. εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν (cf. Mt. xxvi, 26-28).

4. *Phil.* 2, 3. μνημονεύοντες δὲ ὧν εἶπεν ὁ κύριος διδάσκων· μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε (Mt. vii, 1). ἀφίετε καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν· ἐλεᾶτε, ἵνα ἐλεηθῆτε (cf. I *Clém.* 13, 1, *supr.* p. 16, n. 9)· ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν (cf. Mt. vii, 2; Lc. vi, 38)· καὶ ὅτι μακάριοι οἱ πτωχοὶ (Lc. vi, 20) καὶ οἱ διωκόμενοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (Mt. v, 10; Lc. vi, 20).

tude de l'esprit et la faiblesse de la chair, avec une allusion à l'Oraison dominicale [1]. L'Évangile est surtout pour lui « le commandement du Seigneur » [2], la règle de vie ; à cet égard, Polycarpe est plus près de Clément et de la *Didaché* [3] que de Jean et d'Ignace.

L'on peut en dire autant de Papias d'Hiérapolis, bien que celui-ci déclare qu'il a préféré pour son instruction la tradition vivante de l'enseignement du Christ aux livres qu'il pouvait avoir à sa disposition [4]. L'inté-

1. *Phil.* 7, 2. δεήσεσιν αἰτούμενοι τὸν παντεπόπτην θεὸν μὴ εἰσενεγκεῖν ἡμᾶς εἰς πειρασμόν (Mt. vi, 13; Lc. xi, 4), καθὼς εἶπεν ὁ κύριος· τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής (Mt. xxvi, 41 ; Mc. xiv, 38).

2. *Phil.* 4. διδάξωμεν ἑαυτοὺς πρῶτον πορεύεσθαι ἐν τῇ ἐντολῇ τοῦ κυρίου. Cf. Mt. xxviii, 20 *a*.

3. Cf. *supr.* p. 16, n. 9, et p. 17, n. 4.

4. Papias disait, dans le préambule de son livre : οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα συντάξαι ταῖς ἑρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν. οὐ γὰρ τοῖς πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν, οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας. εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν. οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης. Dans Eusèbe, *Hist. ecc.* iii, 39, 3-4. Sur le rapport des anciens avec les apôtres, et celui de Papias avec les anciens, voir *QÉ*. 9-10. Il est évident que Papias veut expliquer d'avance la part qu'il fera dans son recueil aux sentences qui ne sont pas dans les écrits évangéliques, et ce qu'il dit ne prouve aucunement que ces sentences l'aient emporté en quantité sur celles qui avaient été extraites des livres. Pour ce qui est de la qualité, il convient de rapporter ici la citation d'Irénée (*Haer.* v, 33, 3-4) : « Quando et creatura renovata et liberata multitudinem fructificabit universae escae, ex rore cœli et ex fertilitate terrae : quemadmodum presbyteri meminerunt, qui Joannem discipulum domini viderunt, audisse se ab eo (comparer cette chaîne de témoignages avec ce qu'on vient de lire dans Papias), quemadmodum de temporibus illis docebat dominus et dicebat : « Venient dies in quibus vineae nascentur singulae decem millia palmitum habentes, et in uno palmite dena millia brachiorum, et in uno vero palmite dena millia flagellorum, et in unoquoque flagello dena millia botruum, et in unoquoque botro dena millia acinorum, et unumquodque acinum expressum dabit viginti quinque metretas vini. Et cum eorum apprehenderit aliquis sanctorum botrum, alius clamabit : Botrus ego melior sum, me sume, per me dominum benedic. Similiter et granum tritici decem millia spicarum generaturum, et unamquamque spicam habituram decem millia granorum, et unumquodque granum quinque bilibres similae clarae mundae : et reliqua autem poma et semina et herbam secundum congruentiam iis consequentem : et omnia animalia iis cibis utentia, quae a terra accipiuntur, pacifica et consentanea invicem fieri, subjecta homi-

rêt principal du témoignage de Papias consiste dans les notices qu'Eusèbe a conservées touchant l'origine de Marc et de Matthieu. La première de ces notices est expressément garantie par le témoignage de Jean l'Ancien, et il est probable que la seconde vient de la même source. « L'Ancien, raconte Papias [1], disait encore ceci : Marc, étant devenu l'interprète de Pierre, a soigneusement écrit tout ce dont il se souvenait ; cependant (il n'a) pas (écrit) avec ordre ce qui a été dit ou fait par le Christ ; car il n'avait pas entendu le Seigneur, et il ne l'avait pas suivi ; mais plus tard, comme je l'ai dit, (il avait suivi) Pierre, qui, selon le besoin, donnait des enseignements, mais sans exposer avec ordre les discours du Seigneur ; en sorte que Marc n'a fait aucune faute en écrivant ainsi certaines choses selon qu'il se rappelait [2] ; car il n'avait qu'un souci, (celui) de ne rien omettre de ce qu'il avait entendu, et de n'y introduire aucune erreur. » Quant au premier Évangile, voici ce que Papias avait à dire de sa provenance : « Matthieu avait écrit en langue hébraïque les discours du Seigneur, et chacun les interprétait comme il pouvait [3]. » L'évêque d'Hiérapolis voit dans l'Évangile une *didaché*, l'enseignement du Christ, transmis par ceux qui l'avaient entendu, et qui exprime, avec les lois de la conduite, l'objet de l'espérance chrétienne. Il y avait des livres ; mais tout n'était pas dans les livres. Parmi ceux que Papias a connus, Marc et Matthieu étaient évidemment les plus autorisés. A-t-il connu Luc? On peut le croire; mais on doit penser aussi qu'il n'avait rien à dire et qu'il n'a rien dit sur

nibus cum omni subjectione. » Haec autem et Papias Joannis auditor, Polycarpi autem contubernalis, vetus homo (ἀρχαῖος ἀνήρ), per scripturam testimonium perhibet, in quarto librorum suorum : sunt enim quinque libri conscripti. Et adjecit dicens : « Haec autem credibilia sunt credentibus. Et Juda, inquit, proditore non credente et interrogante : quomodo ergo tales geniturae a domino perficientur? dixisse dominum : videbunt qui venient in illa. »

1. Dans Eusèbe, *Hist. eccl.* iii, 39, 15. καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων, ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν· ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν, ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.

2. On pourrait traduire aussi : « Comme il le répétait »; et de même plus haut : « Marc écrivit avec soin tout ce qu'il répétait », c'est-à-dire tout ce qu'il enseignait de mémoire, d'après Pierre. Cf. E. A. Abbott, *EB.* II, 1811.

3. Dans Eusèbe, *loc. cit.* 16. περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτ' εἴρηται (cette formule d'introduction est d'Eusèbe, et l'on ne voit pas si ce qui suit est une citation de Jean l'Ancien, ou seulement de Papias)· Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο, ἡρμήνευσε δ'αὐτά, ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.

l'auteur et la composition du troisième Évangile, non plus que sur le quatrième [1].

L'importance qu'il convient d'attribuer au témoignage de Papias, dont on peut presque dire sans exagération qu'il supporte la tradition catholique sur l'origine des deux premiers Évangiles, dépend en grande partie de l'autorité qu'on doit reconnaître à Jean l'Ancien, et cette autorité dépend de la qualité qui appartient au personnage. Si Jean l'Ancien était l'apôtre Jean, fils de Zébédée, le compagnon de Pierre et de Matthieu, il pouvait être et il était bien instruit touchant les actes et l'enseignement de Jésus, les rapports de Marc avec Pierre, la valeur du second Évangile, l'œuvre littéraire de Matthieu, et les renseignements que Papias tient de lui sont de tout premier ordre : il n'y a qu'à les contrôler par l'examen de nos Évangiles, pour être assuré que ceux-ci correspondent bien à l'idée qu'en avait le dernier survivant du collège apostolique. Mais si Jean l'Ancien n'était pas un apôtre de Jésus, si même il n'a pas été son disciple au sens strict du mot, s'il n'a été qu'un docteur chrétien, un grand nom célébré par une école, ses assertions peuvent n'avoir pas un caractère proprement historique, et l'on est même en droit de se demander si ce ne sont pas des demi-conjectures, complétant des demi-renseignements, touchant des livres déjà en crédit, qui avaient besoin de se couvrir d'un nom respectable pour garder l'autorité acquise, en un temps où nul n'aurait su dire au juste comment ils l'avaient gagnée. Or, de ces deux hypothèses, c'est la seconde qui est vraie. Les dires de Jean l'Ancien ne sont pas des paroles apostoliques [2].

Dans la notice relative à Marc, la citation de Jean l'Ancien comprend seulement les indications du début, la suite étant une explication de Papias, qui semble prendre lui-même la parole et se référer à ce qu'il a dû dire auparavant touchant les rapports de Marc avec Pierre [3]. Ce Marc n'avait jamais été disciple de Jésus ; il avait suivi Pierre « à la fin » ; Papias a donc dû dire auparavant que Marc avait suivi Paul pour commencer ; l'identité de l'évangéliste avec Jean Marc, le compagnon de Paul et de Barnabé serait supposée [4] ; ce Marc serait « devenu » [5] l'in-

1. Voir *QÉ*. 12-14.

2. Voir *QÉ*. 8-12.

3. C'est ce qui semble résulter nécessairement de la référence ὡς ἔφην. Mais on peut se demander si les explications de Papias commencent à οὔτε γὰρ ἤκουσε (Zahn, II, 206), ou plus haut encore, à οὐ μέντοι τάξει (Holtzmann, 383).

4. Cette question sera discutée plus loin. Il faudrait avoir l'ouvrage de Papias pour être assuré que ses renseignements sur Marc ne sont pas, pour une partie, sinon pour le tout, empruntés simplement au livre des Actes et à la première Ép. de Pierre.

5. γενόμενος pourrait se traduire « ayant été » ; mais l'indication doit correspondre à ὕστερον dans le commentaire de Papias, c'est-à-dire à ce que Marc avait été « en dernier lieu ».

terprète de Pierre ; il ne l'avait pas toujours été ; selon Jean l'Ancien comme selon Papias, Marc a une carrière antérieure à sa collaboration avec le chef des apôtres. La qualification d'interprète semble, en effet, devoir s'entendre d'une relation personnelle, et il y a quelque subtilité à dire que Marc n'a été l'interprète de Pierre qu'en mettant par écrit ce que celui-ci prêchait [1]. Il est sous-entendu que Pierre prêchait « en dialecte hébraïque », comme Matthieu écrivait. Marc lui servit de truchement [2] quand l'apôtre porta l'Évangile hors de Palestine. Son livre représente ses souvenirs, ce qu'il avait dit d'après Pierre quand il l'assistait dans sa prédication. Cette circonstance explique le manque d'ordre qui se remarque dans son écrit : Pierre n'exposait pas avec suite l'histoire et l'enseignement du Sauveur ; il faisait des catéchèses particulières, que Marc a simplement et fidèlement conservées. Il est naturel de supposer que Marc a écrit après la mort de Pierre, quoique ni Jean ni Papias ne le disent expressément [3].

Jean et Papias font l'apologie ou l'éloge de Marc, en tenant compte d'une situation que la critique est réduite à conjecturer. Il s'agit à la fois de recommander le livre et d'expliquer les défauts qu'on lui trouve. Pour ce qui est de l'Évangile, on peut s'y fier ; car il est d'un homme qui avait suivi Pierre, et qui répète avec la plus grande exactitude ce qu'il avait entendu [4]. L'Évangile est grec, mais c'est comme une traduction de la parole de Pierre ; on ne peut rien concevoir de plus autorisé ; il aurait pu avoir une meilleure disposition, mais cette circonstance même est une marque de fidélité. Comment Jean l'Ancien peut-il paraître avoir été seul à savoir des choses qui devaient être de notoriété publique ? Pourquoi éprouve-t-il le besoin de dire que Marc a été si exact ? Pourquoi veut-il que son Évangile ne soit pas autre chose que la rédaction des catéchèses de Pierre ? On admet généralement aujourd'hui, et sans doute il n'y a pas lieu de contester que Jean et Papias parlent de notre second Évangile. Mais il est certain que ce livre n'est pas du tout ce que disent Jean et Papias ; ce n'est pas une œuvre homogène ; ce n'est pas la transcription d'un témoignage original et direct touchant l'enseignement et la carrière de Jésus ; ce n'est pas l'écrit d'un homme spéciale-

1. Hug, Meyer, B. Weiss, Schanz, Zahn, Harnack, etc. S. Jérôme entendait « interprète » au sens de « secrétaire ».

2. Schleiermacher, Bleek, Renan. Cf. P.-W. Schmiedel, *EB*. III, 2939.

3. Ainsi l'entend Irénée.

4. Il paraît arbitraire d'entendre (avec Zahn, II, 208) ἔνια γράψας d'une partie seulement de l'Évangile qui correspondrait aux souvenirs de Pierre : l'assertion de l'Ancien et le commentaire de Papias excluent toute distinction de ce genre. Dire que Marc n'a écrit que « certaines choses » revient à dire que son livre n'est pas une σύνταξις τῶν λογίων κυριακῶν. Cf. Holtzmann, *loc. cit.*

ment attaché à Pierre, et qui tiendrait de l'apôtre même ce qu'il raconte à son sujet. Entendue selon le sens naturel qu'elle présente, la notice est fausse, et avant de se demander si elle ne contient pas un élément de vérité, il importerait de connaître l'intention qui l'a inspirée [1].

La bonne foi de Papias n'est pas en cause : Papias répète. Pour un autre motif, le personnage énigmatique de Jean l'Ancien échappe au jugement de la critique : il n'est pas autrement établi que Papias ait entendu de Jean lui-même ce qu'il raconte [2]. Les garants du récit sont « les anciens qui avaient connu Jean et les apôtres » [3] d'Asie, c'est-à-dire, selon toute vraisemblance, les personnages qui ont authentiqué le quatrième Évangile [4], le groupe éphésien qui paraît avoir joué un rôle assez considérable dans la constitution du recueil évangélique [5]. Jean dit par leur bouche les choses les plus avantageuses à un Évangile de l'Église, et peut-être les dit-il de façon à ménager l'autorité de l'Évangile johannique, où l'on trouve une disposition plus régulière, une chronologie plus précise. Mais cette dernière hypothèse est fort douteuse, bien que plusieurs critiques [6] l'accueillent avec faveur. Ce que l'on entend par « ordre » n'est pas la chronologie : à cet égard, Marc l'emporterait sur les autres évangélistes ; c'est la bonne distribution des matières. Luc l'entend ainsi [7]. Jean pouvait trouver, et il trouvait sans doute que Marc avait moins d'ordre que Matthieu [8]. Son explication du manque d'ordre n'explique rien d'ailleurs, les morceaux de Marc n'étant point des catéchèses mises bout à bout. Il est permis de penser que le témoignage prêté à Jean l'Ancien tend à justifier une situation de fait, le crédit acquis et que l'on voulait conserver à un livre sur l'origine duquel on n'était pas suffisamment renseigné. Au livre se rattachait le nom de Marc,

1. Cf. Schmiedel, *EB.* II, 1891.

2. Cf. *supr.* p. 23, n. 1. Papias a conversé avec les personnes qui avaient entendu les disciples des apôtres; il est moins éloigné de Jean l'Ancien et d'Aristion, qui appartiennent plutôt à la catégorie de ces disciples, que des apôtres eux-mêmes, et ainsi s'explique le λέγουσιν dans le passage cité ; mais, à prendre le texte à la rigueur, entre lui et Jean l'Ancien ou Aristion, il y a encore παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις. Cf. Harnack, *Chronologie der altchrist. Litteratur bis Eusebius*, I, 337, 356, 662 ; Abbott, *EB.* II, 1814.

3. Formule d'Irénée. Cf. Harnack, I, 656.

4. Cf. *QÉ.* 132-133.

5. Voir Harnack, I, 691-700, des hypothèses qui doivent renfermer au moins une part de vérité.

6. Renan, Zahn, Jülicher, etc.

7. Cf. Lc. i, 3. ἀκριβῶς καθεξῆς... γράψαι. L'ordre de Luc est, pour les parties communes, à peu près le même que celui de Marc.

8. Cf. B. Weiss, *Einleitung in das N. T.*[2] 514 (où la référence est supposée concerner le livre hébreu de Matthieu); et Abbott. *EB.* II, 1817.

et ce Marc, qui était censé avoir été compagnon de Paul, on tenait surtout à ce qu'il fût regardé comme compagnon de Pierre, dont l'autorité pouvait sembler préférable à celle de Paul pour la garantie des souvenir évangéliques, à moins que le nom de Paul ne servît déjà de recommandation à Luc, et qu'on n'ait été ainsi amené à utiliser de préférence pour Marc le prestige de Pierre. S'il y a au fond du second Évangile une relation qui représente la tradition de Pierre, et si cette relation a été écrite par un disciple de l'apôtre, qui avait nom Marc, ce sont deux hypothèses qui pourraient aider à concevoir le travail légendaire d'où est sortie la notice qu'Eusèbe a trouvée dans Papias, mais qui ne sont pas à démontrer par cette notice même, dont elles ne pourraient être qu'une interprétation arbitraire et fausse.

A peine est-il besoin de prouver que la notice de Matthieu se présente dans les mêmes conditions. On admet maintenant que, dans la pensée de Papias [1] et même de ses répondants [2], elle concerne notre premier Évangile. Or ce livre n'est pas plus que Luc une traduction de l'hébreu ou de l'araméen. Sur ce point, le parallélisme des deux notices est significatif : de même que Marc a traduit les catéchèses de Pierre, on a traduit l'Évangile de Matthieu. Il est supposé que Matthieu ne pouvait pas plus écrire, que Pierre n'aurait pu prêcher en grec. Ici encore la question de savoir s'il a existé un écrit araméen de Matthieu qui serait entré, une fois traduit, dans le premier Évangile, n'entre pas en considération tant qu'il s'agit de déterminer le sens du témoignage. Ni Jean l'Ancien, ni Papias, ni ceux qui ont redit après eux que le premier Évangile avait été écrit en hébreu, n'ont pensé qu'une partie seulement du livre avait été écrite en cette langue, et que l'apôtre Matthieu n'était pas l'unique auteur de l'ouvrage qui porte son nom. Que la formule : « Sentences du Seigneur [3] », désigne expressément les discours de Jésus à l'exclusion des récits évangéliques, c'est une hypothèse moderne dont la critique, après en avoir perçu le peu de fondement, semble retenir la conséquence. On parle des *Logia* de Matthieu, d'après Jean l'Ancien et Papias, comme si ces deux autorités avaient connu un écrit portant ce titre ou correspondant à la lettre de ce signalement. Dans la réalité, Jean et Papias, ainsi que Polycarpe et bien d'autres anciens, qui voyaient surtout dans l'Évangile une discipline morale et une promesse d'immortalité, regardaient l'enseignement du Christ comme l'essentiel des souvenirs apostoliques. Les paroles du Sauveur étaient pour eux l'Évangile proprement dit, et, en disant que Matthieu, dont le livre consiste en dis-

1. Holtzmann, 477.

2. Jülicher, 259.

3. Les λόγια κυριακά sont proprement les « oracles du Seigneur ». Cf. Abbott, *EB*. II, 1810, n. 3.

cours bien plus qu'en récits, a écrit en hébreu « les sentences du Seigneur », on a voulu signifier simplement que l'apôtre, auteur du premier Évangile, avait composé dans sa langue maternelle son livre tout entier. Supposé que ce livre ne soit pas de Matthieu, qu'il soit une compilation faite d'après Marc et une autre source, l'assertion de Papias tombe comme renseignement traditionnel sur l'origine du premier Évangile. L'idée d'un recueil de sentences qui aurait été rédigé d'abord en hébreu ou en araméen par l'apôtre Matthieu, et qui, une fois traduit en grec, serait entré, avec des modifications plus ou moins importantes, dans la rédaction de l'Évangile, n'est qu'une hypothèse critique, avantageuse pour la solution du problème synoptique, mais qui ne devrait pas s'autoriser de Jean l'Ancien et de Papias. Elle peut néanmoins servir à expliquer comment l'on a pu recommander d'abord le premier Évangile du nom de Matthieu, puis parler de rédaction originale en hébreu, bien que l'attribution soit fictive, et que l'existence d'une première rédaction sémitique pour les discours du Christ ne soit pas autrement garantie[1].

Ainsi le premier témoignage explicite concernant deux Évangiles du canon a un caractère tendancieux et apologétique ; pris tel quel, on ne peut dire qu'il soit réellement historique et purement traditionnel. Il s'est formé en quelque sorte lui-même, dans le temps et le milieu où s'est déterminé le choix des Évangiles ecclésiastiques. Si Papias a écrit vers 140-150[2], il a pu entendre vers 110-120 les « anciens » qui étaient censés garder les traditions de Jean et des hommes apostoliques.

Hermas[3] paraît imiter les paraboles du Semeur, du Sénevé, de l'Ivraie,

1. Cf. Jülicher, 259-264. Qu'une certaine défaveur soit jetée sur les traductions grecques de Matthieu, au profit d'un autre évangile de tradition apostolique, inaltérée, c'est ce qui ne résulte pas nécessairement du texte. L'hébreu appelle la traduction, et comme on ne pouvait désigner le traducteur, comme il existait peut-être des recensions plus ou moins différentes l'une de l'autre, on a pu parler des interprètes et de leurs divergences, sans autre préoccupation que de rendre compte des faits actuels, à moins encore, et plus probablement, que, l'apôtre Matthieu étant mort depuis longtemps, et l'évangile étant relativement récent, on n'ait voulu parler d'interprétations orales (cf. B. Weiss, 493 ; Zahn, II, 256-257 ; Stanton, 55. Papias, en effet, dit qu'on traduisait, non le livre, mais les sentences, et ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος convient mieux à la prédication orale ; on n'a guère pu affirmer ainsi la multiplication indéfinie des versions écrites), pour garantir l'authenticité du livre en indiquant les circonstances de sa conservation avant qu'il existât réellement en grec.

2. Harnack indique 145-160 ; Stanton, 140-150 ; Abbott, 115-130 ; Zahn, 125. Ces dernières dates ne peuvent convenir qu'au temps où Papias prenait ses informations. Cf. Harnack, I, 357.

3. La date du *Pasteur* est incertaine : Stanton, 110-125 ; Zahn, vers 100 ; Harnack, vers 140 (mais en admettant que certaines parties peuvent remonter jusqu'à 115-120) ; cette dernière date est plus communément admise.

des Vignerons, du Figuier, des Mines; il s'inspire des paroles du Christ sur les enfants, sur le divorce, sur le riche; il présente çà et là des réminiscences du langage évangélique[1]. Marc et Matthieu devaient lui être familiers. Les traces de Luc sont beaucoup moins sensibles. Vu le caractère du livre, on n'a pas à s'étonner de n'y trouver aucune citation expresse.

Des citations se rencontrent dans l'ancienne homélie dite seconde Épître de Clément; mais ces citations ne viennent pas toutes de sources canoniques, et l'auteur allègue le tout comme Évangile ou comme Écriture, ou même comme parole de Dieu. Son témoignage n'en est pas moins significatif et instructif pour ce qui est de l'usage chrétien vers 130-150[2].

1. *Vis.* III, 6, 5. οὗτοί εἰσιν ἔχοντες μὲν πίστιν, ἔχοντες δὲ καὶ πλοῦτον τοῦ αἰῶνος τούτου· ὅταν γένηται θλῖψις,.... ἀπαρνοῦνται τὸν κύριον αὐτῶν. *Sim.* IX, 20, 1. οἱ μὲν τρίβολοί εἰσιν οἱ πλούσιοι, αἱ δὲ ἄκανθαι οἱ ἐν ταῖς πραγματείαις ταῖς ποικίλαις ἐμπεφυρμένοι.... 2.... ἀποπλανῶνται πνιγόμενοι ὑπὸ τῶν πράξεων αὐτῶν. 21. 1.... τὰ δὲ πρὸς ταῖς ῥίζαις ξηρά, τινὲς δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ ἡλίου ξηραινόμεναι.... 3. ὥσπερ γὰρ αὐτῶν αἱ βοτάναι ἥλιον ἰδοῦσαι ἐξηράνθησαν.... Cf. Mc. IV, 6-7, 18-19; Mt. XIII, 6-7, 21-22. *Sim.* VIII, 3, 2. τὸ δένδρον τοῦτο τὸ μέγα τὸ σκεπάζον πεδία.... νόμος θεοῦ ἐστίν.... οἱ δὲ ὑπὸ τὴν σκέπην λαοὶ ὄντες.... Cf. Mt. XIII, 31-32; Mc. IV, 30-32 (Lc. XIII, 19). *Sim.* V, 5, 1. ἐπιλύσω σοι τὴν παραβολὴν τοῦ ἀγροῦ.... 2. ὁ ἀγρὸς ὁ κόσμος οὗτός ἐστιν. Cf. Mt. XIII, 36, 38. *Sim.* V, 2, 2. εἶχέ τις ἀγρὸν καὶ δούλους πολλοὺς καὶ μέρος τι τοῦ αγροῦ ἐφύτευσεν ἀμπελῶνα· καὶ ἐκλεξάμενος δοῦλόν τινα πιστόν.....· λάβε τὸν ἀμπελῶνα τοῦτον, ὃν ἐφύτευσα καὶ χαράκωσον αὐτόν, ἕως ἔρχομαι.... ἐξῆλθε δὲ ὁ δεσπότης τοῦ δούλου εἰς τὴν ἀποδημίαν... 4... ἔσκαψε τὸν ἀμπελῶνα.... 6. προσκαλεσάμενος οὖν τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν ἀγαπητόν, ὃν εἶχε κληρονόμον. Cf. Mc. XII, 1, 5-7; Mt. XXI, 33. 38; Lc. XX, 9, 13-14; XIII, 6, 8; XIX, 13, 17. *Sim.* IX, 29, 1. ὡς νήπια βρέφη εἰσίν, οἷς οὐδεμία κακία ἀναβαίνει ἐπὶ τὴν καρδίαν.... 2. οἱ τοιοῦτοι οὖν ἀδιστάκτως κατοικήσουσιν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.... 3.... πάντα γὰρ τὰ βρέφη ἔνδοξά ἐστι παρὰ τῷ θεῷ καὶ πρῶτα παρ' αὐτῷ. Cf. Mc. X, 14; Mt. XVIII, 3, 10. *Mand.* IV, 1, 5. ἐὰν δὲ.... μὴ μετανοήσῃ ἡ γυνή, ἀλλ' ἐπιμένῃ τῇ πορνείᾳ αὐτῆς..... 6.... ἀπολυσάτω... αὐτὴν καὶ ὁ ἀνὴρ ἐφ' ἑαυτῷ μενέτω· ἐὰν δὲ ἀπολύσας τὴν γυναῖκα ἑτέραν γαμήσῃ, καὶ αὐτὸς μοιχᾶται. Cf. Mc. X, 11; Mt. V, 32; XIX, 9; Lc. XVI, 18. *Sim.* IX, 20, 2. οἱ δὲ πλούσιοι... δυσκόλως εἰσελεύσονται εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. 3. ὥσπερ γὰρ ἐν τριβόλοις γυμνοῖς ποσὶ περιπατεῖν δύσκολόν ἐστιν, οὕτω καὶ τοῖς τοιούτοις δύσκολόν ἐστιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν. Cf. Mc. X, 23-24. *Mand.* XII, 4, 4. οἱ δὲ ἐπὶ τοῖς χείλεσιν ἔχοντες τὸν κύριον, τὴν δὲ καρδίαν αὐτῶν πεπωρωμένην καὶ μακρὰν ὄντες ἀπὸ τοῦ κυρίου. Cf. Mc. VI, 52; VII, 6; VIII, 17. *Sim.* VIII, 2, 9. λαβόντα τὰ ῥαβδία ταῦτα ἰκμάδα. Cf. Lc. VIII, 6. *Sim.* IX, 25, 1. ἐκ δὲ τοῦ ὄρους τοῦ ὀγδόου, οὗ ἦσαν αἱ πολλαὶ πηγαὶ καὶ πᾶσα ἡ κτίσις τοῦ κυρίου ἐποτίζετο ἐκ τῶν πηγῶν, οἱ πιστεύσαντες τοιοῦτοί εἰσιν. 2. ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες εἰς ὅλον τὸν κόσμον καὶ οἱ διδάξαντες σεμνῶς καὶ ἁγνῶς τὸν λόγον τοῦ κυρίου..., ἀλλὰ πάντοτε ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ πορευθέντες, καθὼς καὶ παρέλαβον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Cf. Mt. XXVIII, 19-20; Mc. XVI, 15, 20; Act. II, 4 (Jn. XX, 22). Le rapport avec la finale de Marc est assez frappant et ne doit pas être fortuit.

2. Stanton, vers 140; Harnack, vers 170; Zahn, avant 130.

Plusieurs paroles évangéliques ont dû être empruntées à Matthieu ou à Luc [1]. Il pourrait y avoir doute pour quelques-unes, dont le texte s'écarte plus ou moins de nos Évangiles, et qui sont peut-être empruntées à la source ou aux sources apocryphes où l'auteur a certainement puisé. Voici un passage que l'on sait avoir existé dans l'Évangile des Égyptiens [2] : « Le Seigneur, interrogé par quelqu'un sur le temps où viendrait son règne, dit : Quand deux seront un, et ce qui est dehors comme ce qui est dedans, et le mâle avec la femelle, n'étant ni mâle ni femelle... Quand vous ferez cela, dit-il, le royaume de mon Père viendra. » Ce doit être d'un document analogue, sinon du même, que provient la parole suivante [3] : « Le Seigneur dit : « Vous serez comme des agneaux au milieu des loups » ; et Pierre lui répondit : « Qu'arrivera-t-il si les loups dévorent les agneaux ? » Jésus dit à Pierre : « Après leur mort, les agneaux n'ont plus à craindre les loups. Ne craignez donc pas ceux qui vous tuent et

1. II *Clém.* 2, 4. καὶ ἑτέρα δὲ γραφὴ λέγει, ὅτι οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλούς. Cf. Mc. II, 17 ; Mt. IX, 13 (Lc. V, 32). 3, 2. λέγει δὲ καὶ αὐτός (Χριστός)· τὸν ὁμολογήσαντά με ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων, ὁμολογήσω αὐτὸν ἐνώπιον τοῦ πατρός μου. Cf. Mt. X, 32 (Lc. XII, 8). 4, 2. λέγει γάρ· οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι· κύριε κύριε, σωθήσεται, ἀλλ' ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην. Cf. Mt. VII, 21 (VI, 1). 6, 1. λέγει δὲ ὁ κύριος· οὐδεὶς οἰκέτης δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν. ἐὰν ἡμεῖς θέλωμεν καὶ θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ, ἀσύμφορον ἡμῖν ἐστίν. 2. τί γὰρ τὸ ὄφελος, ἐάν τις τὸν κόσμον ὅλον κερδήσῃ, τὴν δὲ ψυχὴν ζημιωθῇ. Cf. Lc. XVI, 13 (Mt. VI, 24) ; Mt. XVI, 26 (Mc. VIII, 36 ; Lc. IX, 25). 9, 11. καὶ γὰρ εἶπεν ὁ κύριος· ἀδελφοί μου οὗτοί εἰσιν οἱ ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου. Cf. Lc. VIII, 21 ; Mt. XII, 50 (Mc. III, 35). 13, 4. λέγει ὁ θεός· οὐ χάρις ὑμῖν, εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, ἀλλὰ χάρις ὑμῖν, εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς καὶ τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς. Cf. Lc. VI, 32, 35 (Mt. V, 44, 46).

2. II *Clém.* 12, 2. ἐπερωτηθεὶς γὰρ αὐτὸς ὁ κύριος ὑπό τινος, πότε ἥξει αὐτοῦ ἡ βασιλεία, εἶπεν· ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω, καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ.... 6. ταῦτα ὑμῖν ποιούντων, φησίν, ἐλεύσεται ἡ βασιλεία τοῦ πατρός μου. Passage cité par Clément d'Alexandrie comme appartenant à l'Évangile des Égyptiens. Harnack, I, 615, reconstitue le contexte d'après divers passages de Clément : τῇ Σαλώμῃ πυνθανομένῃ (cf. Mt. XX, 20), μέχρι πότε θάνατος ἰσχύσει, εἶπεν ὁ κύριος· μέχρις ἂν ὑμεῖς αἱ γυναῖκες τίκτετε. ἦλθον γὰρ καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας. καὶ ἡ Σαλώμη ἔφη αὐτῷ· καλῶς οὖν ἐποίησα μὴ τεκοῦσα ; ὁ δὲ κύριος ἠμείψατο λέγων· πᾶσαν φάγε βοτάνην, τὴν δὲ πικρίαν ἔχουσαν μὴ φάγῃς. πυνθανομένης δὲ τῆς Σαλώμης, πότε γνωσθήσεται τὰ περὶ ὧν ἤρετο, ἔφη ὁ κύριος· ὅταν οὖν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε, καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ.

3. II *Clém.* 5, 2. λέγει γὰρ ὁ κύριος· ἔσεσθε ὡς ἀρνία ἐν μέσῳ λύκων (cf. Lc. X, 3 ; Mt. X, 16). 3. ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος αὐτῷ λέγει· ἐὰν οὖν διασπαράξωσιν οἱ λύκοι τὰ ἀρνία ; 4. εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ Πέτρῳ· μὴ φοβείσθωσαν τὰ ἀρνία τοὺς λύκους μετὰ τὸ ἀποθανεῖν αὐτά· καὶ ὑμεῖς μὴ φοβεῖσθε τοὺς ἀποκτέννοντας ὑμᾶς καὶ μηδὲν ὑμῖν δυναμένους ποιεῖν, ἀλλὰ φοβεῖσθε τὸν μετὰ τὸ ἀποθανεῖν ὑμᾶς ἔχοντα ἐξουσίαν ψυχῆς καὶ σώματος τοῦ βαλεῖν εἰς γέενναν πυρός (cf. Mt. X, 28 ; Lc. XII, 4).

après cela ne peuvent plus rien faire ; mais craignez celui qui, après votre mort, a pouvoir sur l'âme et sur le corps pour les jeter au feu de la géhenne. » De même [1] : « Le Seigneur dit : Quand même vous seriez avec moi, réunis dans mon sein, si vous n'accomplissez pas mes préceptes, je vous rejetterai et je vous dirai : Éloignez-vous de moi, je ne sais d'où vous êtes, artisans d'iniquité. » De même encore [2] : « Le Seigneur dit dans l'Évangile : Si vous n'observez le petit, qui vous donnera le grand ? Car je vous dis que celui (qui est) fidèle en très petit est fidèle aussi en beaucoup. » L'auteur de ces citations attribue à l'Évangile une autorité ; mais il le prend partout où il le trouve, sans préférence pour tel ou tel écrit évangélique. On peut regretter que la provenance de cette homélie ne soit pas mieux connue. Les critiques se partagent entre Rome [3] et Corinthe [4] : pourquoi n'ont-ils pas songé plutôt à Alexandrie [5] ?

L'apologiste Aristide [6], résumant l'histoire du Christ, « Fils de Dieu descendu du ciel en esprit saint pour prendre chair dans une vierge juive » [7], renvoie son lecteur à l'Évangile qui se prêche depuis quelque temps, et l'invite à le lire [8] ; il attribue aux Juifs la mort de Jésus, parle de la résurrection « après trois jours », et semble faire coïncider l'ascension avec la résurrection [9] ; il renvoie l'empereur aux « livres » des chrétiens [10], mais on ne saurait dire de quels livres évangéliques lui-même

1. II *Clém.* 4, 5. εἶπεν ὁ κύριος· ἐὰν ἦτε μετ' ἐμοῦ συνηγμένοι ἐν τῷ κόλπῳ μου καὶ μὴ ποιῆτε τὰς ἐντολάς μου, ἀποβαλῶ ὑμᾶς καὶ ἐρῶ ὑμῖν· ὑπάγετε ἀπ' ἐμοῦ, οὐκ οἶδα ὑμᾶς, πόθεν ἔστε, ἐργάται ἀνομίας (cf. Lc. XIII, 27 ; Mt. VII, 23 ; XVIII, 20).

2. II *Clém.* 8, 5. λέγει γὰρ ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ· εἰ τὸ μικρὸν οὐκ ἐτηρήσατε, τὸ μέγα τίς ὑμῖν δώσει ; λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστιν (cf. Lc. XVI, 12, 10). Cf. Irénée, *Haer.* II, 34. « Et ideo Dominus dicebat ingratis existentibus in eum : Si in modico fideles non fuistis, quod magnum est quis dabit vobis ? »

3. Harnack attribue cette homélie au pape Soter, qui l'aurait envoyée à Corinthe. Rien dans le document n'appuie sa conjecture. Cf. Stanton, 59-63.

4. Zahn, Stanton.

5. L'emploi de l'Évangile des Égyptiens, le rapport avec Clément et les gnostiques qui ont usé de cet apocryphe, certaine phraséologie gnosticisante (notamment dans le c. 14) s'expliqueraient ainsi très facilement.

6. Stanton maintient la date d'Eusèbe, 125-126. Harnack et d'autres critiques, s'autorisant de ce que la version syriaque présente, après l'adresse à Adrien, une autre adresse à Antonin, renvoient l'œuvre d'Aristide entre 138-161.

7. *Apol.* 2, 6 ; trad. Seeberg (Zahn, *Forschungen zur Gesch. des neut. Kanons*, V), 329.

8. *Apol.* 2, 7. Cf. Seeberg, 331-332.

9. *Apol.* 2, 8. Seeberg, 333-334.

10. *Apol.* 2, 7, *supr. cit.*; 16, 3 ; 17, 1.

s'est servi. La loi chrétienne est pour lui une règle de vie qu'on observe en vue de la résurrection [1].

On sait que l'hérétique Marcion [2] n'avait donné à sa secte qu'un seul évangile, qui était « l'Évangile » [3]. Les auteurs anciens qui ont parlé de ce livre s'accordent à le représenter comme une édition mutilée de Luc [4]. Le bien fondé de cette opinion n'est plus guère contesté aujourd'hui. C'est par le principe dogmatique de son hérésie que Marcion a été dirigé dans le choix et le traitement de son texte évangélique. Mais le reproche que les Pères orthodoxes lui font d'avoir sacrifié trois parties sur quatre de la collection traditionnelle est au moins exagéré [5]. Avec l'idée qu'on avait encore de l'Évangile vers 140-150, Marcion n'était guère plus hardi en prenant un seul livre parmi ceux qui avaient cours dans l'Église, que Tatien ne le fut vingt ou trente ans plus tard en fondant en un seul les quatre livres que l'Église avait retenus. En tout cas, la conduite de Marcion ne semble pas avoir été sans influence sur l'attitude de l'Église à l'égard de la littérature évangélique. Les gnostiques avaient leurs évangiles, qu'ils exploitaient dans l'intérêt de leurs doctrines ; l'Église dut avoir les siens qu'elle utilisa pour la défense de sa tradition. Ceux qu'elle employait de préférence grandirent en autorité, parce qu'elle voulut les garder ; ceux qui n'étaient pas entrés dans l'usage commun, et dont les hérétiques abusaient, perdirent tout crédit quand elle eut pris le parti de les rejeter. Marcion est comme une date dans l'histoire du canon du Nouveau Testament. Avant lui, les contours du recueil étaient flottants, et, en ce qui concerne les Évangiles, l'idée de quatre livres, seuls et pareillement autorisés, n'était pas consacrée dans la tradition chrétienne, le témoignage évangélique n'était pas exclusivement rattaché à quatre noms d'apôtres ou de personnages apostoliques. Après lui l'Évangile quadriforme s'affirme, et tout ce qui est en dehors devient

1. *Apol.* 15-16. L'ouvrage n'étant conservé intégralement que dans les versions orientales, on ne saurait fixer les rapports textuels qui existaient certainement avec les Synoptiques.

2. Vers 144-154 (Harnack, I, 310).

3. Cf. *supr.* p. 4, n. 6.

4. Irénée, *Haer.* I, 27, 2. Et super haec, id quod est evangelium secundum Lucam circumcidens, et omnia quae sunt de generatione Domini conscripta auferens, et de doctrina sermonum Domini multa auferens, in quibus manifestissime conditorem hujus universitatis suum Patrem confitens Dominus conscriptus est ; semetipsum esse veraciorem quam sunt hi qui evangelium tradiderunt apostoli, suasit discipulis suis, non evangelium sed particulam evangelii tradens eis. » Tertullien, *Marc.* IV, 2. Ex iis commentatoribus quos habemus, Lucam videtur Marcion elegisse, quem caederet.

5. Cf. *QÉ.* 16-17.

apocryphe. Mais, si l'Église a conservé ces quatre Évangiles, ce n'est pas pour avoir mieux su que Marcion comment ils avaient été écrits ; c'est parce qu'elle les avait et qu'elle s'y retrouvait [1].

Le témoignage de Justin a donné lieu à beaucoup de discussions. La date de ses œuvres et même celle de sa mort ne peuvent être déterminées avec précision. Sa carrière littéraire s'est déroulée entre les années 140 et 165 environ [2]. Il parle à diverses reprises des écrits évangéliques, désignés par lui, peut-être à l'intention de ses lecteurs non chrétiens, sous le titre de « Mémoires des apôtres [3] », et il nomme même « les Évangiles [4] » ; il les connaît comme livres ecclésiastiques, lus dans l'assemblée chrétienne avec les prophètes anciens, mais il n'indique aucun nom

1. Les données concernant l'usage que Basilide (vers 130-135) et Valentin (vers 135-160) ont fait des Évangiles manquent de précision ou de solidité. D'après les *Acta Archelai*, 55, le treizième livre des *Exegetica* de Basilide commençait par une explication de la parabole du Riche (Lc. xvi, 19-31). Tertullien, *Praescr.* 38, ne reproche à Valentin que des licences d'exégèse : « Neque enim si Valentinus integro instrumento uti videtur, non callidiore ingenio quam Marcion manus intulit veritati. Marcion enim exserte et palam machaera non stylo usus est ; quoniam ad materiam suam caedem Scripturarum confecit. Valentinus autem pepercit ; quoniam non ad materiam Scripturas, sed materiam ad Scripturas excogitavit : et tamen plus abstulit et plus adjecit, auferens proprietates singulorum quoque verborum, et adjiciens dispositiones non comparentium rerum. » Cf. Irénée, *Haer.* I, 3, 6.

2. Dates de Harnack : Justin commence à enseigner en 141-142 ; peu après 150, Apologie ; entre 155 et 160, Dialogue avec Tryphon ; martyre entre 163 et 167, peut-être en 165. Stanton : Apologie, vers 145-146 ; Dialogue, avant 161 ; martyre, un peu après. Abbott (après Lightfoot) met les écrits de Justin entre 145 et 149. Cf. Harnack, I, 274-284.

3. *Apol.* I, 33 (à propos de l'annonciation et de la conception virginale). ὡς οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξαν, οἷς ἐπιστεύσαμεν, ἐπειδὴ καὶ διὰ Ἡσαΐου τοῦ προδεδηλομένου τὸ προφητικὸν πνεῦμα τοῦτο γενησόμενον (var. τοῦτον γεννησόμενον) ὡς προεμηνύομεν, ἔφη. 67. καὶ τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται, καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται, μέχρις ἐγχωρεῖ. *Dial.* 88. ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ τούτου τοῦ Χριστοῦ ἡμῶν. 100. υἱὸν θεοῦ γεγραμμένον αὐτὸν ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ ἔχοντες καὶ υἱὸν αὐτὸν λέγοντες. Nombreux passages *ap.* Zahn, *Geschichte des neut. Kanons* (*GK.*), I, 469-470.

4. *Apol.* I, 66. οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς (il s'agit de la cène eucharistique). C'est le seul endroit où Justin emploie le mot « évangile » au pluriel, et l'on a pu soupçonner que l'explication ἃ κ. εὐαγγέλια était interpolée ; mais l'hypothèse est gratuite, attendu que ces sortes d'explications sont dans les habitudes de Justin (voir, par ex., *Apol.* I, 66. καὶ ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν

d'auteur. Le caractère de ses citations fait qu'elles ne suppléent pas autant qu'on le souhaiterait à l'insuffisance de ses assertions générales. On a pu soutenir que Justin avait employé, avec les Synoptiques ou même avec nos quatre Évangiles, l'Évangile des Hébreux, ou l'Évangile de Pierre [1], ou un Évangile absolument perdu, antérieur aux Synoptiques [2], ou bien encore une harmonie des Synoptiques [3] analogue à celle de Tatien, ou un proto-Matthieu et un proto-Luc [4]. Il paraît du moins certain que tout ne vient pas de nos Évangiles, que nulle distinction n'est faite entre les sources évangéliques, et que ces sources, tant pour ce qui regarde l'enseignement que pour ce qui regarde les faits de l'Évangile, sont dans le courant de la tradition synoptique [5].

Justin entend par « Mémoires des apôtres » les souvenirs écrits que les apôtres ont laissés touchant la vie et l'enseignement de Jésus-Christ, comme Xénophon a écrit des mémoires sur Socrate [6]. Il observe cependant que ces mémoires ont été rédigés par les apôtres ou par leurs disciples [7]. Interprétée à la rigueur, cette façon de parler permettrait de supposer que Justin connaissait deux évangiles au moins, qui avaient été écrits par des apôtres, et deux par des disciples des apôtres ; d'où il serait aisé d'inférer que son recueil évangélique était précisément le canon des quatre Évangiles tel que le connaît Irénée [8]. Mais l'assertion n'a pas la

εὐχαριστία ; autres exemples dans Zahn *GK.* I, 467), et l'on n'a pas lieu de s'étonner qu'il fasse connaître une fois le nom chrétien des livres qu'il cite ordinairement aux païens sous une désignation propre à donner quelque idée de leur origine et de leur contenu. Ailleurs Justin emploie le mot au singulier, par ex. *Dial.* 100. καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ δὲ γέγραπται εἰπών (ὁ Χριστός ; et Tryphon lui-même est censé dire, 10. ὑμῶν δὲ καὶ τὰ ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ παραγγέλματα, κτλ.

1. Hilgenfeld, Credner,

2. Bousset, *Die Evangeliencitate Justins* (1891).

3. M. von Engelhardt, *Das Christenthum Justins* (ap. Zahn, *GK.* I, 536).

4. Paul, *Die Abfassungszeit der syn. Ev.* (1887). D'après Renan, *Église chrétienne*, 385, l'Évangile de Justin « n'est précisément aucun des trois Synoptiques. C'était probablement l'Évangile des Hébreux dit « Évangile des douze Apôtres » ou « de Pierre », non sans analogie avec la *Genna Marias*, ou Protévangile de Jacques, et peut-être identique à l'Évangile des ébionites. »

5. Sur le rapport de Justin avec le quatrième Évangile, voir *QÉ.* 14-15.

6. Cf. *Apol.* II, 10-11, et voir Zahn, *GK.* I, 473-476.

7. *Dial.* 103, 22. ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι, [γέγραπται] ὅτι ἱδρὼς ὡσεὶ θρόμβοι (cf. Lc. xxii, 44) κατεχεῖτο αὐτοῦ εὐχομένου καὶ λέγοντος· παρελθέτω, εἰ δυνατόν, τὸ ποτήριον τοῦτο (cf. Mt. xxvi, 39). Il s'agit de montrer l'accomplissement de Ps. xxii, 14.

8. Voir, par ex., Zahn, *GK.* I, 476-481.

précision qu'il faudrait pour justifier de tels arguments, et les « mémoires » ne semblent pas être, dans la pensée de Justin, une collection traditionnellement fixe, comme celle des livres prophétiques de l'Ancien Testament ; Justin ne les met pas comme Écritures sur le même pied que les prophéties ; il les autorise plutôt au moyen de celles-ci, et ce sont les paroles du Christ, non les relations évangéliques, qui ont par elles-mêmes une autorité irréfragable [1]. L'indication concernant les auteurs des « Mémoires » montre seulement qu'un intérêt s'attachait désormais à cette question d'origine : rien ne prouve que Justin ait en vue deux catégories déterminées, avec deux écrits seulement dans chaque catégorie. Il lui arrive de citer en un endroit les « mémoires » de Pierre [2], et sans doute il n'est pas plus légitime de reconnaître sous cette désignation l'Évangile de Marc, que de classer l'Évangile de Jean avec celui de Matthieu parmi les « mémoires des apôtres ». Tous les évangiles se recommandent de la tradition apostolique, et de là vient le titre que Justin emploie ordinairement ; mais il n'ignore pas que la rédaction de plusieurs ne remonte pas jusqu'aux apôtres, et c'est pourquoi il lui arrive de faire la remarque où l'on a voulu trouver la description du canon évangélique.

Le mélange des matériaux traditionnels dans les citations ne permet guère de tracer nettement trois catégories de provenance, pour ce qui serait emprunté aux mémoires apostoliques et serait garanti comme appartenant aux évangiles de l'Église ; pour ce qui procéderait d'écrits apocryphes que l'auteur distinguerait des « mémoires », au moins dans sa pensée ; enfin pour ce qui serait imputable à l'auteur lui-même, complétant et commentant librement ses sources. Justin parle de la conception virginale conformément à Matthieu, mais avec mélange de Luc [3] ; il parle

1. Cf. Holtzmann, 99.

2. *Dial.* 106. καὶ τὸ εἰπεῖν μετωνομακέναι αὐτὸν Πέτρον, ἕνα τῶν ἀποστόλων καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ Justin n'appelant jamais les évangiles « mémoires du Christ », mais « mémoires des apôtres », le pronom doit se rapporter à Pierre, non au Christ ; cf. Zahn, *GK.* I, 511 γεγενημένον καὶ τοῦτο μετὰ τοῦ καὶ ἄλλους δύο ἀδελφούς, υἱοὺς Ζεβεδαίου ὄντας, μετωνομακέναι ὀνόματι τοῦ βοανεργές, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς (cf. Mc. iii, 16-17), σημαντικὸν ἦν τοῦ αὐτὸν ἐκεῖνον εἶναι, δι' οὗ καὶ τὸ ἐπώνυμον Ἰακὼβ τῷ Ἰσραὴλ ἐπικληθέντι ἐδόθη. Cette réflexion vient en commentaire de Ps. xxii, 24.

3. *Dial.* 78. καὶ Ἰωσὴφ δὲ ὁ τὴν Μαρίαμ μεμνηστευμένος, βουληθεὶς πρότερον ἐκβαλεῖν τὴν μνηστὴν αὐτῷ Μαρίαμ, νομίζων ἐγκυμονεῖν αὐτὴν ἀπὸ συνουσίας ἀνδρός, τουτέστιν ἀπὸ πορνείας, δι' ὁράματος κεκέλευστο μὴ ἐκβαλεῖν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, εἰπόντος αὐτῷ τοῦ φανέντος ἀγγέλου, ὅτι ἐκ πνεύματος ἁγίου ὃ ἔχει κατὰ γαστρός ἐστι, φοβηθεὶς οὖν οὐκ ἐκβέβληκεν αὐτήν. Cf. Mt. i, 18-20. Ap. I, 33. καὶ πάλιν ὡς αὐτολεξεὶ διὰ παρθένου μὲν τεχθησόμενος διὰ τοῦ Ἠσαΐου προεφητεύθη, ἀκούσατε. ἐλέχθη δὲ οὕτως· ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱὸν καὶ ἐροῦσιν ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ· μεθ' ἡμῶν ὁ θεός (cf. Mt.

des mages et de la fuite en Égypte, mais il répète avec assurance que les mages venaient d'Arabie [1], et il n'a pas dû tirer de lui-même cette indication ; il suit Matthieu pour le récit de la tentation du Christ [2] ; il cite maintes paroles du Sauveur dans la forme que présente le premier Évangile [3] ; il a deux ânes pour l'entrée à Jérusalem [4] ; il parle de la calomnie des Juifs touchant le cadavre enlevé par les disciples, mais il sait aussi, ce qu'ignore Matthieu, que les Juifs ont envoyé des émissaires

I, 23). ἃ γὰρ ἦν ἄπιστα καὶ ἀδύνατα νομιζόμενα παρὰ τοῖς ἀνθρώποις (cf. Lc. I, 34, 37) γενήσεσθαι, ταῦτα ὁ θεὸς προεμήνυσε..... δύναμις θεοῦ ἐπελθοῦσα τῇ παρθένῳ ἐπεσκίασεν αὐτήν (cf. Lc. I, 35)....... καὶ ὁ ἀποσταλεὶς δὲ πρὸς αὐτὴν τὴν παρθένον κατ' ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ ἄγγελος θεοῦ εὐηγγελίσατο αὐτὴν εἰπών· ἰδοὺ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν (cf. Lc. I, 31-32, 35). αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν (cf. Mt. I, 21, et aussi *Prot. Jac.* XI, 3. κληθήσεται υἱὸς ὑψίστου, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν. αὐτὸς γὰρ σώσει κτλ., même combinaison de Luc et de Mathieu), ὡς οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος κτλ. *supr.* p. 33, n. 3)... τὸ πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον.... καὶ τοῦτο ἐλθὸν ἐπὶ τὴν παρθένον καὶ ἐπισκιάσαν οὐ διὰ συνουσίας ἀλλὰ διὰ δυνάμεως ἐγκύμονα κατέστησε (cf. Lc. I, 35 ; pour l'introduction du Verbe, voir *QÉ.* 15, 182).

1. ἀπὸ Ἀρραβίας (neuf fois, *Dial.* 77, 78, 88, etc.). Justin dit aussi, à quatre reprises (*Dial.* 77, 88, 102, 106) que les mages arrivèrent aussitôt après la naissance de Jésus, ἅμα τῷ γεννηθῆναι. D'ailleurs il rattache de même la tentation au baptême, *Dial.* 103. ἅμα τὸ ἀναβῆναι αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ.

2. *Dial.* 103, 19. ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν τῶν ἀποστόλων γέγραπται (ὁ διάβολος) προσελθὼν αὐτῷ καὶ πειράζων (cf. Mt. IV, 3) μέχρι τοῦ εἰπεῖν αὐτῷ· προσκύνησόν μοι, καὶ ἀποκρίνασθαι αὐτῷ τὸν Χριστόν· ὕπαγε ὀπίσω μου (rencontre avec les mss. DE pour lecture influencée par Mt. XVI, 23) σατανᾶ· κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις (cf. Mt. IV, 9-10). *Dial.* 125, 10. ἀποκρίνεται γὰρ αὐτῷ· γέγραπται· κύριον τὸν θεόν σου π. κ. α. μ. λ., καὶ ἡττημένος καὶ ἐληλεγμένος ἀπένευσε τότε ὁ διάβολος (cf. Mt. IV, 10-11).

3. Par exemple *Apol.* I, 16. ὃς δ'ἂν ὀργισθῇ, ἔνοχος ἔσται εἰς τὸ πῦρ (cf. Mt. V, 22). παντὶ δὲ ἀγγαρεύοντί σε μίλιον ἀκολούθησον δύο (cf. Mt. V, 41). λαμψάτω δὲ ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ἵνα βλέποντες θαυμάζωσι τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς (cf. Mt. V, 16). 15. ὃς ἂν ἐμβλέψῃ γυναικὶ πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτῆς, ἤδη ἐμοίχευσε τῇ καρδίᾳ παρὰ τῷ θεῷ (cf. Mt. V, 28). 16, 7. περὶ δὲ τοῦ μὴ ὀμνύναι ὅλως, τἀληθῆ δὲ λέγειν ἀεὶ οὕτως παρεκελεύσατο· μὴ ὀμόσητε ὅλως· ἔστω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὒ οὔ. τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ (cf. Mt. V, 34, 37). *Dial.* 51, citation textuelle (comme parole du Christ) de Mt. XI, 12, 14-15 ; de même, 49, 15, de Mt. XVII, 11-12. *Apol.* I, 15, 5. εἰσί τινες οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, εἰσὶ δὲ οἱ ἐγεννήθησαν εὐνοῦχοι, εἰσὶ δὲ οἱ εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν· πλὴν οὐ πάντες τοῦτο χωροῦσιν (cf. Mt. XIX, 11-12). *Dial.* 17, 17 ; 112, 9. τάφοι κεκονιαμένοι, ἔξωθεν φαινόμενοι ὡραῖοι, ἔσωθεν δὲ γέμοντες ὀστέων νεκρῶν (cf. Mt. XXIII, 27).

4. *Apol.* I, 35, 12 ; *Dial.* 53, 10, avec la citation de Zacharie (cf. Mt. XXI, 2-7).

pour la répandre partout [1]; chose curieuse, il parle du baptême au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit comme d'une institution apostolique [2], et il ne semble pas connaître l'instruction spéciale qui se lit maintenant dans le discours de Jésus ressuscité [3]; il a soin cependant de rapporter au Sauveur l'institution de l'eucharistie, mais là il dépend de Luc. C'est du troisième Évangile qu'il paraît tenir ce qu'il sait touchant la naissance de Jean-Baptiste [4], l'annonciation du Christ [5], le recensement de Quirinius [6], la circoncision [7], les progrès [8], la prédication de Jésus à

1. *Dial.* 108. οὐ μόνον οὐ μετενοήσατε μαθόντες αὐτὸν ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν, ἀλλ' ὡς προεῖπον (17, 4-8), ἄνδρας χειροτονήσαντες ἐκλεκτοὺς εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἐπέμψατε (cf. Mt. xxviii, 15), κηρύσσοντας ὅτι αἵρεσίς τις ἄθεος καὶ ἄνομος ἐγήγερται ἀπὸ Ἰησοῦ τινὸς Γαλιλαίου πλάνου, ὃν σταυρωσάντων ἡμῶν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κλέψαντες αὐτὸν ἀπὸ τοῦ μνήματος νυκτός, ὁπόθεν κατετέθη ἀφηλωθεὶς ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, πλανῶσι τοὺς ἀνθρώπους λέγοντες ἐγηγέρθαι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν (cf. Mt. xxvii, 63-64; xxviii, 13) καὶ εἰς οὐρανὸν ἀνεληλυθέναι (cf. Act. i. 10-11; Mc. xvi, 19). Le détail ἀφηλωθείς, et le mot μνῆμα constituent un rapport avec l'Év. de Pierre (vv. 21, 44).

2. *Dial.* 61, 68. καὶ λόγον δὲ εἰς τοῦτο παρὰ τῶν ἀποστόλων ἐμάθομεν τοῦτον. Cf. Zahn, *GK.* I, 495. Rapport possible avec la *Didaché* (*supr.* p. 18, n. 2).

3. Mt. xxviii, 19.

4. *Dial.* 84, 11 (après mention des femmes stériles de l'Ancien Testament, Sara et Hanna). καὶ Ἐλισάβετ ἡ τὸν βαπτιστὴν Ἰωάννην τεκοῦσα καὶ ἄλλαι τινὲς ὁμοίως, ὥστε οὐχ ὑπολαμβάνειν δεῖ ὑμᾶς πάντα δύνασθαι τὸν θεὸν ὅσα βούλεται (cf. Lc. i, 36). 49, 9. Χριστός, οὗ καὶ τῆς πρώτης φανερώσεως προῆλθε τὸ ἐν Ἡλίᾳ γενόμενον πνεῦμα τοῦ θεοῦ ἐν Ἰωάννῃ (cf. Lc. i, 17).

5. *Apol.* I, 33, *supr. cit.* p. 35, n. 3. *Dial.* 100, 18. πίστιν δὲ καὶ χαρὰν λαβοῦσα Μαρία ἡ παρθένος, εὐαγγελιζομένου αὐτῇ Γαβριὴλ ἀγγέλου, ὅτι πνεῦμα κυρίου ἐπ' αὐτὴν ἐπελεύσεται καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει αὐτήν, διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἐξ αὐτῆς ἅγιόν ἐστιν, υἱὸς θεοῦ, ἀπεκρίνατο· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου (cf. Lc. i, 26, 35, 38). Zahn, *GK.* I, 499, n. 2, compare *Prot. Jac.* xi, 2. καὶ ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου ἔστη ἐνώπιον αὐτῆς λέγων· μὴ φοβοῦ, Μαριάμ· εὗρες γὰρ χάριν ἐνώπιον τοῦ πάντων δεσπότου καὶ συλλήψῃ ἐκ λόγου αὐτοῦ..... 3.... δύναμις γὰρ κυρίου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἐκ σοῦ ἅγιον κληθήσεται υἱὸς ὑψίστου. La conception ἐκ λόγου, de quelque façon qu'on l'entende, constitue seule un rapport avec Justin (cf. *supr.* p. 35, n. 3). On lit dans le même apocryphe, xii, 2. χαρὰν δὲ λαβοῦσα Μαριὰμ ἀπῄει πρὸς Ἐλισάβετ, formule identique à celle de Justin au début de la citation ci-dessus.

6. *Dial.* 78, 10. ἀπογραφῆς οὔσης ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ τότε πρώτης ἐπὶ Κυρηνίου ἀνεληλύθει ἀπὸ Ναζαρέτ, ἔνθα ᾤκει, εἰς Βεθλεέμ, ὅθεν ἦν, ἀπογράψασθαι· ἀπὸ γὰρ τῆς κατοικούσης τὴν γῆν ἐκείνην φυλῆς Ἰούδα τὸ γένος ἦν (cf. Lc. ii, 1-4). *Apol.* I, 34. κώμη δέ τίς ἐστιν ἐν τῇ χώρᾳ Ἰουδαίων ἀπέχουσα σταδίους τριάκοντα πέντε Ἱεροσολύμων, ἐν ᾗ ἐγεννήθη Ἰησοῦς Χριστός, ὡς καὶ μαθεῖν δύνασθε ἐκ τῶν ἀπογραφῶν τῶν γενομένων ἐπὶ Κυρηνίου τοῦ ὑμετέρου ἐν Ἰουδαίᾳ πρώτου γενομένου ἐπιτρόπου. Justin confond ici la qualité de légat de Syrie avec celle de procurateur de Judée (cf. Lc. iii, 1); mais il n'en dépend pas moins de Luc pour ce qu'il dit de Quirinius.

7. *Dial.* 67, 11.

8. *Dial.* 88, 5. αὐξάνων κατὰ τὸ κοινὸν τῶν ἄλλων ἁπάντων ἀνθρώπων (cf. Lc. ii, 40, 52).

l'âge de trente ans, au temps de Tibère et de Ponce Pilate [1], mais il sait aussi que Jésus est né dans une grotte [2], ce qu'il n'a pas inventé, bien qu'il n'ait pu le trouver dans Luc, et il affirme que Quirinius fut le premier procurateur de Judée, il renvoie même ses lecteurs aux actes du recensement [3], ce qui démontre plutôt son zèle d'apologiste que l'étendue de son information ; il raconte le baptême en mêlant à ce qu'on trouve dans Matthieu et dans Luc un trait inconnu aux évangiles du canon, le feu qui apparaît sur le Jourdain au moment où Jésus sort de l'eau [4] ; il paraît connaître les deux généalogies du Christ, mais il ajoute que Marie

1. *Dial.* 88, 5. καὶ τριάκοντα ἔτη ἢ πλείονα ἢ καὶ ἐλάσσονα μείνας, μέχρις οὗ προελήλυθεν Ἰωάννης (cf. Lc. III, 23). *Apol.* I, 13, 6. ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου τοῦ γενομένου ἐν Ἰουδαίᾳ ἐπὶ χρόνοις Τιβερίου Καίσαρος ἐπιτρόπου (cf. Lc. III, 1).

2. *Dial.* 78. γεννηθέντος δὲ τότε τοῦ παιδίου ἐν Βεθλεέμ, ἐπειδὴ Ἰωσὴφ οὐκ εἶχεν ἐν τῇ κώμῃ ἐκείνῃ ποῦ καταλῦσαι, ἐν σπηλαίῳ τινὶ σύνεγγυς τῆς κώμης κατέλυσε, καὶ τότε αὐτῶν ὄντων ἐκεῖ ἐτετόκει ἡ Μαρία τὸν Χριστὸν καὶ ἐν φάτνῃ (cf. Lc. II, 7) αὐτὸν ἐτεθείκει, ὅπου ἐλθόντες οἱ ἀπὸ Ἀρραβίας μάγοι (cf. *supr.* p. 36, n. 1) εὗρον αὐτόν. Justin en appelle à Is. XXXIII, 16 (LXX). οὗτος οἰκήσει ἐν ὑψηλῷ σπηλαίῳ πέτρας ἰσχυρᾶς. Zahn, *GK.* I, 501, croit la tradition de la grotte antérieure à l'application du texte prophétique (Justin, *Dial.* 70, rattache au même objet Dan. II, 34) ; mais il peut être téméraire de se prononcer en matière si incertaine ; si Justin a vu la caverne, ce qui est possible (cf. *supr.* p. 37, n. 6), il en résulte simplement que la tradition sur la grotte lui est antérieure, non qu'elle remonte beaucoup plus haut, ni qu'elle se fonde sur une base plus solide que l'interprétation messianique d'Is. XXXIII, 16. La caverne, sans la crèche, que Justin prend à Luc, et qui va bien avec l'étable dans le troisième Évangile, se trouve dans *Prot. Jac.* XVII. 3. καὶ ἦλθον (Joseph avec ses fils, et Marie sur l'âne) ἐν τῇ μέσῃ ὁδῷ, καὶ εἶπεν αὐτῷ Μαριάμ· κατάγαγέ με ἀπὸ τῆς ὄνου, ὅτι τὸ ἐν ἐμοὶ ἐπείγει με προελθεῖν. καὶ κατήγαγεν αὐτὴν ἀπὸ τῆς ὄνου, καὶ εἶπεν αὐτῇ· ποῦ σε ἀπάξω καὶ σκεπάσω σου τὴν ἀσχημοσύνην ; ὅτι ὁ τόπος ἔρημός ἐστιν. XVIII, 1. καὶ εὗρεν σπήλαιον ἐκεῖ καὶ εἰσήγαγεν αὐτήν. XXI, 3. (Après que les mages ont quitté Hérode), ἰδοὺ ὃν εἶδον ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ προῆγεν αὐτοὺς ἕως εἰσῆλθον εἰς τὸ σπήλαιον, καὶ ἔστη ἐπὶ τὴν κεφαλὴν τοῦ σπηλαίου. Il n'est fait mention de la «crèche des bœufs» que dans XXII, 2, quand Hérode fait tuer les enfants, comme si Marie mettait Jésus dans la crèche pour le cacher. La naissance du Christ dans la caverne semble être originairement indépendante de Matthieu, de Luc, des prophéties, et pourrait être un emprunt à la mythologie. Comparer la caverne de Mithra.

3. *Supr.* p. 37, n. 6.

4. *Dial.* 88, 8. κατελθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ καὶ πῦρ ἀνήφθη (ἀνῆφθαι ?) ἐν τῷ Ἰορδάνῃ, καὶ ἀναδύντος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὕδατος ὡς περιστερὰν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐπιπτῆναι ἐπ' αὐτὸν (cf. Mt. III, 16 ; Mc. I, 10 ; Lc. III, 22) ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ τούτου τοῦ Χριστοῦ ἡμῶν. La construction de la phrase permet de dire que la descente de l'Esprit est prise dans les « mémoires des apôtres », mais non le feu sur le Jourdain. On peut douter cependant que Justin ait voulu faire cette distinction. Zahn, *GK.* I, 550, admet qu'Éphrem commente ce trait d'après le Diatessaron

était de la race de David [1]; quant aux paroles du Seigneur qu'il semble avoir prises de Luc, elles trahissent parfois l'influence de Matthieu [2], comme celles qu'il semble avoir prises dans Matthieu accusent parfois

de Tatien. On lit dans le ms. lat. *a* (et dans le ms. *g*[1], avec quelques variantes), après Mt. iii, 15 : « Et cum baptizaretur, lumen ingens circumfulsit de aqua ita ut timerent omnes qui advenerant. » L'auteur du *De rebaptismate*, 17 (livre contemporain de S. Cyprien et conservé dans ses œuvres) dit qu'on lisait dans l'apocryphe *Praedicatio Pauli* « quum baptizaretur (Christus), ignem super aquam esse visum ». On lisait de même dans l'Évangile des ébionites (Épiphane, *Haer.* 30, 13), après le baptême, la descente de la colombe et la voix céleste : καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα. A la place où Justin et les deux mss. lat. rapportent ce trait, il paraît combler une lacune dans le récit de Matthieu. Justin a dû le trouver déjà dans quelque document évangélique, et il le rattache à la tradition des apôtres. Pour ce qui est de l'origine, on peut en dire la même chose que de la caverne de la nativité. *Dial.* 88, 14. οἱ ἄνθρωποι ὑπελάμβανον αὐτὸν εἶναι τὸν Χριστόν (cf. Lc. iii, 15), πρὸς οὓς καὶ ἐβόα· οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός, ἀλλὰ φωνὴ βοῶντος (cf. Jn. i, 20, 23). ἥξει γὰρ ὁ ἰσχυρότερός μου (cf. Lc. iii, 16), οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι (cf. Mt. iii, 11). καὶ ἐλθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην καὶ νομιζομένου Ἰωσὴφ τοῦ τέκτονος υἱοῦ ὑπάρχειν κτλ. (cf. Lc. iii, 23; Mt. xiii, 55), 20. τὸ πνεῦμα οὖν τὸ ἅγιον καὶ διὰ τοὺς ἀνθρώπους, ὡς προέφην, ἐν εἴδει περιστερᾶς (cf. Lc. iii, 22) ἐπέπτη αὐτῷ, καὶ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν ἅμα ἐληλύθει, ἥτις καὶ διὰ Δαυῒδ λεγομένη, ὡς ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ λέγοντος, ὅπερ αὐτῷ ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἔμελλε λέγεσθαι· υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε· τότε γένεσιν αὐτοῦ λέγων γίνεσθαι τοῖς ἀνθρώποις, ἐξ ὅτου ἡ γνῶσις αὐτοῦ ἔμελλε γίνεσθαι. Même citation *Dial.* 103, 19, avant le récit de la tentation, qui est expressément rapporté aux « mémoires des apôtres ». C'est donc là (cf. Zahn, *GK.* I, 542) que Justin a lu les paroles du Ps. ii, 17, conformément à la lecture de Lc. iii, 22, dans le ms. D et plusieurs mss. lat.

1. *Dial.* 100, où l'auteur explique le titre de « Fils de l'homme » en rappelant que Jésus descend, par Marie, d'Abraham d'abord et aussi d'Adam. Mais Marie seule appartient à la race de David ; on a pu voir précédemment (p. 37, n. 6) que Joseph appartient directement à la tribu de Juda. Très libre interprétation des généalogies, qui toutes les deux aboutissent à Joseph. On lit de même *Prot. Jac.* x. Μαριὰμ ὅτι ἦν ἐκ τῆς φυλῆς Δαυίδ, et nulle part il n'est fait mention de la descendance de Joseph. Justin envisage donc cette question de la même manière que l'auteur de l'évangile apocryphe, et il traite les données de Luc et de Matthieu avec la même liberté. Ce trait éclaire passablement l'attitude générale de Justin à l'égard des évangiles.

2. Ainsi *Dial.* 17, 17. οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι, ὑποκριταί, ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον (cf. Mt. xxiii, 23) καὶ τὸ πήγανον, τὴν δὲ ἀγάπην τοῦ θεοῦ καὶ τὴν κρίσιν οὐ κατανοεῖτε (cf. Lc. xi, 42).... καὶ τοῖς γραμματεῦσιν οὐαὶ ὑμῖν ὅτι τὰς κλεῖς ἔχετε καὶ αὐτοὶ οὐκ εἰσέρχεσθε καὶ τοὺς εἰσερχομένους κωλύετε (cf. Lc. xi, 52; Mt. xxiii, 13), ὁδηγοὶ τυφλοί (cf. Mt. xxiii, 24). Justin dépend de Lc. xx, 35-36, dans *Dial.* 81, 18. οὔτε γαμήσουσιν οὔτε γαμηθήσονται, ἀλλὰ ἰσάγγελοι ἔσονται, τέκνα τοῦ θεοῦ τῆς ἀναστάσεως ὄντες.

l'influence de Luc ; il décrit l'institution eucharistique conformément à la recension commune du troisième Évangile [1], avec la recommandation qui vient de l'Épître aux Corinthiens [2] ; il semble dépeindre l'agonie de Gethsémani d'après Luc, tout en prenant la prière de Jésus dans Matthieu [3] ; il dit que Pilate envoya le Christ à Hérode, et qu'il le lui envoya enchaîné [4], que Jésus fut crucifié par les Juifs, du commun accord d'Hérode et de Pilate [5], que les Juifs avaient fait asseoir Jésus au tribunal de

1. *Apol.* I, 66. οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς· τὸν Ἰησοῦν λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου· καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· τοῦτό ἐστιν αἷμά μου (cf Lc. xxii, 19-20 ; Mt. xxvi, 28 ; Mc. xiv, 24), καὶ μόνοις αὐτοῖς μεταδοῦναι. ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν γίνεσθαι μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες· ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυουμένου τελεταῖς μετ' ἐπιλόγων τινῶν, ἢ ἐπίστασθε ἢ μαθεῖν δύνασθε. *Dial.* 70. περὶ τοῦ ἄρτου, ὃν παρέδωκεν ἡμῖν ὁ ἡμέτερος Χριστὸς ποιεῖν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ τε σωματοποιήσασθαι αὐτὸν διὰ τοὺς πιστεύοντας εἰς αὐτόν, δι' οὓς καὶ παθητὸς γέγονε, καὶ περὶ τοῦ ποτηρίου, ὃ εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ παρέδωκεν εὐχαριστοῦντας ποιεῖν. *Dial.* 116. πάσας οὖν διὰ τοῦ ὀνόματος τούτου θυσίας, ἃς παρέδωκεν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς γίνεσθαι, τουτέστιν ἐπὶ τῇ εὐχαριστίᾳ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου, τὰς ἐν πάντι τόπῳ τῆς γῆς γινομένας ὑπὸ τῶν Χριστιανῶν, προλαβὼν ὁ θεὸς μαρτυρεῖ εὐαρέστους ὑπάρχειν αὐτῷ...... ταῦτα γὰρ μόνα καὶ Χριστιανοὶ παρέλαβον ποιεῖν, καὶ ἐπ' ἀναμνήσει δὲ τῆς τροφῆς αὐτῶν ξηρᾶς τε καὶ ὑγρᾶς (notez ces expressions, où l'on voit que Justin conserve à l'eucharistie le caractère de repas véritable), ἐν ᾗ καὶ τοῦ πάθους, ὃ πέπονθε δι' αὐτοὺς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, μέμνηται.

2. I Cor. xi, 24-25. Pour le texte de Lc. xxii, 19-20, voir le commentaire.

3. *Supr.* p. 34, n. 8. Noter que Justin ne parle pas de sang, et qu'il met au contraire l'incident en rapport avec la prophétie (LXX) : ὡσεὶ ὕδωρ ἐξεχύθην.

4. *Dial.* 103, 13. Ἡρώδου δέ, τοῦ Ἀρχέλαον διαδεξαμένου, λαβόντος τὴν ἐξουσίαν τὴν ἀπονεμηθεῖσαν αὐτῷ, ᾧ καὶ Πιλᾶτος χαριζόμενος δεδεμένον (cf. Jn. xviii, 24, qui pourrait bien avoir emprunté ce trait à la même source que Justin) τὸν Ἰησοῦν ἔπεμψε (cf. Lc. xxiii, 7, où il n'est pas dit cependant que Pilate ait fait cadeau du Christ à Hérode ; ce détail pourrait venir aussi du document où Justin a trouvé que Jésus était « lié »), καὶ τοῦτο γενησόμενον προειδὼς ὁ θεὸς εἰρήκει οὕτως· καί γε αὐτὸν εἰς Ἀσσυρίου ἀπήνεγκαν ξένια τῷ βασιλεῖ (Os. x, 6, où on lit dans le grec : καὶ αὐτὸν εἰς Ἀσσυρίους δήσαντες ἀπήνεγκαν ξένια τῷ βασιλεῖ Ἰαρείμ).

5. *Apol.* I, 40, 6. καὶ πῶς μηνύει τὴν γεγενημένην Ἡρώδου τοῦ βασιλέως Ἰουδαίων καὶ αὐτῶν Ἰουδαίων καὶ Πιλάτου τοῦ ὑμετέρου παρ' αὐτοῖς γενομένου ἐπιτρόπου σὺν τοῖς αὐτοῦ στρατιώταις κατὰ τοῦ Χριστοῦ συνέλευσιν. Emprunt probable à Act. iv, 27, avec référence à Ps. ii, 1-2 ; les soldats peuvent venir de Lc. xxiii, 11 ; mais la façon dont on parle d'Hérode « roi des Juifs » (on a pu voir, n. 4, que Justin le présente comme successeur d'Archélaüs), pourrait accuser l'influence de l'Év. de Pierre ou d'une source apparentée.

Pilate en lui disant : « Juge-nous [1] » ; que le Sauveur fut attaché à la croix avec des clous [2] ; que les Juifs se partagèrent ses vêtements [3] ; qu'on peut vérifier la réalité de ces traits en interrogeant le rapport officiel de Pilate [4] ; les dernières paroles qu'il attribue au Christ mourant sont celles

1. *Apol.* I, 35. καὶ ὁ μὲν Δαυίδ, ὁ βασιλεὺς καὶ προφήτης, ὁ εἰπὼν ταῦτα (Justin vient de citer Ps. XXII, 6, 18), οὐδὲν τούτων ἔπαθεν· Ἰησοῦς δὲ Χριστὸς ἐξετάθη τὰς χεῖρας, σταυρωθεὶς ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων ἀντιλεγόντων αὐτῷ καὶ φασκόντων μὴ εἶναι αὐτὸν χριστόν. καὶ γὰρ, ὡς εἶπεν ὁ προφήτης, διασύροντες αὐτὸν ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος καὶ εἶπον· κρῖνον ἡμῖν. τὸ δὲ· ὤρυξάν μου χεῖρας καὶ πόδας, ἐξήγησις τῶν ἐν τῷ σταυρῷ παγέντων ἐν ταῖς χερσὶ καὶ τοῖς ποσὶν αὐτοῦ ἥλων ἦν. καί μετὰ τὸ σταυρῶσαι αὐτὸν ἔβαλον κλῆρον ἐπὶ τὸν ἱματισμὸν αὐτοῦ, καὶ ἐμερίσαντο ἑαυτοῖς οἱ σταυρώσαντες αὐτόν. καὶ ταῦτα ὅτι γέγονε δύνασθε μαθεῖν ἐκ τῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενομένων ἄκτων (cf. *supr.* p. 37, n. 6). Revenant plus loin (38) sur les mêmes faits, il ajoute : ἅτινα πάντα ὅτι γέγονεν ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων τῷ Χριστῷ, μαθεῖν δύνασθε, référence implicite aux mêmes actes de Pilate. Le Christ, les mains étendues en croix, accomplit la prophétie d'Is. LXV, 2 (LXX). ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου ὅλην τὴν ἡμέραν πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καί ἀντιλέγοντα, τοῖς πορευομένοις ὁδῷ οὐ καλῇ. A ce texte Justin en a rattaché un autre, Is. LVIII, 2, qui se lit dans le grec : αἰτοῦσίν με νῦν κρίσιν δικαίαν, καὶ ἐγγίζειν θεῷ ἐπιθυμοῦσιν, et il trouve dans celui-ci l'accomplissement d'un autre détail de l'histoire évangélique, Jésus traîné par ses bourreaux, installé au tribunal et invité à juger comme un roi. Jn. XIX, 13-14, offre un trait analogue, Jésus installé au tribunal de Pilate par le procurateur lui-même, qui dit au Juifs : « Voici votre roi » (pour l'interprétation de cette scène, voir *QÉ*. 866-871). Justin se représente les choses tout autrement : il suppose Jésus aux mains de ses exécuteurs, entre la condamnation et le crucifiement, comme l'*Év. de Pierre*, 6. οἱ δὲ λάβοντες τὸν κύριον ὤθουν αὐτὸν τρέχοντες καὶ ἔλεγον· σύρωμεν (ms. ευρωμεν) τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐξουσίαν αὐτοῦ ἐσχηκότες, 7. καὶ πορφύραν αὐτὸν περιέβαλλον καὶ ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως λέγοντες· δικαίως κρῖνε, βασιλεῦ τοῦ Ἰσραήλ. Le rapport est frappant, incontestable, quoique Justin omette δικαίως dans le discours des bourreaux, comme il a omis δικαίαν dans sa citation d'Isaïe, et que le « tribunal » de Justin, que celui-ci pourrait d'ailleurs avoir préféré à la paraphrase de l'apocryphe, puisse sembler primitif relativement à la « chaire du jugement ». L'apocryphe, qui ne cite pas Isaïe, se rapproche plus que Justin du texte prophétique. Si Justin ne dépend pas de l'Évangile de Pierre, il dépend d'une source évangélique dont le pseudo-Pierre dépend aussi.

2. Texte cité n. 1 ; cf. *supr.* p. 37, n. 1. Pour les clous, voir *Év. de Pierre*, 21. καὶ τότε ἀπέσπασαν τοὺς ἥλους ἀπὸ τῶν χειρῶν τοῦ κυρίου. Ou l'auteur a pensé que les pieds n'étaient pas cloués, ou il néglige de dire qu'on les a décloués, ou le texte est incomplet.

3. Texte cité n. 1. *Dial.* 97. οἱ σταυρώσαντες αὐτὸν ἐμέρισαν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἑαυτοῖς, λαχμὸν βάλλοντες ἕκαστος κατὰ τὴν τοῦ κλήρου ἐπιβολὴν ὃ ἐκλέξασθαι ἐβεβούλητο. Le mot λαχμός est rare, et il se trouve justement dans *Év. de Pierre*, 12. καὶ τεθεικότες τὰ ἐνδύματα ἔμπροσθεν αὐτοῦ διεμερίσαντο καὶ λαχμὸν ἔβαλον ἐπ' αὐτοῖς.

4. Texte cité n. 1.

qui se lisent dans le troisième Évangile [1] ; il mentionne, comme Luc, les amis de Jésus, mais c'est pour dire qu'ils le renièrent tous, et qu'ils s'étaient dispersés après le crucifiement ; il n'en parle pas moins de la résurrection et de l'ascension comme s'il résumait les données du troisième Évangile et des Actes [2], sauf toujours certains détails qui attestent l'influence d'autres récits ou la liberté de la rédaction. Il a dû connaître

1. *Dial.* 105, 13. καὶ γὰρ ἀποδιδοὺς τὸ πνεῦμα ἐπὶ τῷ σταυρῷ εἶπε· πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου, ὡς καὶ ἐκ τῶν ἀπομνημονευμάτων καὶ τοῦτο ἔμαθον (cf. Lc. xxiii, 46).

2. *Apol.* I, 50. μετὰ οὖν τὸ σταυρωθῆναι αὐτὸν καὶ οἱ γνώριμοι αὐτοῦ πάντες ἀπέστησαν, ἀρνησάμενοι αὐτόν· ὕστερον δὲ ἐκ νεκρῶν ἀναστάντος καὶ ὀφθέντος αὐτοῖς καὶ ταῖς προφητείαις ἐντυχεῖν, ἐν αἷς πάντα ταῦτα προείρητο γενησόμενα, διδάξαντος καὶ εἰς οὐρανὸν ἀνερχόμενον ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες καὶ δύναμιν ἐκεῖθεν αὐτοῖς πεμφθεῖσαν παρ' αὐτοῦ λάβοντες καὶ εἰς πᾶν γένος ἀνθρώπων ἐλθόντες ταῦτα ἐδίδαξαν καὶ ἀπόστολοι προσηγορεύθησαν. Cf. Lc. xxiv, 36, 44, 46-51 ; Act. i, 8-10. Pour l'apostasie générale des apôtres (*Dial.* 53, 15, il est dit qu'ils se dispersèrent, μετὰ γὰρ τὸ σταυρωθῆναι αὐτὸν οἱ σὺν αὐτῷ ὄντες μαθηταὶ αὐτοῦ διεσκεδάσθησαν ; et *Dial.* 106, 5, qu'ils « se repentirent », μετενόησαν ἐπὶ τὸ ἀφίστασθαι αὐτοῦ ὅτε ἐσταυρώθη, καὶ μετ' αὐτῶν διάγων ὕμνησε τὸν θεόν [Lc. xxiv, 45, 50 ?], ὡς καὶ ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων δηλοῦται γεγενημένον), cf. *Év. de Pierre*, 26. ἐγὼ δὲ μετὰ τῶν ἑταίρων μου ἐλυπούμην καὶ τετρωμένοι κατὰ διάνοιαν ἐκρυβόμεθα. *Apol.* I, 67. τὴν δὲ τοῦ ἡλίου ἡμέραν κοινῇ πάντες τὴν συνέλευσιν ποιούμεθα, ἐπειδὴ πρώτη ἐστὶν ἡμέρα, ἐν ᾗ ὁ θεὸς τὸ σκότος καὶ τὴν ὕλην τρέψας κόσμον ἐποίησε, καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἡμέτερος σωτὴρ τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἐκ νεκρῶν ἀνέστη· τῇ γὰρ πρὸ τῆς κρονικῆς ἐσταύρωσαν αὐτὸν καὶ τῇ μετὰ τὴν κρονικήν, ἥτις ἐστὶν ἡλίου ἡμέρα, φανεὶς τοῖς ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ μαθηταῖς ἐδίδαξε ταῦτα (Justin a parlé de la cène, des réunions chrétiennes, du dimanche) ἅπερ εἰς ἐπίσκεψιν καὶ ὑμῖν ἀνεδώκαμεν. La perspective paraît être la même que dans Luc et dans la finale de Marc, l'ascension ayant lieu le dimanche, jour de la résurrection (cf. Barnabé, 15, 8, *supr.* p. 19, n. 3). L'insistance que met Justin à mentionner le jour du soleil ne laisse pas d'être significative, tant par rapport à l'idée même de la résurrection que par rapport à l'origine du dimanche. La formule des Synoptiques est employée *Dial.* 41. διὰ τοῦ ἀπὸ νεκρῶν ἀναστάντος τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων ἡμέρᾳ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν· μία γὰρ τῶν σαββάτων (cf. Mt. xxviii, 1 ; Lc. xxiv, 1 ; Mc. xvi, 2), πρώτη μένουσα τῶν πασῶν ἡμερῶν, κατὰ τὸν ἀριθμὸν πάλιν τῶν πασῶν ἡμερῶν τῆς κυκλοφορίας ὀγδόη καλεῖται καὶ πρώτη οὖσα μένει. On lit dans le *De resurrectione*, attribué à Justin, et qui a été composé vers 150-180 (cf. Harnack, I, 503-510) : και τοῦτο βουλόμενος πιστοποιῆσαι, τῶν μαθητῶν αὐτοῦ μὴ πιστευόντων (cf. Lc. xxiv, 41), εἰ ἀληθῶς σώματι ἀνέστη, βλεπόντων αὐτῶν καὶ δισταζόντων (cf. Mt. xxviii, 17) εἶπεν αὐτοῖς· οὔπω ἔχετε πίστιν (cf. Mc. iv, 40), φησίν, ἴδετε ὅτι ἐγώ εἰμι, καὶ ψηλαφᾶν αὐτὸν ἐπέτρεπεν αὐτοῖς (Lc. xxiv, 39), καὶ τοὺς τύπους τῶν ἥλων ἐν ταῖς χερσὶν ἐπεδείκνυε (cf. Jn. xx, 20, 25). καὶ πανταχόθεν αὐτὸν κατανοήσαντες, ὅτι αὐτός ἐστι καὶ ἐν τῷ σώματι (cf. Lc. xxiv, 39), παρεκάλεσαν αὐτὸν φαγεῖν μετ' αὐτῶν, ἵνα καὶ διὰ τούτου βεβαίως μάθωσιν ὅτι ἀληθῶς σαρκικῶς ἀνέστη, καὶ ἔφαγε κηρίον καὶ ἰχθύν (cf. Lc. xxiv, 42-43 ; noter que, dans Luc, c'est Jésus lui-même qui demande à

Marc [1], mais ce qu'il dit des surnoms attribués à Simon et aux fils de Zébédée pourrait bien ne pas venir du second Évangile [2]; il dit, comme Marc [3], que Jésus était charpentier, mais il dit aussi que Jésus fabriquait « des charrues et des jougs [4] », ce qui n'est pas dans Marc; il signale, comme celui-ci, le lieu où était attaché l'âne sur lequel devait monter le Christ, mais il dit que c'était « à la vigne [5] », pour accomplir la prophétie de Jacob [6]; il paraît s'inspirer de la finale deutérocanonique du second Évangile [7]; il cite des paroles du Seigneur qui ne sont dans aucun livre du canon [8].

La critique ne peut se flatter d'expliquer toutes les particularités de ce témoignage. Il est impossible de prouver que Justin entend, par « mémoires des apôtres », les quatre Évangiles du canon traditionnel, et ceux-là seulement. Il paraît, au contraire, tout à fait vraisemblable qu'il n'a pas compris sous ce titre le quatrième Évangile, et qu'il associe aux

manger; pour la mention du miel avec le poisson, voir le commentaire). καὶ οὕτως ἐπιδείξας αὐτοῖς, ὅτι ἀληθῶς σαρκὸς ἀνάστασίς ἐστι, βουλόμενος ἐπιδεῖξαι καὶ τοῦτο, καθὼς εἴρηκεν ἐν οὐρανῷ τὴν κατοίκησιν ἡμῶν ὑπάρχειν (cf. Jn. xiv, 2), ὅτι οὐκ ἀδύνατον καὶ σαρκὶ εἰς οὐρανὸν ἀνελθεῖν, ἀνελήφθη (cf. Act. i, 2, 11; Mc. xvi, 19) βλεπόντων αὐτῶν (Act. i, 9) εἰς τὸν οὐρανόν, ὡς ἦν ἐν τῇ σαρκί. L'auteur de ce passage dépend sans doute des quatre évangiles canoniques, et de ceux-là seulement; il doit être postérieur à Justin, et il écrit dans l'esprit d'Irénée.

1. On peut trouver un écho de Mc. x, 17-18, dans *Apol.* I, 16; de Mc. viii, 31, dans *Dial.* 76, 100 (cf. *supr.* p. 39, n. 1); surtout de Mc. xvi, 20, finale contestée, dans *Apol.* I, 45. ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ ἐξελθόντες πανταχοῦ ἐκήρυξαν.

2. *Dial.* 106, *supr. cit.* p. 35, n. 2. La référence aux « mémoires » de Pierre ne concerne que le surnom donné à cet apôtre, et ailleurs (*Dial.* 100, 12) Justin rapporte le surnom à la circonstance indiquée dans Mt. xvi, 16-18. Ce qui est dit du surnom attribué aux fils de Zébédée peut venir de Mc. iii, 17, sans qu'on en puisse rien conclure pour l'attribution médiate du second Évangile à Pierre.

3. Mc. vi, 3.

4. *Dial.* 88. ταῦτα γὰρ τὰ τεκτονικὰ ἔργα εἰργάζετο ἐν ἀνθρώποις ὤν, ἄροτρα καὶ ζυγά, διὰ τούτων καὶ τὰ δικαιοσύνης σύμβολα διδάσκων καὶ ἐνεργῆ βίον. Cf. *Ev. Thomae*, xiii, 1. ὁ δὲ πατὴρ αὐτοῦ τέκτων ἦν, καὶ ἐποίει ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ ἄροτρα καὶ ζυγούς.

5. *Apol.* I, 32, 9. πῶλος γάρ τις ὄνου εἱστήκει ἔν τινι εἰσόδῳ κώμης πρὸς ἄμπελον δεδεμένος. Cf. Mc. xi, 4. πῶλον δεδεμένον πρὸς θύραν ἔξω ἐπὶ τοῦ ἀμφόδου, et le commentaire.

6. Gen. xlix, 11 (LXX). δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ.

7. *Supr.* n. 1.

8. *Dial.* 35, 6. καί· ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις. Cité comme parole du Seigneur (cf. I Cor. xi, 18-19). De même, *Dial.* 51, 3. λέγων ὅτι ἐγγύς ἐστι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, καὶ ὅτι δεῖ αὐτὸν πολλὰ παθεῖν...... καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι καὶ πάλιν παραγενήσεσθαι ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ τότε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ συμπιεῖν πάλιν (Mt. xxvi,

Synoptiques, sous cette dénomination, un ou plusieurs documents que la tradition postérieure a qualifiés d'apocryphes. Il est probable que ces documents sont l'Évangile de Pierre et le Protévangile de Jacques, mais peut-être dans des recensions plus anciennes que celles qui nous sont parvenues. A ne considérer que la forme des allégations, il n'y aurait guère plus de raison d'admettre, parmi les sources de Justin, des Actes de Pilate que des Actes de Quirinius[1]. Mais on peut supposer que Justin n'a pas eu le premier idée de tels actes, et qu'il en était déjà fait une simple mention dans « les Mémoires des apôtres », c'est-à-dire dans l'Évangile de Pierre ou dans quelque source apparentée à celui-ci, en manière de référence, ce qui a donné lieu ensuite à la composition d'un apocryphe sous ce titre spé-

29; Lc. xxii, 16-18 ?) καὶ συμφαγεῖν, καὶ ἐν τῷ μεταξὺ τῆς παρουσίας αὐτοῦ χρόνῳ, ὡς προέφην, γενήσεσθαι αἱρέσεις καὶ ψευδοπροφήτας ἐπὶ τῷ ὀνόματι (cf. Mt. xxiv, 11, 24), αὐτοῦ προεμήνυσε. καὶ οὕτω φαίνεται ὄντα. *Dial.* 47, 21. (Après appel à Éz. xxxiii, 12-16) διὸ καὶ ὁ ἡμέτερος κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἶπεν· ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις ὑμᾶς κρινῶ. Texte cité par d'autres auteurs, mais comme parole prophétique, et attribuée même à Ézéchiel, dont elle procède. Justin cite le fameux passage Mt. xi, 27 (Lc. x, 22), *Dial.* 100, 5 (*Apol.* I, 63, 3, 19), en cette forme : πάντα μοι παραδέδοται παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ οὐδεὶς γινώσκει (*Apol.* ἔγνω) τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός οὐδὲ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ οἷς ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ.

1. Cf. *supr.* p. 37, n. 6, et p. 41, n. 1. Justin en appelle encore aux actes de Pilate dans *Apol.* I, 48. τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ ἀλεῖται χωλὸς ὡς ἔλαφος καὶ τρανὴ ἔσται γλῶσσα μογιλάλων· τυφλοὶ ἀναβλέψουσι καὶ λεπροὶ καθαρισθήσονται καὶ νεκροὶ ἀναστήσονται καὶ περιπατήσουσιν (libre paraphrase d'Is. xxxv, 4-6; cf. Mt. xi, 5; Lc. vii, 22). ὅτι τε ταῦτα ἐποίησεν, ἐκ τῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενομένων ἄκτων μαθεῖν δύνασθε. Par elles-mêmes, ces références ne prouvent aucunement que Justin connaisse un texte circulant sous le titre d'Actes de Pilate ; il allègue les faits évangéliques, et, supposant qu'ils ont dû être consignés dans les rapports officiels des fonctionnaires romains, il renvoie les empereurs à leurs archives. Mais on cite Tertullien, *Apol.* 21. « Quem igitur solummodo hominem praesumpserunt de humilitate, sequebatur uti magum aestimarent de potestate (cf. Justin, *Dial.* 69. καὶ γὰρ μάγον εἶναι αὐτὸν ἐτόλμων λέγειν καὶ λαοπλάνον), cum ille verbo daemonia de hominibus excuteret, caecos reluminaret, leprosos purgaret, paralyticos restringeret, mortuos denique verbo redderet vitae, elementa ipsa famularet compescens procellas et freta ingrediens.... Ea omnia super Christo Pilatus, et ipse jam pro sua conscientia christianus, Caesari tum Tiberio nuntiavit. » Tertullien ne paraît pas plus que Justin alléguer un texte à lui connu ; selon toute vraisemblance, il exploite et développe ce qu'il a trouvé dans Justin. La lettre de Pilate à Claude (nom substitué sans doute à Tibère), qui se trouve dans les Actes de Pierre et de Paul et dans la recension latine de l'Évangile de Nicodème, ne contient pas le récit de la passion pour lequel Justin renvoie aux Actes de Pilate. Cette lettre dépend plutôt de Justin et de Tertullien (traduction grecque de l'*Apologétique*) : l'argumentation de Harnack, I, 603-612, semble résister sur ce point à la critique de Stanton, 102-121.

cial. Le canon de Justin ne paraît pas plus fixe ni plus conforme à celui de la tradition ultérieure que celui du prédicateur chrétien à qui est due l'homélie dite seconde Épître de Clément. Justin n'est pas, d'ailleurs, à considérer comme un témoin tout à fait hors de pair pour ce qui concerne l'usage ecclésiastique. On ne peut déduire de ses écrits que l'Évangile de Pierre et le Protévangile de Jacques aient été reçus et lus dans la communauté romaine vers le milieu du second siècle. Il a pu et dû les connaître en Orient, avant que la fixation du canon évangélique fut définitivement arrêtée, et il aura constitué son propre recueil avec la même indépendance relative qui se remarque dans sa doctrine. S'il fallait juger par lui du soin que les chefs de communautés prenaient de sauvegarder la teneur des discours de Jésus et les souvenirs évangéliques, on devrait dire que le texte des Évangiles n'était pas fixé, et que l'amplification des données traditionnelles par les prophéties de l'Ancien Testament était encore en pleine activité, ce qui serait exagéré, sinon faux.

Tatien avait été à Rome disciple de saint Justin; retourné en Orient, sa patrie, il semble s'être fixé à Édesse et avoir composé, vers 170-180, en syriaque, pour l'usage de la communauté qui se formait alors en cette ville, une sorte de concordance ou d'harmonie évangélique, par la combinaison des quatre évangiles qui étaient reçus dans l'Église [1]. Le *Diatessaron* [2] devint et resta l'évangile officiel de l'Église syrienne jusqu'au commencement du ve siècle, où il fut remplacé dans l'usage liturgique par la Peschito, version ou plutôt révision officielle du texte des « Évangiles séparés », qui fut préparée et imposée par les ordres de l'évêque Rabbula [3]. La compilation des Évangiles canoniques ne pouvait se faire sans que certaines modifications fussent introduites dans le texte des quatre livres qu'il s'agissait de fondre en un seul. Autant qu'on en peut juger par les documents qui nous le font connaître, le *Diatessaron* présentait, indépendamment de ces modifications indispensables, un certain nombre de particularités et d'additions [4] qui ne se rencontrent pas dans

1. Cf. Zahn. *GK.* I, 389-422; Harnack, I, 289.

2. διὰ τεσσάρων. Il faut sous-entendre devant ce titre le mot εὐαγγέλιον, comme devant κατά Μαθθαῖον. Eusèbe, *Hist. eccl.* iv, 29, 6, semble ne connaître que par ouï-dire l'ouvrage de Tatien, ce qui favorise peu l'hypothèse d'une rédaction primitive en grec : ὁ Τατιανὸς συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν οὐκ οἶδ' ὅπως τῶν εὐαγγελίων συνθεὶς τὸ διὰ τεσσάρων τοῦτο προσωνόμασεν, ὃ καὶ παρά τισιν εἰσέτι νῦν φέρεται. Cf. Zahn, *GK.* I, 413.

3. Évêque d'Édesse en 412, mort en 435. Voir F.-C. Burkitt, *S. Ephraim's quotations from the Gospels*, 57-58.

4. Par ex., apparition du feu sur le Jourdain pendant le baptême de Jésus (cf. *supr.* p. 38, n. 4, et Zahn, *GK.* I, 550); apparition du Christ à sa mère (cf. *Q. É.*, 908, n. 1).

le texte traditionnel des Évangiles ecclésiastiques. Il pourrait y avoir quelque imprudence à supposer[1] que ces éléments du *Diatessaron* se trouvaient dans les exemplaires des quatre Évangiles que Tatien avait à sa disposition. Il est bien plus probable que, prenant pour base de sa compilation les quatre Évangiles qui étaient reçus dans les Églises du monde grécoromain, il ne s'est pas interdit de les compléter, en certains détails, par des écrits de moindre importance que nul ne se faisait scrupule d'employer, au moins dans l'usage privé. Quoi qu'il en soit, l'entreprise et le succès de Tatien, bien qu'ils s'expliquent en partie par les circonstances de personne et de milieu, prouvent cependant que la canonicité des quatre Évangiles n'était pas encore un article de foi universelle : on pouvait préférer avoir un seul livre qui tiendrait lieu de ces quatre, comme Matthieu et Luc avaient voulu et avaient pu jusqu'à un certain point, remplacer leurs sources ; les quatre Évangiles étaient censés valoir par leur contenu, et Tatien les traitait encore comme œuvres impersonnelles ; c'étaient toujours, en bloc, les « Mémoires des apôtres » ; il n'avait pas conscience d'y changer rien d'essentiel en en faisant une sorte de somme évangélique. A cet égard, et bien qu'il accorde au quatrième Évangile une place que Justin ne parait pas lui avoir donnée[2], Tatien appartient, pour ainsi dire, à la même génération que son maître, et il retarde sur ses contemporains.

L'on peut dire la même chose d'Hégésippe, qui, vers 180, employait, sans doute concurremment avec les évangiles de la grande Église, l'Évangile des Hébreux et « l'Évangile syriaque », deux livres dont, en sa qualité de palestinien, il entendait la langue[3].

Denys de Corinthe, vers 170, se plaint de gens qui altèrent ses lettres, soit par des omissions, soit par des additions qu'ils pratiquent dans les copies ; il ajoute qu'on en use de même avec les « Écritures du Sei-

1. Avec E. Schürer, dans *Theolog. Literaturzeitung*, 1891, p. 66.

2. Noter cependant la conclusion de Zahn, *GK*. II, 556 : aucun évangile n'est entré aussi complètement que Jean dans le Diatessaron, mais il n'en est aucun dont le contenu historique ait été aussi violemment traité. Cf. Abbott, *EB*. II, 1838.

3. Eusèbe, *Hist. eccl.* iv, 22, 8. ἔκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν, ἐμφαίνων ἐξ Ἑβραίων ἑαυτὸν πεπιστευκέναι, καὶ ἄλλα δὲ ὡσαν ἐκ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως μνημονεύει. L'Évangile « syriaque » ne peut être une traduction araméenne des Évangiles séparés : ce doit être l'Évangile de l'Église syrienne, le Diatessaron, dont Eusèbe parle ici sans y reconnaître l'œuvre de Tatien. (Cf. *supr.* p. 45, n. 2 ; Zahn, *GK*. I, 411 ; II, 657-658. Il parait arbitraire d'admettre (avec Stanton, 157) que l'Év. des Hébreux et « le syriaque » désignent un seul et même livre.

gneur[1] », et l'on peut croire qu'il a en vue les sectateurs de Marcion et d'autres gnostiques, car il ne veut pas dire que ces procédés soient d'usage courant dans l'Église. En tout cas, il connaît un recueil et un texte officiel du Nouveau Testament.

Claude Apollinaire, vers le même temps, reprochait aux quartodécimans de vouloir mettre Matthieu en contradiction avec le quatrième Évangile[2].

Saint Jérôme a connu un commentaire de Théophile, évêque d'Antioche, vers 180-190, sur une harmonie des quatre Évangiles dont ce personnage lui-même aurait été l'auteur[3]. L'ouvrage étant perdu, on ne saurait apprécier sa méthode ; mais, autant qu'on en peut juger, par ses livres « à Autolycus[4] », et par le témoignage de Jérôme, il se servait des quatre Évangiles ecclésiastiques, et de ceux-là seulement, mettant en termes exprès les évangélistes au même rang que les prophètes.

Irénée, son contemporain, est très explicite sur le nombre et l'origine des Évangiles ecclésiastiques. « Comme il y a, écrit-il, quatre parties dans le monde où nous sommes, et quatre vents principaux, et que l'Église est répandue dans toute la terre, ayant pour colonne et appui l'Évangile et l'Esprit de vie, il convient qu'elle ait quatre colonnes qui soufflent de toutes parts l'incorruptibilité et vivifient les hommes. D'où il suit que le Verbe, auteur de toutes choses..., ayant été manifesté aux hommes, nous a donné l'Évangile quadriforme, qui est dominé par un

1. Dans Eusèbe, *Hist. eccl.* iv, 23, 12. ἐπιστολὰς γὰρ ἀδελφῶν ἀξιωσάντων με γράψαι ἔγραψα. καὶ ταύτας οἱ τοῦ διαβόλου ἀπόστολοι ζιζανίων γεγέμικαν, ἃ μὲν ἐξαιροῦντες ἃ δὲ προστιθέντες. οἷς τὸ οὐαὶ κεῖται (cf. Ap. xxii, 18-19). οὐ θαυμαστὸν ἄρα εἰ καὶ τῶν κυριακῶν ῥᾳδιουργῆσαί τινες ἐπιβέβληνται γραφῶν, ὁπότε καὶ ταῖς οὐ τοιαύταις ἐπιβεβουλεύκασι. Cf. Stanton, 144.

2. Fragment cité dans la Chronique pascale (ap. Zahn, *GK.* I, 186). καὶ λέγουσιν ὅτι τῇ ιδ' τὸ πρόβατον μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν ὁ κύριος, τῇ δὲ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων αὐτὸς ἔπαθεν, καὶ διηγοῦνται Ματθαῖον οὕτω λέγειν ὡς νενοήκασιν· ὅθεν ἀσύμφωνός τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια. Sur l'authenticité de cette citation, cf. Stanton, 141-142.

3. *Ep.* 121, *ad Algasiam.* « Theophilus, antiochenae ecclesiae septimus post Petrum apostolum episcopus, qui quatuor evangelistarum in unum opus dicta compingens, ingenii sui monumenta reliquit. » Y avait-il quelque rapport entre l'harmonie évangélique de Théophile et le Diatessaron de Tatien ? S. Jérôme n'en a rien soupçonné, et il ne pouvait le vérifier.

4. Cf. *Ad. Autol.* II, 22. ὅθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἅγιαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματάφοροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, κτλ. III, 12. ἔτι μὴν καὶ περὶ δικαιοσύνης, ἧς ὁ νόμος εἴρηκεν, ἀκόλουθα εὑρίσκεται καὶ τὰ τῶν προφητῶν καὶ τῶν εὐαγγελίων ἔχειν διὰ τὸ τοὺς πάντας πνευματοφόρους ἑνὶ πνεύματι θεοῦ λελαληκέναι. III, 13, Théophile cite librement, comme ἡ εὐαγγέλιος φωνή, Mt. v, 28, 32 ; II, 13, emprunt à Lc. xviii, 27.

seul Esprit. » Cet Évangile un et quadruple est figuré par les chérubins quadriformes d'Ézéchiel. Il n'y a donc et « il ne doit y avoir que quatre Évangiles, ni plus ni moins [1] ». Irénée les nomme, il en désigne les auteurs, il en fait valoir l'autorité ; les hérétiques, dit-il, n'ont pas d'autre ressource que de prendre tel ou tel des livres ecclésiastiques et de l'exploiter au profit de leur doctrine [2] : c'est ce que font les ébionites pour Matthieu, les marcionites pour Luc, d'autres sectaires pour Marc, les valentiniens pour Jean ; les Évangiles ont été remis directement à l'Église par leurs auteurs, et la collection s'est ainsi trouvée constituée dès que le quatrième a été publié ; « Matthieu écrivit le sien chez les Hébreux, dans leur propre langue, lorsque Pierre et Paul prêchaient à Rome et fondaient l'Église ; après leur mort, Marc, le disciple et l'interprète de Pierre, nous transmit par écrit ce que Pierre avait enseigné ; Luc, le compagnon de Paul, mit dans un livre l'évangile prêché par celui-ci ; enfin Jean, le disciple du Seigneur, celui qui reposa sur sa poitrine, publia, lui aussi, un évangile, étant à Éphèse en Asie [3]. »

1. *Haer.* III, 11. ἐπειδὴ τέσσαρα κλίματα τοῦ κόσμου, ἐν ᾧ ἐσμέν, εἰσί, καὶ τέσσαρα καθολικὰ πνεύματα, κατέσπασται δὲ ἡ ἐκκλησία ἐπὶ πασῆς τῆς γῆς, στόλος τε καὶ στήριγμα ἐκκλησίας τὸ εὐαγγέλιον καὶ πνεῦμα ζωῆς· εἰκότως τέσσαρας ἔχειν αὐτὴν στύλους, πανταχόθεν πνέοντας τὴν ἀφθαρσίαν καὶ ἀναζωπυροῦντας τοὺς ἀνθρώπους. ἐξ ὧν φανερόν, ὅτι ὁ τῶν ἁπάντων τεχνίτης λόγος, ὁ καθήμενος ἐπὶ τὰ χερουβίμ,.... ἔδωκεν ἡμῖν τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον, ἑνί τε πνεύματι συνεχόμενον..... καὶ γὰρ τὰ χερουβὶμ τετραπρόσωπα..... τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων, μάταιοι πάντες καὶ ἀμαθεῖς, προσέτι δὲ καὶ τολμηροί, οἱ ἀθετοῦντες τὴν ἰδέαν τοῦ εὐαγγελίου καὶ εἴτε πλείονα εἴτε ἐλάττονα τῶν εἰρημένων παρεισφέροντες τῶν εὐαγγελίων πρόσωπα.

2. *Haer.* III, 11. « Tanta est autem circa evangelia haec firmitas, ut et ipsi haeretici testimonium reddant eis, et ex ipsis egrediens unusquisque eorum conetur suam confirmare doctrinam..... Cum ergo hi qui contradicunt, nobis testimonium perhibeant et utantur his, firma et vera est nostra de illis ostensio. »

3. *Haer.* III, 1, 1. « Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos per quos evangelium pervenit ad nos : quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum,..... Qui quidem et omnes pariter et singuli eorum habentes evangelium Dei..... (Dans Eusèbe, *Hist. eccl.* v, 8) ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν. μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον Μάρκος ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμενευτὴς Πέτρου καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε, καὶ Λουκᾶς δὲ, ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βίβλῳ κατέθετο. ἔπειτα Ἰωάννης, ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσών, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων. Ailleurs (iii, 10, 1) Irénée appelle Luc « sectator et discipulus apostolorum », sans doute par une fausse interprétation de Lc. i, 3, qui se retrouvera plus loin.

Il faut évidemment faire dans ce témoignage la part des arguments et celle des traditions. Le rapport des quatre vents, des quatre parties du monde, des quatre figures des animaux d'Ézéchiel, a été trouvé après coup pour appuyer les décisions ou la tradition de l'Église touchant le canon des Évangiles. Cette tradition est acquise, on peut dire qu'elle est voulue par les chefs ecclésiastiques, mais on ne peut affirmer qu'elle soit très ancienne dans sa détermination rigoureuse et exclusive. Irénée lui-même est préoccupé de la justifier, et bien que l'admission du quatrième Évangile soit le point qui semble lui importer le plus [1], il laisse assez voir que l'Évangile quadriforme, comme tel et pour chacune de ses parties, a encore besoin de s'affirmer, de se recommander; ce n'est pas pour rien qu'il insiste sur le nom et la qualité des auteurs. L'Église a fixé son recueil contre la gnose, et Irénée le défend contre ceux qui veulent plus ou moins d'évangiles que l'Église n'en admet. On a vu les raisons de providence qu'il trouve à la constitution du quadruple Évangile. Il ne faudrait pas les prendre pour un jeu d'esprit : toute l'argumentation chrétienne sur les prophéties et les figures de l'Ancien Testament consiste en rapprochements analogues. Mais Irénée invoque aussi la tradition : l'Église tient les Évangiles de ceux-mêmes dont elle tient sa foi, à savoir les apôtres [2]. Et Irénée achève la démonstration ébauchée par les « anciens » de Papias; il précise l'assertion de Justin touchant les mémoires apostoliques qui ont été écrits soit par les apôtres eux-mêmes, soit par leurs disciples [3]. Par malheur, ses précisions ne se fondent pas sur des renseignements plus complets ou plus solides : il ne fait que répéter ce qu'il a trouvé dans Papias touchant Matthieu et Marc [4]; il veut, il est vrai, donner des dates qui ne sont point indiquées dans les propos de Jean l'Ancien, mais il les en a déduites; ce qu'il dit de Matthieu signifie simplement que ce personnage, étant apôtre et contemporain de Pierre et de Paul, a dû écrire en Palestine, où il était resté, pendant que les deux fondateurs

1. Cf. *QÉ*. 23.

2. Cf. *supr*. p. 48, n. 3. Cf. *Haer*. III, 5, 1. « Revertamur ad eam quae est ex scripturis ostensionem eorum, qui et evangelium conscripserunt, apostolorum. » 11, 9. « Illa (evangelia) quae ab apostolis nobis tradita sunt. » « Examinata igitur sententia eorum qui nobis tradiderunt evangelium, ... veniamus et ad reliquos apostolos. » I, 27, 2, Irénée dit de Marcion : « semetipsum esse veraciorem, quam sunt hi qui evangelium tradiderunt apostoli, suasit discipulis, non evangelium sed particulam evangelii tradens eis. » III, 1, 2 (après l'énumération des quatre Évangiles). « Quibus si quis non assentit, spernit quidem participes Domini, spernit autem et ipsum Christum Dominum, spernit vero et patrem. »

3. *Supr*. p. 34, n. 8.

4. *Supr*. p. 23, n. 1 et n. 3.

de l'Église romaine étaient à leur œuvre principale ; il apprécie visiblement par ses résultats le travail de Pierre et de Paul dans la capitale de l'empire, et il ne se rend compte ni de la durée de leur séjour, ni du rapport chronologique, ni des circonstances de leur ministère, ni même de ce que l'Église romaine, selon la réalité de l'histoire, était déjà toute fondée quand elle reçut la visite de l'Apôtre des Gentils et celle de Simon-Pierre ; de ce que Jean l'Ancien et Papias ont dit de Marc, il conclut avec raison que celui-ci est censé n'avoir écrit qu'après la mort de son maître, mais il ne saurait dire combien de temps après, ni dans quelles circonstances spéciales ; il parle comme si chaque évangéliste, ayant conscience d'une mission particulière à l'égard de l'Église et des siècles à venir, avait présenté, pour ainsi dire, officiellement son œuvre aux communautés chrétiennes, qui n'auraient eu qu'à la recevoir avec respect ; ce qu'il affirme de Luc est inféré du rapport qui est censé avoir existé entre l'auteur du troisième Évangile et des Actes, disciple de Paul, et l'Apôtre lui-même ; il a l'intention d'établir une égalité parfaite entre le disciple de Paul et celui de Pierre, entre l'Évangile qui contient la prédication de l'un et celui qui contient celle de l'autre ; il ne s'est pas aperçu que Luc était tout autre chose que ce que Paul appelle son « évangile » ; il n'a pas vu que l'évangéliste ne se réclame pas de Paul, mais seulement de ceux qui avaient été témoins de la vie et de l'enseignement du Christ [1] ; quant à Jean, ce qu'il en sait résulte de l'attribution du livre à l'apôtre de ce nom, et de ce qu'il a trouvé dans l'Évangile même [2]. La tradition catholique sur les Évangiles est maintenant constituée, et Irénée qui ne l'a point créée, qui s'en fait l'apologiste, aura contribué pour une bonne part à lui donner sa formule définitive. Cette tradition est un système théologique bien plus qu'un ensemble de données consistantes et véritablement historiques.

Le document connu sous le nom de Canon de Muratori, où l'on peut voir un témoignage touchant le recueil biblique de l'Église romaine vers l'an 200 [3], accuse les mêmes préoccupations et les mêmes tendances qu'Irénée. Les notices consacrées à Matthieu et à Marc [4] n'ont point été

1. Sur la façon dont Irénée interprète ce rapport, cf. *supr.* p. 48, n. 3.
2. Cf. *QÉ*. 25-28.
3. Sur la date, cf. Harnack, II, 330-333.
4. On n'a que la dernière ligne de la notice consacrée à Marc : « Quibus tamen interfuit et ita posuit. » Il s'agit probablement des rapports de Marc avec Pierre, l'évangéliste ayant écrit ce qu'il avait entendu dire à l'apôtre. Zahn, *GK*. II, 18, suppose gratuitement qu'il y avait dans le texte complet : « aliquibus », et que Marc, sans avoir été disciple du Seigneur, ayant néanmoins assisté à certains faits de l'histoire évangélique, les aurait racontés comme il les avait vus. Cette hypothèse paraît d'ailleurs contredite par la notice de Luc : « Dominum tamen nec ipse vidit », où il est supposé que Marc n'a jamais vu le Christ.

conservées : il n'est point téméraire de penser qu'elles étaient conformes à ce qu'on lit dans Papias. La notice de Luc [1] rappelle sa qualité de médecin [2] et ses relations avec Paul ; elle se tient plus près de la vérité qu'Irénée, en disant que Luc a raconté ce qu'il a pu apprendre, n'ayant pas vu plus que Marc le Christ dans la chair ; l'auteur n'insiste pas ; il laisse deviner, par le développement qu'il donne à la notice du quatrième Évangile, que ce n'est pas Luc mais Jean qui avait besoin d'être défendu [3], et il fait ressortir l'accord fondamental des quatre Évangiles [4].

Les anciens prologues latins des Évangiles, qui remontent peut-être au même temps que le Canon de Muratori, et que l'on a supposés aussi d'origine romaine [5], disent que le publicain Matthieu a, le premier, écrit l'Évangile en Judée ; que Jean a écrit après les autres évangélistes, mais qu'il vient, « dans l'ordre du canon », après Matthieu, à cause de la perfection de son œuvre, et pour sa qualité de vierge ; que Luc était d'Antioche, médecin, disciple des apôtres, associé ensuite à Paul jusqu'au martyre de celui-ci, qu'il vécut aussi dans le célibat, et qu'il mourut en Bithynie à l'âge de soixante-quatorze ans ; qu'il avait écrit son Évangile en Achaïe, après que Matthieu eut écrit le sien en Judée, et que Marc eut fait de même en Italie ; que Marc était d'origine lévitique, qu'il était fils de Pierre par le baptême, et son « disciple en parole divine » ; qu'il s'était coupé le pouce après sa conversion pour se rendre impropre au sacerdoce juif, ce dont il fut récompensé par la Providence, puisqu'il devint évêque d'Alexan-

1. « Tertio (tertium) evangelii librum secundo (secundum) Lucan. Lucas iste medicus post acensum (ascensum) xri (Christi), cum eo (eum) Paulus quasi ut iuris (itineris ?) studiosum secundum (secum ?) adsumsisset numeni (nomine) suo ex opinione (ordine ? Corssen, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien*, 136 : ex opinione omnium ?) concribset (conscripsit) dominum tamen nec ipse duidit (vidit) in carne, et ide (idem) prout asequi (assequi) potuit ita et ad (a) nativitate Johannis incipet (incipit) dicere. »

2. Col. iv, 14.

3. Cf. *QÉ*. 30-32.

4. Dans la notice de Jean : « Et ideo licit (licet) varia sinculis (singulis) evangeliorum libris principia doceantur (nonobstant la différence des points de départ), nihil tamen differt credentium fidei cum uno ac principali spu (spiritu) declarata sint in omnibus omnia de nativitate, de passione, de resurrectione, de conversatione cum decipulis (discipulis) suis ac de gemino ejus adventu, primo in humilitate dispectus (despecto), quod foit (fuit), secundum (secundo) potestate regali preclarum (praeclaro), quod foturum (futurum) est. » Allusion au contenu du symbole apostolique (cf. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, II, 354).

5. Sur ces prologues, cf. Corssen, *op. cit.*, *supr.* n. 1; Harnack, II, 204-206, 298. On a voulu récemment les attribuer à Priscillien. Chapman, *Revue bénédictine*, XXIII, iii, 335.

drie [1]. Amplifications légendaires où il peut être imprudent de chercher quelque donnée d'histoire. Ce qu'on dit de Matthieu ne devient pas plus vrai à force d'être répété ; la notice de Jean est de pure fantaisie, mais pourrait attester encore la nécessité où l'on est de faire valoir ses mérites contre une opposition récente ou actuelle [2]. Marc devient lévite parce qu'il était cousin de Barnabé, lequel, d'après les Actes, appartenait à la race de Lévi [3] ; le trait de l'irrégularité obtenue par le pouce coupé confond les fonctions lévitiques avec les fonctions sacerdotales, et ne peut être qu'une ingénieuse conjecture sur une donnée antérieure [4]. La notice

1. « Matthaeus ex Judaea sicut in ordine primus ponitur, ita evangelium in Judaea primus scripsit. Cujus vocatio ad Deum ex publicanis actibus fuit..... Qui (Johannes) etsi post omnes evangelium scripsisse dicitur, tamen dispositione canonis ordinati post Matthaeum ponitur, quoniam in Domino quae novissima sunt, non velut extrema et abjecta numero, sed plenitudinis opere perfecta sunt, et hoc virgini debebatur..... Lucas Syrus natione Antiochensis, arte medicus, discipulus apostolorum, postea Paulum secutus usque ad confessionem ejus, serviens Deo sine crimine. Nam neque uxorem unquam habens neque filios, LXXIIII annorum obiit in Bithynia plenus spiritu sancto. Qui cum jam descripta essent evangelia per Matthaeum quidem in Judaea, per Marcum autem in Italia, sancto instigante spiritu in Achaiae partibus hoc scripsit evangelium, significans etiam ipse in principio ante alia esse descripta. Cui extra ea quae ordo evangelicae dispositionis exposcit, ea maxime necessitas laboris fuit, ut primum Graecis fidelibus omni perfectione venturi in carnem Dei manifestata, ne judaicis fabulis intenti in solo legis desiderio tenerentur neve hereticis fabulis et stultis sollicitationibus seducti excederent a veritate, elaboraret, dehinc ut in principio evangelii Johannis nativitate praesumpta, cui evangelium scriberet et in quo electus scriberet, indicaret, contestans in se completa esse quae essent ab aliis inchoata..... Marcus evangelista Dei et Petri in baptismate filius atque in divino sermone discipulus sacerdotium in Israhel agens secundum carnem levita conversus ad fidem Christi evangelium in Italia scripsit, ostendens in eo quod et generi suo deberet et Christo...... Denique amputasse sibi post fidem pollicem dicitur, ut sacerdotio reprobus haberetur ; sed tantum consentiens fidei praedestinata potuit electio, ut nec sic in opere verbi perderet quod prius meruerat in genere. Nam Alexandriae episcopus fuit. » Texte d'après CORSSEN, 5-10.

2. Cf. *QÉ*. 21-22, 32.

3. COL. IV, 10 ; ACT. IV, 36 ; XII, 25 ; XIII, 5, 13 ; XV, 37-39. Le « Petri... filius » vient de I PIER. IV, 13.

4. J. WEISS, *Das älteste Evangelium*, 401. L'épithète de κολοβοδάκτυλος est appliquée à Marc dans *Philosophumena*, VII, 30, et le surnom expliqué d'une infirmité naturelle dans le prologue du *Cod. Toletanus* : « Marcus qui et colobodactylus est nominatus ideo quod a caetera corporis proceritate digitos minores habuisset. » La forme singulière du second Évangile, sans la finale deutérocanonique (Mc. XVI, 9-20), serait-elle pour quelque chose dans l'invention de ce trait ?

de Luc est construite, pour une bonne partie, sur les Épîtres de Paul, le prologue du troisième Évangile et les Actes[1]; on peut s'étonner que le rédacteur connaisse si bien le lieu de sa mort et l'âge où il est parvenu. Mais il n'est pas sans intérêt de noter que la tradition représentée par ces prologues assigne comme patrie à Matthieu la Syrie, à Jean l'Asie Mineure, à Marc l'Italie, à Luc l'Achaïe. Quand même il y aurait encore une certaine mesure d'hypothèse et de système dans cette distribution, elle ne doit pas être tout à fait dépourvue de fondement par rapport au pays d'origine de chaque livre ou à son centre de diffusion.

Tertullien était déjà séparé de l'Église quand il défendait contre les sectateurs de Marcion[2] le Nouveau Testament de la tradition catholique. Il croit et il affirme, comme Irénée, que les quatre Évangiles du canon, et ceux-là seulement, sont en possession de l'usage ecclésiastique depuis le temps des apôtres. Ceux-ci ont eux-mêmes formé « l'instrument évangélique », soit en publiant les livres qu'ils avaient composés, soit en approuvant et en couvrant de leur autorité ceux de leurs disciples[3]. Quant aux traditions concernant l'origine de chaque Évangile et les circonstances de sa publication, le docteur africain se contente de les mentionner à l'occasion, sans s'y arrêter. Il veut tenir pour un fait indiscutable, bien qu'il n'en puisse fournir la preuve directe, que l'Église jouit de ses quatre Évangiles depuis l'âge apostolique[4]. L'argument de pres-

1. Ce doit être à cause des Actes, et par conjecture, que l'on assigne Antioche pour patrie à Luc; le médecin vient de Col. iv, 14; la singulière assertion : « Discipulus apostolorum, postea Paulum secutus », semble résulter d'une fausse interprétation (qu'on trouve dans Eusèbe, *Hist. eccl.* iii, 4, 6) de Lc. i, 3, παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν, le dernier mot étant censé concerner, non les choses que Luc va raconter, mais les personnes dont il vient de parler, à savoir les témoins du Christ (cf. *supr.* p. 48, n. 3).

2. Vers 207-212 (Harnack, II, 281-284).

3. *Adv. Marc.* IV, 2. « Constituimus in primis evangelicum instrumentum apostolos auctores habere, quibus hoc munus evangelii promulgandi ab ipso Domino sit impositum; si et apostolicos, non tamen solos, sed cum apostolis et post apostolos. Quoniam praedicatio discipulorum suspecta fieri posset de gloriae studio, si non adsistat illi auctoritas magistrorum, imo Christi qui magistros apostolos facit. Denique nobis fidem ex apostolis Johannes et Matthaeus insinuant; ex apostolicis Lucas et Marcus instaurant.

4. *Adv. Marc.* iv, 5. In summa, si constat id verius quod prius, id prius quod et ab initio, id ab initio quod ab apostolis, pariter utique constabit id esse ab apostolis traditum, quod apud ecclesias apostolorum fuerit sacrosanctum..... (Ce témoignage étant acquis à l'Évangile de Luc), eadem auctoritas ecclesiarum apostolicarum ceteris quoque patrocinabitur evangeliis, quae proinde per illas et secundum illas habemus, Johannis dico et Matthaei, licet et Marcus quod edidit Petri affirmatur cujus interpres Marcus; nam et Lucae digestum Paulo adscribere solent. Capit magistrorum videri quae discipuli promulgarint.»

cription juridique lui tient lieu de témoignages, et il ne cherche pas dans la légende les moyens de suppléer aux ignorances, aux incertitudes ou aux obscurités de la tradition primitive.

L'attitude de Clément d'Alexandrie ressemble davantage à celle de Justin, si ce n'est que Clément connaît le canon des quatre Évangiles ecclésiastiques. Expliquant un passage de l'Évangile des Égyptiens, il commence par observer que ce texte « ne se trouve pas dans les quatre Évangiles qui nous ont été transmis[1] »; après quoi il s'efforce d'y mettre un sens orthodoxe. Les nombreux emprunts qu'il fait aux apocryphes, alors même qu'il indique moins clairement ou qu'il n'indique pas du tout[2] la différence qui existe entre les livres canoniques et les autres, ne prouve donc pas que l'Église d'Alexandrie, vers la fin du second siècle, ait reçu des évangiles apocryphes avec les quatre évangiles traditionnels. Les derniers seuls ont aux yeux de Clément lui-même

1. *Strom.* III, 13, 92. πρῶτον μὲν οὖν ἐν τοῖς παραδεδομένοις ἡμῖν τέτταρσιν εὐαγγελίοις οὐκ ἔχομεν τὸ ῥητόν, ἀλλ' ἐν τῷ κατ' Αἰγυπτίους. Il s'agit de la parole du Christ à Salomé, *supr. cit.*, p. 30, n. 2.

2. Il cite assez librement le texte des Évangiles, et il lui arrive d'alléguer comme paroles du Seigneur des sentences inconnues à la tradition canonique. Ainsi, STROM. I, 24, 158. αἰτεῖσθε γάρ, φησί, τὰ μεγάλα καὶ τὰ μικρὰ ὑμῖν προστεθήσεται, καὶ αἰτεῖτε τὰ ἐπουράνια καὶ τὰ ἐπίγεια ὑμῖν προστεθήσεται (même sentence dans ORIGÈNE, *De orat.* 2, 2; 14, 1). I, 28, 177. εἰκότως ἄρα καὶ ἡ γραφὴ τοιούτους τινὰς ἡμᾶς διαλεκτικοὺς οὕτως ἐθέλουσα γενέσθαι παραινεῖ· γίνεσθε δὲ δόκιμοι τραπεζῖται, τὰ μὲν ἀποδοκιμάζοντες, τὸ δὲ καλὸν κατέχοντες (la finale τὰ μὲν ἀ. κτλ., est commentaire emprunté à I THESS. v, 21; la sentence est citée par Origène, les Homélies clémentines, le gnostique Apelles, la *Pistis Sophia*; cf. ROPES, *Die Sprüche Jesu*, 141). *Strom.* I, 19, 94. εἶδες γάρ, φησί, τὸν ἀδελφόν σου, εἶδες τὸν θεόν σου (même sentence dans TERTULLIEN, *De orat.* 26. « Vidisti, inquit, fratrem, vidisti Dominum tuum. » ZAHN, *GK.* I, 170, et ROPES, 49, doutent qu'il s'agisse d'une citation évangélique). Cf. *Strom.* V, 10, 64. παρήγγειλεν ὁ κύριος ἔν τινι εὐαγγελίῳ· μυστήριον ἐμὸν ἐμοὶ καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου (la sentence a été tirée d'Is. XXIV, 16; mais Clément la cite d'après un évangile apocryphe, et de même les Homélies clémentines, XIX, 20; ZAHN, *GK.*, II, 740, pense à l'Évangile des ébionites). Rapportons ici, pour la comparaison avec I *Clém.*, 13, 1, *supr. cit.* p. 16, n. 9, le passage de *Strom.* II, 18, 91. ἐλεᾶτε, φησὶν ὁ κύριος, ἵνα ἐλεηθῆτε· ἀφίετε ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν· ὡς ποιεῖτε, οὕτως ποιηθήσεται ὑμῖν· ὡς δίδοτε, οὕτως δοθήσεται ὑμῖν· ὡς κρίνετε, οὕτως κριθήσεσθε· ὡς χρηστεύεσθε, οὕτως χρηστευθήσεται ὑμῖν· ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν. Il semble que Clément vise un évangile apocryphe et le cite avec une certaine défaveur dans *Strom.* IV, 6, 41. μακάριοι, φησίν, οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται (combinaison de MT. v, 10, avec 9) ἢ ὥς τινες τῶν μετατιθέντων τὰ εὐαγγέλια· μακάριοι, φησίν, οἱ δεδιωγμένοι ὑπὸ (ὑπέρ?) τῆς δικαιοσύνης, ὅτι αὐτοὶ ἔσονται τέλειοι· καί· μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκα ἐμοῦ, ὅτι ἕξουσι τόπον ὅπου οὐ διωχθήσονται. On trouve, *Quis dives*, 40, la parole ἐφ' οἷς γὰρ ἂν εὕρω ὑμᾶς, φησίν, ἐπὶ τούτοις καὶ κρινῶ, citée par Justin, *supr.* p. 43, n. 8.

une autorité indiscutable, tandis qu'il est permis d'examiner, pour l'accepter ou pour le rejeter, le témoignage des livres que l'Église ne met pas officiellement au rang des Écritures. On doit avouer seulement que la critique du docteur alexandrin n'est pas exigeante, et qu'il reçoit un peu de toutes mains les écrits qui s'offrent à lui sous le couvert d'un nom respectable. Il paraît d'ailleurs évident que ce n'est point Alexandrie qui a fixé les limites du canon évangélique ; on y aura suivi plutôt que prévenu les décisions prises ailleurs, et bien que l'éclectisme dont font preuve Clément et Origène ne soit pas à prendre pour la tradition proprement ecclésiastique de la communauté alexandrine, on est autorisé du moins à y reconnaître comme une survivance d'un état moins réglé, d'un temps où le catalogue officiel des sources évangéliques n'était point arrêté. Les emprunts que Clément fait à l'Évangile des Égyptiens pourraient même induire à supposer que cet apocryphe avait été en grand crédit dans la communauté alexandrine, comme l'Evangile des Hébreux chez les chrétiens de Palestine qui ne lisaient pas le grec [1], et que la constitution de l'Évangile quadriforme venait seulement de le reléguer en second plan, d'où il devait passer à l'oubli.

Clément, dans ses *Hypotyposes*, rapportait une tradition des anciens d'après laquelle les évangiles qui contiennent des généalogies auraient été écrits les premiers ; Marc, qui avait longtemps assisté Pierre dans ses prédications, aurait été invité par les fidèles à mettre cet enseignement par écrit ; il l'aurait fait du vivant de Pierre, sans que celui-ci prît sur lui de l'en empêcher ou de l'y encourager, bien qu'il ait dû ensuite recommander son œuvre ; enfin Jean, voyant que les trois livres déjà écrits ne montraient que le « le corps » de l'Évangile, et pressé par son entourage, puis soulevé par l'Esprit, aurait composé « l'Évangile spirituel [2] » : spéculations sur le recueil déjà constitué, en vue d'expliquer la différence qui se remarque entre les trois premiers Évangiles et le quatrième.

1. Cf. Harnack, I, 612-614, 621.

2. Dans Eusèbe, *Hist. eccl.* vi, 14, 5. αὖθις δ' ἐν τοῖς αὐτοῖς ὁ Κλήμης βιβλίοις περὶ τῆς τάξεως τῶν εὐαγγελίων παράδοσιν τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων τέθειται τοῦτον ἔχουσαν τὸν τρόπον· προγεγράφθαι ἔλεγεν (var. ἔλεγον) τῶν εὐαγγελίων τὰ περιέχοντα τὰς γενεαλογίας, 6. τὸ δὲ κατὰ Μάρκον (ταύτην) ἐσχηκέναι τὴν οἰκονομίαν. τοῦ Πέτρου δημοσίᾳ ἐν Ῥώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον, καὶ πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος, τοὺς παρόντας πολλοὺς ὄντας παρακαλέσαι τὸν Μάρκον, ὡσὰν ἀκολουθήσαντα αὐτῷ πόρρωθεν καὶ μεμνημένον τῶν λεχθέντων, ἀναγράψαι τὰ εἰρημένα· ποιήσαντα δὲ τὸ εὐαγγέλιον μεταδοῦναι τοῖς δεομένοις αὐτοῦ, 7. ὅπερ ἐπιγνόντα τὸν Πέτρον προτρεπτικῶς μήτε κωλῦσαι μήτε προτρέψασθαι. τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα, πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον. *Hypot. in I Petr.* v, 13. « Marcus, Petri sectator, praedicante Petro evangelium palam Romae coram quibusdam caesareanis equitibus et multa Christi testi-

La priorité de Matthieu et de Luc à l'égard de Marc ne peut pas être une « tradition » bien solide, et elle est contredite par d'autres « traditions » en ce qui concerne Luc. Ce qu'on dit de Pierre est assez singulier : est-ce le témoignage de Papias qui a donné lieu à cette explication, de la part de gens qui ne voyaient pas que, selon Jean l'Ancien, Marc n'avait écrit qu'après la mort de Pierre? Est-ce un premier essai pour rapprocher de Pierre l'œuvre de Marc, en la faisant composer avant la mort du prince des apôtres? Tous ces motifs ont pu concourir à une formation légendaire qui ne semble pas être autre chose que le commentaire, plus ou moins réussi, des propos de Jean l'Ancien dans Papias.

Eusèbe raconte que l'évêque Sérapion d'Antioche (vers 190-220), visitant la petite ville de Rhossos, trouva aux mains de certains chrétiens un évangile attribué à Pierre; croyant ces gens orthodoxes, l'évêque leur avait permis de garder l'ouvrage en question et d'en user pour leurs lectures; avisé ensuite que les partisans de l'évangile apocryphe étaient suspects d'hérésie, il s'en procura un exemplaire auprès d'une secte qui s'en servait, le lut, et, jugeant que le livre, bien qu'orthodoxe pour la majeure partie, ne laissait pas de contenir certaines particularités sus-

monia proferente, petitus ab eis, ut possent quae dicebantur memoriae commendare, scripsit ex his quae Petro dicta sunt evangelium quod secundum Marcum vocitatur. » On trouve quelque difficulté à concilier ce que dit Eusèbe dans le passage ci-dessus, et ce qu'il dit plus haut (II, 15) en invoquant de même l'autorité de Clément : τοσοῦτο δ' ἐπέλαμψεν ταῖς τῶν ἀκροατῶν τοῦ Πέτρου διανοίαις εὐσεβείας φέγγος, ὡς μὴ τῇ εἰσάπαξ ἱκανῶς ἔχειν ἀρκεῖσθαι ἀκοῇ, μηδὲ τῇ ἀγράφῳ τοῦ θείου κηρύγματος διδασκαλίᾳ, παρακλήσεσι δὲ παντοίαις Μάρκον, οὗ τὸ εὐαγγέλιον φέρεται, ἀκόλουθον ὄντα Πέτρου λιπαρῆσαι, ὡς ἂν καὶ διὰ γραφῆς ὑπόμνημα τῆς διὰ λόγου παραδοθείσης αὐτοῖς καταλείψοι διδασκαλίας, μὴ πρότερόν τε ἀνεῖναι ἢ κατεργάσασθαι τὸν ἄνδρα, καὶ ταύτῃ αἰτίους γενέσθαι τῆς τοῦ λεγομένου κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου γραφῆς. γνόντα δὲ τὸ πραχθέν φασι τὸν ἀπόστολον ἀποκαλύψαντος αὐτῷ τοῦ πνεύματος ἡσθῆναι τῇ τῶν ἀνδρῶν προθυμίᾳ, κυρῶσαί τε τὴν γραφὴν εἰς ἔντευξιν ταῖς ἐκκλησίαις. Κλήμης ἐν ἕκτῳ τῶν ὑποτυπώσεων παρατέθειται τὴν ἱστορίαν· συνεπιμαρτυρεῖ δ' αὐτῷ καὶ ὁ Ἱεραπολίτης ἐπίσκοπος ὀνόματι Παπίας. Papias est loin de confirmer tout ce qu'Eusèbe dit avoir trouvé dans Clément. Harnack, I, 687, et Zahn, II, 215, pensent que la recommandation aux Églises est un trait qu'Eusèbe ajoute à la notice tirée des Hypotyposes. Mais ce trait ne contredit aucunement la notice, il y est naturellement coordonné. On ne conçoit pas que Clément ait voulu signifier que Pierre avait persévéré dans une réserve absolue à l'égard de l'Évangile une fois écrit. Eusèbe, rapportant plus loin la tradition de Clément sur l'origine des Évangiles, a pu omettre la circonstance de la recommandation ultérieure, parce qu'il se souvenait de l'avoir indiquée. Ce qui est dit VI, 14, de l'attitude de Pierre, se rapporte, non à ce qu'il fit après la composition de l'Évangile, mais à la façon dont il se comporta auparavant, n'adressant à Marc ni encouragement ni défense.

pectes, il écrivit à ses fidèles une lettre pour les prémunir contre cette œuvre équivoque : « Nous recevons, dit-il, Pierre et tous les apôtres comme le Christ ; mais nous rejetons de science certaine les livres qui leur sont faussement attribués, sachant bien que nous ne les avons pas reçus par tradition [1]. » Ce chef d'Église n'était donc pas beaucoup moins indulgent que Clément pour la littérature apocryphe ; mais il savait où se reprendre quand sa complaisance menaçait de lui créer des embarras. Si les quatre évangiles du canon étaient authentiques au sens moderne du mot, et si l'Évangile de Pierre ne l'était pas, c'est une question qui ne se posait point pour lui comme elle se pose pour nous, et qu'il aurait été fort empêché de discuter : pour lui, les évangiles reçus étaient orthodoxes et autorisés ; les autres n'étaient pas sûrs ni pour la doctrine, ni pour l'autorité ; il était assez inutile de rechercher la provenance de ceux-ci ou de ceux-là, les livres de l'Église ne pouvant venir que des apôtres, et ceux des sectes n'offrant pas les mêmes garanties.

Telle est bien la signification du témoignage traditionnel : on y apprend que l'Église a d'abord accepté puis retenu les quatre évangiles du canon, parce qu'elle y reconnaissait sa propre tradition, parce qu'elle s'y retrouvait elle-même. De savoir au juste quand, comment et par qui ces livres avaient été composés, c'est ce dont elle paraît d'abord s'être peu souciée ; elle ne s'en souvenait guère quand elle s'en préoccupa. Ainsi s'explique le caractère théologique et légendaire de sa tradition. Elle avait apprécié les livres pour leur contenu, elle les couvrit elle-même, quand il en fut besoin, de sa propre autorité : elle les avait depuis l'origine ; c'étaient des livres d'apôtres ou d'hommes apostoliques ; on avait des noms ; on conjectura bientôt et l'on raconta l'histoire des évangélistes ; on se persuada que l'Église tenait d'eux directement les quatre formes de l'Évangile du Christ. Au fond, l'Église avait été guidée dans son choix comme par un instinct supérieur à toute critique théologique ou littéraire ; mais, entre 150 et 170, lorsque le canon évangélique fut définitivement arrêté, elle ignorait les circonstances de la composition des livres qu'elle attribuait à Matthieu, à Marc, à Luc et à Jean. Le défaut d'opposition pour ce qui regarde l'attribution des Synoptiques ne

1. *Hist. eccl.* VI, 12. ἡμεῖς γάρ, ἀδελφοί, καὶ Πέτρον καὶ τούς ἄλλους ἀποστόλους ἀποδεχόμεθα ὡς Χριστόν, τὰ δὲ ὀνόματι αὐτῶν ψευδεπίγραφα ὡς ἔμπειροι παραιτούμεθα, γινώσκοντες ὅτι τὰ τοιαῦτα οὐ παρελάβομεν. ἐγὼ γὰρ γενόμενος παρ' ὑμῖν ὑπενόουν τοὺς πάντας ὀρθῇ πίστει προσφέρεσθαι, καὶ μὴ διελθὼν τὸ ὑπ' αὐτῶν προφερόμενον ὀνόματί Πέτρου εὐαγγέλιον εἶπον ὅτι, εἰ τοῦτό ἐστι μόνον τὸ δοκοῦν ὑμῖν παρέχειν μικροψυχίαν, ἀναγινωσκέσθω....... ἐδυνήθημεν γὰρ παρ' ἄλλων τῶν ἀσκησάντων τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον..... χρησάμενοι παρ' αὐτῶν, διελθεῖν, καὶ εὑρεῖν τὰ μὲν πλείονα τοῦ ὀρθοῦ λόγου τοῦ σωτῆρος, τινὰ δὲ προσδιεσταλμένα, ἃ καὶ ὑπετάξαμεν ὑμῖν.

prouve pas la certitude de cette attributi n. L'on aurait eu presque autant de facilité à contester le premier Évangile à Matthieu que n'importe quel apocryphe à l'auteur dont il se réclame. Matthieu n'est pas l'évangile de Matthieu; Marc n'est pas l'évangile de Pierre; Luc n'est pas l'évangile de Paul. Rien ou presque rien des rapports conçus par la tradition ne subsiste devant la critique. Restent à expliquer les véritables rapports des noms aux livres, l'origine de ceux-ci, et celle de la tradition qui les concerne.

CHAPITRE II

LES TROIS PREMIERS ÉVANGILES ET LA CRITIQUE MODERNE

La ressemblance qui existe entre les trois premiers Évangiles porte à la fois sur le contenu, le plan, le langage et les moyens de rédaction. On peut se faire une idée de leur rapport en les disposant sur trois colonnes parallèles, et obtenir ainsi une vue d'ensemble, une *synopse* [1] de l'histoire et de l'enseignement évangéliques tels qu'ils résultent de ce témoignage triple et homogène. De là le nom de « synoptiques » attribué, depuis plus d'un siècle [2], à ces trois relations apparentées. Le quatrième Évangile n'entre pas dans ce cadre, il n'a ni le même objet ni le même style. Pour mesurer par contraste l'étroite affinité qui existe entre Matthieu, Marc et Luc, on n'a qu'à leur comparer Jean.

Il n'y a pas toutefois que des ressemblances ; la difficulté du problème synoptique consiste précisément en ce que les trois Évangiles présentent aussi de nombreuses différences, et que l'on doit en même temps rendre compte des unes et des autres [3].

Dans les trois écrits, la prédication de Jean-Baptiste sert d'introduction au ministère de Jésus ; après son baptême et la tentation au désert, le Christ vient prêcher en Galilée ; des séries d'anecdotes, qui pour la plupart n'ont pas entre elles de lien nécessaire, se succèdent jusqu'au départ pour Jérusalem ; les péripéties du ministère hiérosolymitain et le drame de la passion se déroulent dans la plus exacte conformité. Cette conformité s'étend jusqu'aux détails, l'économie des anecdotes restant la même, et jusqu'aux expressions et tournures de phrase. Il en est de même pour les discours, qui se trouvent souvent reproduits, presque mot à mot, par les trois évangélistes ou par deux d'entre eux, bien qu'ils écrivent en grec, et que Jésus ait parlé en araméen. On les voit s'accorder dans les citations de l'Ancien Testament, soit qu'ils suivent ensemble

1. Voir Huck, *Synopse der drei ersten Evangelien* [3], 1906, Rushbrooke, *Synopticon*, 1880. Wright, *Synopsis of the Gospels in Greek* [2], 1903, subordonne la distribution du texte à un système particulier sur l'origine des Évangiles.

2. Depuis Griesbach. B. Weiss, *Einleitung in das N. T.* [2] (1889), 473.

3. Cf. B. Weiss, 473-485 ; Holtzmann, *Einleitung*, 340-375 ; Jülicher, *Einleitung*, 297-324 ; Zahn, *Einleitung*, II, 182-199 ; Abbott, *EB*. II, 1761-1794 ; Schmiedel, *EB*. II, 1839-1898.

les Septante contre l'hébreu, soit qu'ils s'en écartent. Des témoins directs qui auraient écrit indépendamment l'un de l'autre ne se rencontreraient pas ainsi. L'on se trouve en présence d'un choix de faits et de sentences dont la combinaison ne se fonde pas sur une chronologie réelle et consistante ; ni le parallélisme de ces arrangements ni l'unité du langage ne peuvent être un effet du hasard.

Mais on peut en dire autant des différences, qui ne sont pas moins évidentes. Même dans les parties communes, des variantes s'introduisent qui vont jusqu'à la contradiction ; le même récit se présente avec des circonstances ou des détails qui s'excluent mutuellement, la même sentence reçoit des applications diverses ; des éléments particuliers détruisent l'harmonie du parallélisme, comme il arrive pour les récits de la résurrection. A côté des parties communes, il y a celles qui appartiennent en propre à chaque Évangile, ou qui se retrouvent seulement en deux d'entre eux. Si la plupart des récits de Marc se rencontrent dans Matthieu et dans Luc, le second Évangile a très peu de discours comparativement aux deux autres, et Luc a toute une série d'instructions qui ne sont pas dans Matthieu ; pour d'autres, qui lui sont communes avec Matthieu, il a un cadre historique différent. Il arrive aussi que la même sentence revient en deux ou trois endroits du même livre, comme si l'auteur n'avait pas craint de se répéter, ou qu'il eût eu quelque raison de le faire. L'enchaînement des récits offre, d'un Évangile à l'autre, les variations les plus singulières, et l'on peut en dire autant des combinaisons de sentences. De même, si les trois évangélistes ont en commun une partie notable de leur vocabulaire, ils ont aussi une partie qui leur est propre : on a compté que la proportion des mots communs aux trois était d'un quart environ dans Marc, d'un septième à peu près dans Matthieu et dans Luc ; que la moitié des mots de Marc se retrouve dans Matthieu, un tiers dans Luc, tandis qu'un quart seulement des mots de Luc est dans Matthieu ; des trois évangélistes Luc est celui qui a le plus de mots à lui propres ; les deux plus éloignés à cet égard sont Matthieu et Luc, les deux plus rapprochés sont Marc et Matthieu [1].

C'est cet ensemble infiniment complexe de rapports dont il s'agit d'expliquer l'origine et de mesurer les conséquences pour l'interprétation des textes. L'exégèse théologique du moyen âge et même celle des derniers siècles, aussi bien chez les protestants que chez les catholiques, en était presque venue à nier toute différence autre que verbale. Des vues moins étroites avaient eu cours çà et là dans l'Église des premiers temps : on parlait de différences naturelles dans les souvenirs des évan-

1. Cf. Holtzmann, 345.

gélistes ; Origène admettait des divergences objectives et des contradictions qu'il résolvait au moyen de l'interprétation allégorique, mais il ne fut guère suivi. On proclama l'accord absolu des narrateurs inspirés, et et l'on se débarrassa des contradictions évidentes par des artifices d'exégèse et des conjectures arbitraires ; on prenait, sans les discuter, les indications des anciens touchant les auteurs et la composition des écrits évangéliques. Un prédicateur comme Chrysostome [1] pouvait expliquer la brièveté de Marc par la sobriété oratoire de Pierre, et la longueur de Luc par l'abondance éloquente de Paul : ces propos ne touchaient qu'en apparence la question qui préoccupe les critiques de nos jours. Prenant les Évangiles dans l'ordre du canon, Augustin [2] suppose que les plus récents connaissaient les plus anciens, et que tous ont écrit par une sorte de coopération mutuelle sous l'inspiration divine ; Marc aurait abrégé Matthieu ; les différences des récits parallèles tiennent à la personnalité des auteurs, mais elles ne recèlent aucune contradiction. Les idées et surtout les procédés d'Augustin se sont perpétués dans l'Église. On peut dire que le problème synoptique n'a été réellement posé qu'à la fin du XVIIIe siècle [3].

Il se précisa, en même temps que la question de l'historicité des Évangiles, par la publication des fragments de Wolfenbüttel [4]. La controverse soulevée par ces fragments, où l'on contestait l'historicité des Évangiles

1. *In Matth. hom.* IV. Le même Père dit (*hom.* I) que l'accord des évangélistes prouve leur véracité, et que leurs menues divergences (ἡ δοκοῦσα ἐν μικροῖς διαφωνία) écartent le soupçon d'entente.

2. « Et quamvis singuli suum quemdam narrandi ordinem tenuisse videantur, non tamen unusquisque eorum velut alterius praecedentis ignarus voluisse scribere reperitur vel ignorata praetermisisse quae scripsisse alius invenitur, sed sicut unicuique inspiratum est, non superfluam cooperationem sui laboris adjunxit. Nam Matthaeus suscepisse intelligitur incarnationem Domini secundum stirpem regiam et pleraque secundum hominum praesentem vitam facta et dicta ejus. Marcus eum subsecutus tamquam pedissequus et breviator ejus videtur..... Tres igitur isti eamdem rem ita narraverunt, sicut etiam unus homo ter posset cum aliquanta veritate, nulla tamen adversitate. » *De consensu ev.* I, 2, 4 ; III, 4, 13.

3. B. Weiss, 474, cite l'opinion de J. Clericus (1716) et de Priestley (1777), qui expliquaient l'accord des Évangiles par l'emploi commun de sources plus anciennes ; celle de Stroth (1777), qui voulait reconnaître dans les mémoires apostoliques de s. Justin l'Évangile des Hébreux ; celle de Semler (*Anm. zu Richard Simon*, 1776-1780), qui voyait dans l'évangile de Marcion une source de Luc.

4. 1774, 1777-1778. Les fragments concernant les Évangiles et la vie de Jésus ont été publiés en 1777 et 1778.

et l'on attribuait à Jésus l'intention de fonder un empire [1], amena Lessing à formuler une hypothèse touchant l'origine des Synoptiques [2] : l'évangile araméen des Nazaréens, composé peu après la mort du Christ et plus ou moins retouché dans les premiers temps du christianisme, aurait été la source de toute la littérature évangélique ; l'apôtre Matthieu, se disposant à prêcher hors de Palestine, en aurait fait un extrait en grec, et son exemple aurait été suivi par beaucoup d'autres, entre lesquels il faut compter Marc et Luc ; les trois Synoptiques seraient trois traductions, « différentes et semblables », d'une même source [3]. Ainsi naquit l'hypothèse du *protévangile* [4]. Elle fut mise en forme par Eichhorn [5] : aucun de nos Évangiles ne serait une simple traduction de l'évangile araméen, mais la traduction grecque de cet évangile aurait existé sous plusieurs formes, et avec des additions diverses, quand elle fut exploitée par les rédacteurs des Synoptiques. Après avoir j ui d'un certain crédit [6], l'hypothèse du protévangile ne tarda pas à tomber : sa base, l'idée d'une rédaction évangélique presque antérieure à la prédication de l'Évangile par les apôtres, était fausse, et les autres conjectures, échafaudées sur celle-là, tombaient de même pour la plupart [7].

La substitution de plusieurs sources à une seule, de courtes diégèses, qu'on aurait soudées ensemble, mise en avant par Schleiermacher [8], en vue d'expliquer la composition de Luc, ne s'imposa pas davantage à la critique. Mais une opinion du célèbre théologien était destinée à une certaine fortune : alléguant que le témoignage de Papias ne concordait pas avec le caractère de Matthieu et de Marc, il supposa que le vieil

1. Voir Vigouroux, *Les livres saints et la critique rationaliste*³ (1890), II, 417-418.

2. *Neue Hypothese über die Evangelisten als bloss menschliche Schriftsteller betrachtet* (1778 ; publié, en 1784, dans *Theol. Nachlass*).

3. « Verschiedene und nicht verschiedene Uebersetzungen der sogenannten hebräischen Urkunde des Matthaeus, die jeder machte so gut er konnte. » *Ap.* Zahn, II, 184. Lessing interprète à sa façon le témoignage de Papias (*supr.*, p. 23).

4. « Urevangelium. »

5. Eichhorn proposa d'abord son hypothèse dans *Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur*, 1794 : il rattachait directement les Synoptiques à l'évangile araméen ; il corrigea bientôt et compléta son système dans son *Einleitung*, I (1804).

6. Elle a été défendue, avec diverses modifications, par Marsh, Ziegler, Hänlein, Kuinöl, Gratz, Bertholdt.

7. Cf. B. Weiss, 476.

8. *Ueber die Schriften des Lukas* (1817).

auteur avait connu seulement un recueil de *Logia*, un proto-Matthieu, et un proto-Marc [1].

A l'hypothèse du protévangile s'opposa celle de l'*utilisation* [2]. Griesbach [3] enseignait que Matthieu avait écrit son Évangile en grec, d'après ses souvenirs personnels, sans le secours de documents antérieurs ; Luc aurait écrit d'après Matthieu et ses propres informations, recueillies dans la tradition orale ; Marc aurait fait un extrait de Matthieu et de Luc, mais il aurait entendu raconter, dans sa maison à Jérusalem, bien des anecdotes, de façon plus vivante et plus complète qu'on ne les lit dans Matthieu ; son livre, du reste, n'aurait eu aucun rapport avec la prédication de Pierre, et l'idée d'un Matthieu hébreu n'est aussi qu'une conjecture invraisemblable. En même temps, d'autres critiques réclamaient la première place pour Marc [4], et il y en eut aussi qui voulurent l'attribuer à Luc [5]. Tous ces efforts pour expliquer le rapport des Évangiles, sans recourir à d'autres sources que les Évangiles mêmes laissaient inintelligibles l'intention qu'avaient eue les évangélistes et les procédés qu'ils avaient suivis.

Herder [6] énonça l'hypothèse de la *tradition* orale : un évangile non écrit, mais de contenu suffisamment arrêté, dont le cadre, s'étendant du baptême de Jean à l'ascension du Christ, enveloppait un certain nombre de récits et de discours ; cette sorte de répertoire, à l'usage des premiers missionnaires chrétiens, aurait acquis sa forme essentielle en Palestine vers 35-40 ; après quoi seraient venues diverses rédactions écrites ; l'Évangile de Marc ne serait pas autre chose que cette catéchèse primitive, en rédaction grecque [7] ; vers l'an 60, se serait constitué en

1. *Stud. u. krit.* 1832.

2. « Benutzungshypothese ».

3. *Commentatio qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur* (1789, 1790). Bengel (1736), Townson (1783) suivaient s. Augustin ; mais Owen (*Observations on the four Gospels*, 1764) avait soutenu, avant Griesbach, la dépendance de Marc à l'égard de Matthieu et de Luc. Hug, *Einleitung* (1808, [3]1826) soutient l'utilisation dans l'ordre traditionnel, mais il conteste l'existence d'un Matthieu araméen.

4. Koppe, *Marcus non epitomator Matthaei* (1782) ; Storr, *Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte des Johannes* (1786), et *De fontibus evangeliorum Matthaei et Lucae* (1794) ; Seiler (Matthieu araméen, Marc, Matthieu grec, Luc), *De tempore et ordine quibus tria evangelia scripta sint*, 1803.

5. Dans l'ordre Luc, Matthieu, Marc, Evanson, *The dissonance of the four generally received evangelists* (1792); Vogel (Luc, Marc, Matthieu), dans *Gabler's Journal für ausserl. theol. Literatur*, I, 1804 ; et déjà Büsching, *Die vier Evangelien mit ihren eigenen Worten zusammengesetzt* (1766).

6. *Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien* (1797).

7. D'après Eckermann, *Erklärung aller dunkler Stellen des N. T.* (1806), la catéchèse primitive aurait été représentée d'abord par le Matthieu araméen.

Palestine un évangile araméen plus complet que la catéchèse apostolique, et d'où procéderaient l'Évangile des Hébreux et notre Matthieu grec ; Luc aurait exploité la catéchèse, interrogé les premiers témoins, utilisé l'évangile araméen. Cette idée fut développée avec plus de rigueur et mieux défendue par Gieseler [1], qui fit valoir le rôle de la tradition orale en matière d'enseignement, de liturgie, de récits populaires dans l'antiquité. La catéchèse apostolique, plus ou moins consistante dans ses différentes parties selon que celles-ci étaient plus ou moins souvent répétées, se serait définie en grec sous deux formes, celle de Paul que représenterait Luc, et celle des apôtres galiléens quand ils quittèrent la Palestine, qui serait représentée par Matthieu et par Marc.

Il est incontestable que les souvenirs évangéliques ont été gardés d'abord par la tradition orale, qu'ils ont même reçu dans cette tradition une sorte de classement, qu'ils y ont acquis l'essentiel de leur forme concise et presque stéréotypée ; mais, si la tradition orale est ainsi à la base de la littérature évangélique, elle ne rend pas pour cela raison du rapport mutuel où se trouvent les trois Synoptiques, soit quant à leurs ressemblances soit quant à leurs différences [2].

Des combinaisons mitoyennes furent proposées. De Wette [3] rattachait Matthieu et Luc à une même tradition orale, mais il admettait une influence littéraire de Matthieu sur Luc, et il voyait dans Marc un abrégé. Sieffert [4] démontrait que les témoignages anciens n'attribuaient à l'apôtre Matthieu qu'un évangile araméen, et que notre premier Évangile ne pouvait pas être une œuvre apostolique, mais un remaniement du Matthieu primitif. Lachmann [5] voyait dans le premier Évangile un mélange des *Logia* de Matthieu avec la tradition orale concernant la vie de Jésus,

1. *Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien* (1818).

2. Cf. B. Weiss, 477; Holtzmann, 351. Les facilités que l'hypothèse de la tradition offre à l'apologétique lui ont acquis la faveur d'un assez grand nombre de théologiens catholiques et protestants. Les critiques la traitent volontiers d'*asylum ignorantiae*.

3. *Einleitung* (1825, [5]1848). Schott, *Isagoge historico-critica in libros N. Foederis sacros* (1830), admettait de plus, pour le troisième Évangile, l'emploi des diégèses mentionnées Lc. I, 1.

4. *Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums* (1832). Schneckenburger, *Beiträge zur Einleitung in das N. T.* (1832), *Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums* (1834), faisait dépendre le Matthieu grec de l'évangile araméen par l'intermédiaire de l'Évangile des Hébreux, et lui faisait aussi utiliser Marc et Luc.

5. *Stud. u. krit.* 1835.

tradition qui était représentée le plus exactement par Marc. Credner [1] émettait une hypothèse analogue, en substituant à la tradition orale un proto-Marc, dont notre second Évangile n'aurait été qu'une édition retouchée. D'autre part, Weisse [2] prouvait que le témoignage de Papias s'appliquait à notre Marc, et Knobel [3] avait déjà démontré que le second Évangile était antérieur aux deux autres Synoptiques. Wilke [4] défendait la même thèse, en soutenant que Luc procédait de Marc seul, tandis que Matthieu procédait de Luc et de Marc.

Les hypothèses succédaient ainsi aux hypothèses, et bien que celle des deux sources, qui a gagné depuis le suffrage d'un grand nombre de critiques, fût déjà en circulation, il n'y a pas lieu de s'étonner que Strauss, jugeant incertain et mouvant le terrain de la critique littéraire, ait subordonné la critique des Évangiles à la critique de l'histoire évangélique. Si les récits concernant le Christ étaient des mythes, ils ne pouvaient émaner de témoins oculaires ni de gens bien informés, et la question de composition n'avait plus qu'une importance secondaire. En ce qui concernait le rapport des Évangiles, Strauss accepta d'abord [5] avec confiance les conclusions de Griesbach, et il se rallia de même plus tard [6] aux conclusions de l'école de Tubingue. C'est pourquoi, si son œuvre marque une date dans l'histoire de l'exégèse et de la critique générale des Évangiles, il n'en est pas de même en ce qui regarde le problème littéraire de leur composition. L'origine de la tradition évangélique n'étant pas uniquement dans la réalité de l'histoire, le mérite n'est pas petit, nonobstant les conclusions risquées, les exagérations et l'esprit de système, d'avoir mis en relief, par une analyse pénétrante, un facteur important de cette tradition.

Schwegler [7] et Baur [8] cherchèrent à expliquer par l'histoire du chris-

1. *Das N. Testament nach Zweck, Ursprung und Inhalt* (1843). La même hypothèse a été défendue par Reuss, *Geschichte der heiligen Schriften des N. T.* (1842, 61887) : le second Évangile procède du proto-Marc ; Matthieu des *Logia* et de Marc ; Luc de Marc et d'autres sources.

2. *Evangelische Geschichte* (1838).

3. *De evang. Marci origine* (1831).

4. *Der Urevangelist* (1838). B. Bauer, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* (1841-1842), joignit à la thèse de la priorité de Marc les conclusions les plus outrées. Hitzig, *Ueber Johannes Marcus und seine Schriften* (1843), attribuait à Jean Marc le second Évangile et l'Apocalypse, et supposait que Marc était déjà visé comme évangéliste dans II Cor. viii, 18.

5. *Leben Jesu* (1835).

6. *Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet* (1864).

7. *Theol. Jahrb.* 1843 ; *Nachapost. Zeitalter* (1846).

8. *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis*

tianisme primitif la composition des Évangiles. Leur propos était louable, car ce qui avait manqué jusque-là était l'attention au caractère et à l'objet de ces livres, que l'on se figurait devoir être des biographies complètes de Jésus; mais leur conception du mouvement chrétien étant trop étroite et systématique, leurs conclusions touchant l'origine des Évangiles furent trop hâtives et se trouvèrent défectueuses. Tout le système de l'école de Tubingue se fondait sur l'antithèse primitive du judéochristianisme et du paulinisme, et sur leur conciliation ultérieure. Aucun des Évangiles n'étant strictement pétrinien ou paulinien, Baur trouvait dans Matthieu, édition revue de l'Évangile des Hébreux, qui circulait sous le nom de Matthieu ou de Pierre, un judéochristianisme tempéré de paulinisme, et dans Luc, aussi dépendant de Matthieu, un paulinisme tempéré de judéochristianisme, Marc, le dernier venu, étant absolument neutre, et la composition des écrits évangéliques étant renvoyée entre 130 et 170. Plusieurs [1] se risquèrent à soutenir que l'évangile paulinien de Marcion était antérieur à Luc et lui avait servi de source. Puis il y eut, dans l'école même de Baur, une réaction. Volkmar [2] et Hilgenfeld [3] défendirent la priorité de Luc sur Marcion; le second de ces critiques a défendu également la priorité de Marc à l'égard de Luc [4]. Le premier [5]

zu einander, ihren Character und Ursprung (1847); *Das Markus-Evangelium nach seinem Ursprung und Character* (1851); *Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte* (1853, ³1863).

1. Baur, Schwegler, *supr. cit.*; Ritschl, *Das Evangelium Marcion's* (1846; Ritschl abandonna bientôt sa thèse et le système de Baur, en reconnaissant la priorité de Marc sur les deux autres Synoptiques. *Theol. Jahrb.*, 1851).

2. *Theol. Jahrb.*, 1851; *Das Evangelium Marcion's* (1850). Ce dernier ouvrage fit abandonner à Baur lui-même la priorité de Marcion.

3. *Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justin's, die clem. Hom. und Marc.* (1856).

4. *Das Marcusevangelium* (1850); *Die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtliche Bedeutung*, 1854; *Einleitung* (1875). Depuis 1863, Hilgenfeld rattache Matthieu à une traduction grecque de l'Évangile des Hébreux, non à l'original araméen. Il plaçait aussi d'abord avant Marc un Évangile de Pierre qu'il a depuis abandonné. Köstlin, *Der Ursprung und die Komp. der syn. Evangelien* (1853), introduit dans le schéma de Baur les *Logia*, le proto-Marc, un Évangile de Pierre dérivé de celui-ci, une généalogie judéochrétienne et des traditions galiléennes. Keim, *Geschichte Jesu von Nazara* (1864, 1867), s'en tient aux conclusions de Baur, en abrégeant la période assignée à la composition des Évangiles.

5. *Die Religion Jesu* (1857); *Marcus und die Synopsis* (1870); *Jesus Nazarenus* (1882). Pfleiderer, *Das Urchristenthum* (1887), adopte des conclusions analogues à celles de Volckmar; il fait composer le troisième Évangile au commencement du second siècle, d'après Marc et d'autres sources; le premier

voyait dans Marc l'évangile du paulinisme ancien, auquel répondit le Matthieu primitif et judéochrétien ; à celui-ci répliqua le paulinisme plus avancé de Luc, dont un judéochrétien d'esprit large sut tirer notre premier Évangile canonique. Volkmar datait de l'an 73 le plus ancien évangile ; Hilgenfeld faisait remonter le Matthieu primitif et judéochrétien jusque vers l'an 50, et il ramenait Luc aux environs de l'an 100. Il subsistait beaucoup d'incertitude touchant la suite chronologique et les tendances des évangélistes. Mais le tort principal de l'école de Baur était dans la recherche systématique de certaines tendances où n'avait pas été toute la vie du christianisme primitif, ni toute la raison d'être de la littérature évangélique.

H. Ewald [1] opposa aux tubingiens un système compliqué : une première rédaction de l'histoire de Jésus aurait été due à l'évangéliste Philippe ; puis serait venu le recueil de discours ; de la combinaison des deux serait sorti l'écrit fondamental du second Évangile ; Matthieu aurait connu encore une autre source d'histoire évangélique, et Luc trois autres en plus, où l'histoire prenait une certaine couleur poétique. Meyer [2] retint les grandes lignes de ce système en en laissant tomber les singularités, et il attribua à Marc la connaissance et l'utilisation du recueil de discours. A. Réville [3] prit la même position que Credner, c'est-à-dire l'hypothèse des deux sources, avec la distinction du proto-Marc et du deutéro-Marc. L'hypothèse de Griesbach avait toujours des partisans [4]. D'autres [5] préféraient et préfèrent encore maintenir Marc à la place qui

Évangile serait une œuvre harmonistique rédigée d'après Marc, Luc et une source judéochrétienne, peut-être l'Évangile des Hébreux, dans l'intérêt de l'Église catholique au temps d'Adrien.

1. *Jahrbücher fur biblische Wissenschaft* (depuis 1848) ; *Die drei ersten Evangelien* (1850, 1871).

2. A partir de 1853, dans les éditions de son *Kritish-exeg. Commentar über das N. T.*

3. *Études critiques sur l'Évangile de saint Matthieu* (1862). L'auteur maintient ses conclusions dans *Jésus de Nazareth* (1897) : un proto-Marc, plus étendu que le second Évangile, aurait été la source commune des trois Synoptiques, entre 98 et 117 ; Matthieu et Luc dépendraient en outre des *Logia*. Weisse, expose l'hypothèse des deux sources, *Logia* et Marc, dans son *Evangelien frage* (1856) ; de même, Güder, dans Herzog, *Real-Encycl.*, IX (1858) ; Plitt, *De compositione evang. syn.* (1860) ; Freitag, *Die heiligen Schriften des N. T.* (1861).

4. Bleek, *Einleitung* (1862) ; mais cet auteur place avant Matthieu et Luc, pour en expliquer le rapport, un protévangile grec où se trouvaient les récits et discours communs aux deux évangiles, et sans doute aussi une partie de ce qu'ils ont en propre. Delitzsch, Kahnis suivent simplement Griesbach.

5. Les exégètes catholiques Aberle, Bisping, Schanz ; les protestants Hengstenberg, Keil, Klostermann.

correspond à son rang dans le canon ecclésiastique. L'hypothèse de la tradition orale gardait et garde les préférences des théologiens qui ont un intérêt dogmatique ou apologétique à nier tout emploi de sources [1]. Les adhésions et les perfectionnements que cette hypothèse a pu recevoir, notamment en Angleterre [2], ne l'ont pas rendue plus acceptable.

Les idées de Renan [3] se présentent comme une combinaison assez habile, sinon tout à fait réussie, où la critique historique des tubingiens tempérant l'exégèse mythique de Strauss, se trouve elle-même corrigée par la critique littéraire de Credner et l'hypothèse des deux sources. Les Évangiles sont des « biographies légendaires », comparables aux vies de Napoléon qu'auraient pu écrire, vers 1845 ou 1850, d'après leurs souvenirs et sans s'être concertés, trois ou quatre vieux soldats de l'empire [4]. Celui qui voudrait ne rien écrire que de certain au sujet du Christ devrait s'en tenir aux lignes générales : « Il a existé. Il était de Nazareth en Galilée. Il prêcha avec charme et laissa dans la mémoire de ses disciples des aphorismes qui s'y gravèrent profondément. Les deux principaux de ses disciples furent Céphas et Jean, fils de Zébédée. Il excita la haine des Juifs orthodoxes, qui parvinrent à le faire mettre à mort par Pontius Pilatus alors procurateur de Judée. Il fut crucifié hors de la porte de la ville. On crut peu après qu'il était ressuscité [5]. » L'auteur du troisième Évangile et des Actes est celui que la tradition désigne, Luc, disciple et compagnon de Paul [6]. « Ni pour Matthieu, ni pour Marc, nous n'avons les rédactions originales » auxquelles se réfèrent les notices de Papias; « nos deux premiers Évangiles sont des arrangements où l'on a cherché à remplir les lacunes d'un texte par un autre [7]. » Le troisième Évangile ne

1. Kalchreuter, Ebrard, Godet, Wickelhaus, Schaff, Westcott, Nösgen, Schegg (catholique). D'après Wetzel, *Die synoptischen Evangelien* (1883), les Synoptiques seraient trois rédactions plus ou moins complètes de l'enseignement donné par l'apôtre Matthieu. Veit, *Die syn. Parallelen und ein alter Versuch ihrer Enträtselung mit neuer Begrundung* (1897), s'est efforcé de rajeunir l'hypothèse de Gieseler en s'autorisant des formes et coutumes de l'enseignement rabbinique.

2. Voir, par exemple, Wright, *supr. cit.*, p. 59, n. 1.

3. *Vie de Jésus* (1863 ; treizième édition, définitive, 1867) ; *Les Évangiles* (1877).

4. *Jésus*[13], LXXXIX.

5. *Op. cit.* XVI.

6. *Op. cit.* XLIX. « Une chose au moins est hors de doute, c'est que l'auteur du troisième Évangile et des Actes est un homme de la seconde génération apostolique. »

7. *Op. cit.* LIII. « Chacun voulait, en effet, posséder un exemplaire complet...... C'est ainsi que « l'Évangile selon Matthieu » se trouve avoir englobé

serait pas de beaucoup postérieur à l'an 70; la date des deux autres est assez flottante, mais Renan paraît les faire à peu près contemporains de Luc [1]. Telles sont du moins les conclusions auxquelles il s'arrête dans l'édition définitive de sa *Vie de Jésus*. « Matthieu mérite évidemment une confiance hors ligne pour les discours » ; Marc est préférable pour les récits ; « il est plein d'observations minutieuses venant sans nul doute d'un témoin oculaire » ; la « valeur historique » de Luc « est sensiblement plus faible [2] ». « En somme, on peut dire que la rédaction synoptique a traversé trois degrés : 1° l'état documentaire original (λόγια de Matthieu, λεχθέντα ἢ πραχθέντα de Marc), premières rédactions qui n'existent plus ; 2° l'état de simple mélange, où les documents originaux sont amalgamés sans aucun effort de composition, sans qu'on voie percer aucune vue personnelle de la part des auteurs (Évangiles actuels de Matthieu et de Marc) ; 3° l'état de combinaison, de rédaction voulue et réfléchie, où l'on sent l'effort pour concilier les différentes versions (Évangile de Luc, évangiles de Marcion, de Tatien, etc. [3]) ».

Ces conclusions sont plus ou moins modifiées dans le volume des *Évangiles*. Là on lit [4] : « Il y a eu en réalité trois sortes d'évangiles : 1° les évangiles originaux ou de première main, composés uniquement d'après la tradition orale et sans que l'auteur eût sous les yeux aucun texte antérieur (selon mon opinion, il y eut deux évangiles de ce genre, l'un écrit en hébreu ou plutôt en syriaque, maintenant perdu, mais dont beaucoup de fragments nous ont été conservés traduits en grec ou en latin par Clément d'Alexandrie, Origène,.... saint Jérôme, etc. ; l'autre écrit en grec, c'est celui de saint Marc) ; 2° les évangiles en partie originaux, en partie de seconde main, faits en combinant des textes antérieurs et des traditions orales (tels furent l'évangile faussement attribué à l'apôtre Matthieu et l'évangile composé par Luc) ; 3° les évangiles de seconde ou de troisième main, composés à froid sur des pièces écrites, sans que l'auteur

presque toutes les anecdotes de Marc, et que « l'Évangile selon Marc » contient aujourd'hui bien des traits qui viennent des *Logia* de Matthieu. Chacun d'ailleurs puisait largement dans la tradition orale se continuant autour de lui. »

1. *Op. cit.* L. « En général, le troisième Évangile paraît postérieur aux deux premiers, et offre le caractère d'une rédaction bien plus avancée. On ne saurait néanmoins conclure de là que les deux Évangiles de Marc et de Matthieu fussent dans l'état où nous les avons, quand Luc écrivit. »

2. *Op. cit.* LXXXI-LXXXIII.

3. *Op. cit.* LXXXVII-LXXXVIII.

4. Pp. V-VI. Renan écrit d'abord : « Il faut avouer... que la question a fait, depuis vingt ans, de véritables progrès. Autant l'origine du quatrième Évangile, de celui qu'on attribue à Jean, reste enveloppée de mystère, autant les hypothèses sur le mode de rédaction des Évangiles dits synoptiques ont atteint un haut degré de vraisemblance. »

plongeât par aucune racine vivante dans la tradition (évangile de Marcion, évangiles dits apocryphes). » Écrit vers l'an 75 en Batanée, « le protévangile hébreu se conserva en original jusqu'au v[e] siècle parmi les Nazaréens de Syrie » ; il « ressemblait beaucoup à l'évangile grec qui porte le nom de saint Matthieu » ; toutefois « la ressemblance... n'allait pas jusqu'à l'identité » ; mais l'évangile hébreu « a été remanié de siècle en siècle », tandis que Matthieu « s'est conservé intact depuis sa rédaction définitive, dans les dernières années du I[er] siècle [1] ». « L'Évangile de Marc est moins une légende qu'une biographie écrite avec crédulité... L'esprit qui domine » dans cet évangile « est bien celui de Pierre » ; « c'est bien à tort qu'on prétend que le Marc actuel ne répond pas à ce que dit Papias » ; on y a seulement supprimé la finale ; Marc s'est approprié la petite apocalypse du chapitre XIII, qui se répandit dans la communauté chrétienne vers l'an 61 ; lui-même écrivit à Rome peu après l'an 70 [2]. Le rédacteur du premier Évangile « a pris pour base de son travail l'Évangile de Marc » ; « il le complète de deux manières, d'abord en y insérant ces longs discours qui faisaient le prix des évangiles hébreux, puis en y ajoutant des traditions de formation plus moderne, fruit des développements successifs de la légende » ; l'unité de style « porte à croire que, pour les parties étrangères à Marc, l'auteur travaillait sur l'hébreu » ; « le progrès de la réflexion est... sensible dans Matthieu ; on entrevoit chez lui une foule d'arrière-pensées, l'intention de parer à certaines objections, une exagération dans les prétentions symboliques » ; quant à l'esprit, on dirait qu'il « est à la fois juif et chrétien » ; il écrivit sans doute vers l'an 85 « en Syrie, pour un petit cercle juif qui ne savait guère que le grec, mais qui avait quelque idée de l'hébreu [3] ». Luc écrivit son Évangile à Rome, vers l'an 94 ; il n'a pas connu Matthieu ; il avait « sous les yeux un texte de Marc qui différait très peu du nôtre », et à côté de ce livre, il « avait sûrement sur sa table d'autres récits du même genre, auxquels il fait aussi de larges emprunts » ; « peut-être eut-il entre les mains une traduction grecque de l'évangile hébreu » ; « il faut aussi attribuer une large part à la tradition orale », et, de plus, Luc ne s'est pas « fait scrupule d'insérer dans son texte des récits de son invention » ; tandis que Marc et Matthieu « sont neutres, sans parti dans les querelles qui divisaient l'Église... Luc... est un disciple de Paul,... modéré..., tolérant..., mais partisan décidé de l'admission dans l'Église des païens, des samari-

1. *Op. cit.* 103-104.

2. *Op. cit.* 118-120 (cf. *Jésus*, LI-LIII), 121, 123-125. « Marc pouvait n'avoir pas alors plus de cinquante-cinq ans. En 33 (que Renan suppose être l'année où mourut Jésus), selon une hypothèse plausible, il était un νεανίσκος (MARC XIV, 51-52). »

3. *Op. cit.* 174-175, 196, 214.

tains, des publicains, des pécheurs et des hérétiques de toute sorte » ; « ses vues sont en parfaite conformité avec celles de Paul » ; la valeur historique du troisième Évangile est sûrement moindre que celle des deux premiers [1] ».

Ces variations d'opinion ne prouvent pas seulement que la question synoptique a fait des progrès dans l'esprit de l'auteur ; elles correspondent au mouvement général de la critique allemande, que Renan suivait sans s'inféoder à aucun système. Sauf l'identification de l'évangile hébreu avec l'Évangile des Hébreux, et d'autres particularités telles que le rapport spécial de Luc avec Paul, les conclusions du volume publié en 1877 corrigent heureusement celles qui avaient été formulées dans l'introduction à la *Vie de Jésus*.

Depuis 1861, B. Weiss [2] défend avec beaucoup de finesse critique une forme particulière de l'hypothèse des deux sources : le plus ancien document, écrit en 67, aurait contenu, avec les discours de Jésus, un certain nombre de récits allant du baptême de Jean à la conclusion du ministère hiérosolymitain ; composé en araméen, il aurait été connu et utilisé par Marc dans une traduction grecque ; l'auteur du second Évangile l'aurait complété par les récits oraux de Pierre ; le rédacteur du premier Évangile a exploité le document primitif et Marc ; Luc n'a pas connu Matthieu, il a exploité le document primitif, Marc et une autre source d'origine palestinienne ; celle-ci aurait contenu des récits et des discours, et présenté certaines affinités remarquables avec la tradition johannique concernant la vie de Jésus. Marc aurait écrit en 69, Luc entre 70 et 80 ; Matthieu peu après 70. B. Weiss a très bien vu que le second Évangile était une œuvre composite, comme le premier et le troisième ; mais la question est de savoir si la source primitive des récits de Marc se confond avec le recueil primitif des discours, ou bien si elle n'a pas eu d'abord une existence indépendante.

H. J. Holtzmann a d'abord [3] soutenu l'existence d'un proto-Marc, qui se

1. *Op. cit.* 217, 257-261, 265, 283.

2. *Stud. u. Krit.* 1861 ; *Jahrb. f. deutsche Theol.* 1864, 1865 ; *Das Marcusevangelium nnd seine synoptische Parallelen* (1872) ; *Das Matthaeusevangelium und seine Lucas-Parallelen* (1876) ; *Leben Jesu* (1882, [3]1888) ; *Einleitung* (1886, [3]1897) ; dernières éditions du commentaire de Meyer, *supr.* p. 67, n. 2.

3. *Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Character* (1863). L'hypothèse de Holtzmann sur le proto-Marc a été admise par Schenkel, *Leben Jesu* (1864), et, avec diverses modifications, par Weizsäcker, *Untersuchungen über die evangelische Geschichte* (1864 ; dans son *Apostolisches Zeitalter der christlichen Kirche*, 1886, [2]1892, Weizsäcker admet deux recueils de discours qui après diverses transformations, ont été exploités, l'un pour le premier Évangile, l'autre pour le troisième, et une collection de récits qui a été si fidèle-

serait conservé à peu près intégralement dans notre second Évangile; c'est le proto-Marc que visait le témoignage de Papias; il existait, indépendamment de Marc, un recueil de sentences qui se rapportaient aux derniers temps du ministère galiléen et ne faisaient pas double emploi avec les discours contenus dans le proto-Marc; ce que Matthieu et Luc n'ont pas pris dans le proto-Marc ou dans les *Logia* vient d'eux-mêmes ou de la tradition orale, ou d'écrits fragmentaires plus anciens. Le même critique[1] a déclaré depuis que tout ce que Matthieu et Luc ont de plus que Marc en fait de discours ne se laisse pas rattacher au recueil des *Logia*, et qu'il a pu y avoir des récits mêlés aux discours dans ce recueil; que Matthieu n'a pas eu d'autres sources que les *Logia* et Marc, mais que Luc peut en avoir eu d'autres; que Luc, s'il n'a pas utilisé Matthieu, a dû au moins le connaître; que la plupart des motifs allégués pour distinguer du second Évangile le proto-Marc sont devenus caducs; que Matthieu a été écrit après l'an 70, et Luc après l'an 100. Sauf pour la petite apocalypse du chapitre XIII, Marc serait un écrit pleinement original. Cette dernière conclusion paraît tout à fait contestable, et elle a été pour le moins ébranlée par les travaux critiques les plus récents.

Simons[2] a professé avant Holtzmann la dépendance accessoire de Luc à l'égard du premier Évangile.

Holsten[3] suppose trois formes anciennes de la tradition orale : la forme

ment conservée dans le second Évangile que l'on peut attribuer ce livre à Marc, disciple de Pierre); par Wittichen, *Jahrb. f. deutsche Theol.*, 1866; par Scholten, *Das älteste Evangelium* (1869). D'après Scholten, le proto-Marc aurait été combiné avec les *Logia* (proto-Mattieu) dans Luc et dans le deutéro-Matthieu (distinct du Matthieu canonique); le proto-Marc aurait été un remaniement d'une esquisse plus ancienne, due à Jean-Marc; le premier Évangile serait un remaniement du deutéro-Matthieu et aurait été utilisé pour la rédaction du Marc canonique. Feine, *Jahrb. f. protest. Theologie*, 1885-1888; *Eine vorkanonische Ueberlieferung des Lukas im Evangelium und Apostelgeschichte* (1891), admet, à côté des *Logia*, une sorte de protévangile dont le texte aurait été mieux gardé par Matthieu, et la suite par Marc; Luc a connu Marc et les sources de Matthieu; ce qui lui est propre viendrait d'une source hiérosolymitaine où ces sources étaient déjà combinées ensemble.

1. *Einleitung* (²1892), 350.

2. *Hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthaeus benutzt?* (1880). Ont attribué pareillement à Luc la connaissance du premier Évangile : Stockmeyer, *Theol. Zeitschrift aus der Schweiz*, 1884; Mangold, dans Bleek, *Einleitung*⁴, 1886; Weizsäcker, *Ap. Zeitalter, supr. cit.*, p. 71, n. 3; Wendt, *Die Lehre Jesu* (1886, ²1901).

3. *Die drei ursprunglichen, noch ungeschriebenen Evangelien* (1883); *Die synoptischen Evangelien nach der Form ihres Inhalts* (1885).

judéochrétienne, que Pierre enseigna avant de devenir judaïsant, la forme paulinienne, et celle des judaïsants antipauliniens; l'évangile des judaïsants, rédigé par l'apôtre Matthieu entre 50 et 70, peut-être vers 55, n'est plus représenté que par quelques versets du premier Évangile qui sont comme interpolés dans le discours sur la montagne ; l'évangile judéochrétien de Pierre est représenté par notre premier Évangile, écrit en grec après l'an 70 ; le second Évangile fut composé vers l'an 80, avec des matériaux pris de Matthieu, pour l'usage des communautés hellénochrétiennes qui ne voulaient pas abandonner l'évangile de Paul. L'emploi simultané de Matthieu et de Luc ayant familiarisé les communautés avec le judéochristianisme et le paulinisme, en les corrigeant et atténuant l'un par l'autre, cet esprit mitoyen se traduisit dans l'Évangile de Luc, écrit vers l'an 100, qui procède de Matthieu, de Marc et de la tradition orale. Cette combinaison singulière de l'hypothèse de la tradition orale avec l'hypothèse des sources a trouvé peu de faveur auprès des exégètes ; mais l'appréciation du second Évangile mérite d'être retenue, et Holsten doit avoir raison de penser que Marc a voulu signifier l'impuissance des apôtres galiléens à comprendre le mystère de la croix.

L'hypothèse du protévangile a été reprise par A. Resch [1] sous une forme assez originale : un évangile hébreu, non araméen, aurait été composé de fort bonne heure par l'apôtre Matthieu ; cet évangile contenait la matière des trois Synoptiques, tant le commun que le propre ; il en aurait existé de nombreuses versions ; Marc serait un remaniement de l'évangile hébreu, d'où l'on aurait éliminé une grande partie des discours, et où la partie historique aurait été au contraire notablement développée ; le premier Évangile serait une combinaison de Marc avec les discours de l'évangile hébreu ; il en serait ainsi de Luc, si ce n'est que celui-ci a gardé les discours dans leur cadre historique. Tout le système est fondé sur les variantes des Évangiles, comme si ces variantes ne comportaient pas d'autre explication générale que l'existence de versions différentes d'un même original. On ne comprend pas d'ailleurs pourquoi d'un ouvrage plus considérable et plus régulièrement composé que Marc, Matthieu ou Luc, on se serait avisé d'extraire trois relations plus courtes, où les matériaux du document primitif auraient été disloqués sans raison apparente, les discours démembrés ou confondus à plaisir, tandis qu'il était si facile de s'en tenir à l'excellent livre qu'on avait, et dont il existait, au dire de Resch, plusieurs versions grecques. Non content de cet

1. *Agrapha* (1889, [2]1906) ; *Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien* I (1893) ; II, *Paral. zu Matthaeus und Marcus* (1895) ; III, *Paral. zu Lucas* (1895); *Das Kindheitsevangelium* (1897) ; *Die Logia Jesu nach dem griechischen und hebraischen Text wiederhergestellt* (1898).

évangile hébreu, Resch en a supposé un autre pour les récits de l'enfance : ce livre, écrit avant l'an 54, aurait contenu ce qui est dans Matthieu et ce qui est dans Luc. Thèse indémontrable, contraire à toute vraisemblance, et que Resch n'a pas démontrée.

A. Harnack [1] voit dans Marc le plus ancien des évangiles canoniques, écrit entre l'an 65 et l'an 70 ; il n'y aurait pas de proto-Marc, et l'évangile actuel serait identique à celui qu'écrivit le disciple de Pierre, sauf pour la finale [2], qui aurait été supprimée parce qu'elle ne cadrait pas avec la tradition de Luc et de Jean touchant les apparitions du Christ ressuscité. Le premier Évangile, qui n'est pas d'un apôtre, aurait été composé entre l'an 70 et l'an 75 ; il dépendrait de Marc et d'une autre source dont l'origine est assurément palestinienne ; certaines additions auraient été faites plus tard, au commencement du second siècle. Luc aurait écrit son évangile entre l'an 78 et l'an 93. L'Évangile des Hébreux et l'Évangile des Égyptiens auraient été des compositions parallèles aux Synoptiques, le premier à l'usage des judéochrétiens, le second à l'usage des hellénochrétiens d'Alexandrie. Harnack exagère sans doute la valeur de ces deux apocryphes, surtout celle de l'Évangile des Hébreux, et il ne serait pas éloigné d'identifier, comme Renan [3], ce dernier évangile à l'évangile hébreu, seconde source de notre Matthieu grec. Autant qu'on en peut juger par les fragments qui nous ont été conservés, l'Évangile des Hébreux ne peut être considéré ni comme une œuvre originale, ni comme la source possible de Matthieu et de Luc. Le plaidoyer très érudit que le même auteur a publié récemment en faveur de l'authenticité du troisième Évangile et des Actes [4], laisse subsister tous les arguments de l'hypothèse contraire. Harnack insiste principalement sur l'unité de style qui se remarque dans les passages des Actes empruntés au journal des voyages de Paul (*Wirquelle*) et dans le reste du livre. Mais la faculté d'assimilation de l'écrivain apparait suffisamment dans le troisième Évangile : les morceaux de Marc qui y sont entrés ont été retouchés au point qu'ils ne sont plus dans le style de Marc, mais dans celui du rédacteur, en sorte que l'influence littéraire du second Évangile sur le troisième ne

1. *Chronologie der altchristl. Literatur bis Eusebius*, I (1897). *Sprüche und Reden Jesu* (1907).

2. Sur ce point, Harnack adopte les conclusions de Rohrbach, *Der Schluss des Marcusev., der Vierevangelienkanon und die kleinasiatischen Presbyter* (1894), reprises dans *Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi* (1898).

3. *Supr.* p. 69.

4. *Lukas der Arzt, der Verfasser des drittens Evangeliums und der Apostelgeschichte* (1906). Voir les remarques de Schürer, *Theologische Literaturzeitung*, 7 juillet 1906.

pourrait plus être déterminée, et pourrait même être supposée tout à fait nulle, si Marc ne nous avait été conservé.

D'après T. Zahn [1], Matthieu aurait écrit son évangile en araméen, l'an 61 ; Marc, écrivant le sien avant la mort de Pierre, pour ne le publier qu'après, aurait utilisé ce Matthieu sémitique ; en revanche, l'auteur de la traduction canonique se serait servi du second Évangile, en sorte que Marc dépendrait du Matthieu araméen pour le fond, et notre Matthieu grec dépendrait de Marc pour la forme. Le troisième Évangile aurait été écrit vers l'an 75, d'après Marc ; ce que Luc a de commun avec Matthieu viendrait de la tradition orale, où Matthieu a puisé directement, et Luc peut-être médiatement, par les sources qu'il vise avec Marc, dans son prologue ; la même hypothèse s'appliquerait aux parties propres à Luc. Système artificiel et compliqué. Il paraît impossible d'admettre que notre premier Évangile soit une traduction ; inconcevable que Marc ait voulu écrire un évangile beaucoup moins complet que sa source ; invraisemblable que Luc ne dépende pas, en général, de sources écrites, et, pour les parties qui lui sont communes avec Matthieu, d'une source qui n'est pas le premier Évangile, mais que le rédacteur de celui-ci a exploitée à sa façon, comme Luc lui-même.

Dans une étude fort bien conduite, P. Wernle [2] a exposé le rapport des trois Synoptiques et tâché de l'expliquer. Luc a connu Marc et l'a pris pour base de son propre récit, en modifiant profondément le style de sa source, en en interprétant les détails, rarement en le combinant avec d'autres documents. L'exemplaire de Marc sur lequel a travaillé Luc n'avait pas de finale. Matthieu et Luc dépendent de Marc pour les récits qu'ils ont en commun, et, pour les discours, d'une source qui ne s'est pas conservée. Luc s'est approprié le contenu de cette source en en corrigeant le style, comme il a fait pour Marc, en ajoutant de son propre fonds certaines indications pour le cadre historique, en élaguant dans les discours mêmes ce qui ne convenait plus à son temps, et en faisant ressortir les mérites de la pauvreté et de la bienfaisance. Il a encore utilisé d'autres sources qui lui ont fourni quantité d'anecdotes, de sentences, de paraboles ; la liberté avec laquelle ces matériaux ont été traités ne permet pas de reconstituer les documents d'où ils proviennent. Le premier Évangile a été composé en grec, d'après Marc et la source principale des discours de Luc ; l'auteur a retouché le style de Marc, moins pourtant dans les discours que dans les récits, et il l'a souvent commenté et complété ; généralement il a mieux gardé que Luc le texte des discours qu'il a en commun avec le troisième Évangile, il a emprunté à la tradition écrite

1. *Einleitung*, II (1899).
2. *Die Synoptische Frage* (1899).

ou orale certaines sentences ou paraboles qui lui appartiennent en propre; les récits qui lui sont particuliers ne viennent pas d'une source écrite; son livre a été rédigé, comme celui de Luc, vers la fin du Ier siècle. Marc représente la tradition de Pierre; il a connu sans doute le recueil de discours qu'ont exploité Matthieu et Luc, mais il n'en dépend pas littérairement; il ne doit à une source écrite que le discours apocalyptique du chapitre XIII: on n'a pas lieu de supposer un proto-Marc, et les modifications légères que l'ouvrage a pu subir regardent la tradition du texte, non la composition du livre; Marc a écrit probablement un peu après l'an 70, peut-être un peu avant; son livre n'avait pas de conclusion, parce que l'auteur avait été empêché de la rédiger. Le recueil de discours qui existait avant les Synoptiques était sans chronologie et avait une forme catéchétique; rien ne prouve qu'il ait été rédigé d'abord en araméen; il s'en était fait diverses recensions grecques avant qu'il fût incorporé aux Évangiles de Matthieu et de Luc; la première rédaction peut être approximativement rapportée à l'an 60. Le quatrième Évangile, l'Évangile des Hébreux dépendent des Synoptiques; l'Évangile de Pierre suppose les quatre Évangiles du canon. Pour l'histoire de Jésus, la source principale est Marc; pour son enseignement, le recueil de discours où ont puisé Matthieu et Luc; il n'y a pas de tradition johannique.

La plupart de ces conclusions semblent fondées. Les plus contestables doivent être celles qui concernent le rapport de Marc avec la tradition de Pierre, son indépendance à l'égard du recueil de discours, l'originalité de sa composition et le degré d'historicité qui lui appartient.

A. Jülicher [1] admet de même l'unité et l'originalité du second Évangile, qui aurait été écrit vers l'an 70; la finale primitive aurait été supprimée avant que le livre ne devint canonique; cette finale a pu être connue par l'Évangile de Pierre et le rédacteur du dernier chapitre de Jean; il n'est pas autrement certain que Matthieu et Luc l'aient ignorée. L'Évangile de Matthieu a été écrit vers l'an 100; il n'y a pas lieu d'y reconnaitre un double travail de rédaction. Le troisième Évangile a été rédigé vers 80-100. Marc est une des sources principales des deux autres Synoptiques. Ceux-ci dépendent également d'un recueil de discours qui avait été rédigé par l'apôtre Matthieu en araméen, puis traduit en grec et remanié dans des recensions diverses. Certains récits, particuliers à Matthieu ou à Luc, ont pu être puisés à d'autres sources ou dans la tradition.

La question du second Évangile a été posée en des termes nouveaux par Wrede [2]. Cet auteur signale une espèce de contradiction permanente qui règne dans Marc : jusqu'à la confession de Pierre, Jésus ne s'est

1. *Einleitung* (1894, [5]1906).

2. *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (1901).

avoué Messie devant personne, et, après cette confession, il interdit à ses disciples de dire qu'il est le Christ ; cependant les démoniaques, depuis le commencement, ont salué Jésus comme Fils de Dieu, malgré ses défenses ; Jésus lui-même s'est déclaré publiquement Fils de l'homme, c'est-à-dire Messie, en deux occasions qui précèdent la confession de Pierre ; partout les manifestations messianiques contrastent avec les précautions prises par Jésus pour écarter l'idée du Messie ; les apôtres eux-mêmes sont censés comprendre et ne pas comprendre ; leur inintelligence devant les prophéties les plus claires de la passion et de la résurrection est visiblement une thèse de Marc, en rapport avec la thèse du secret messianique. Wrede croit trouver la clef de ces énigmes en ce que Jésus ne serait jamais dit Messie, même devant ses disciples ; ceux-ci l'auraient cru Messie quand ils le crurent ressuscité ; puis la tradition aurait anticipé la gloire messianique dans la carrière terrestre de Jésus ; de là viendraient les récits du baptême, de la transfiguration, les déclarations des possédés, les aveux de Jésus lui-même, les miracles publics ; d'autre part, l'idée du secret imposé faisait droit à la tradition historique et devait expliquer pourquoi Jésus n'avait pas été regardé comme Christ avant sa résurrection.

Cette solution radicale, conçue en face de données véritablement incohérentes, ne rend compte ni de la carrière de Jésus, qui est mort comme prétendant à la dignité messianique, ni de la foi des apôtres, qui n'auraient pas cru Jésus ressuscité s'ils ne l'avaient cru d'abord appelé au rôle de Christ, ni de la composition du second Évangile, où il convenait de chercher premièrement la clef des difficultés que présente le récit. Le caractère du secret messianique est très complexe dans Marc, et il y avait à faire la part de la réserve que Jésus a réellement et nécessairement observée sur ce point, de l'objet spécial sur lequel est censé porter l'inintelligence des apôtres, à savoir la signification et la nécessité de la mort du Christ, enfin de la théorie qui voit dans le secret messianique le moyen providentiel de l'aveuglement des Juifs.

P.-W. Schmiedel[1] se rallie en principe à l'hypothèse des deux sources, Marc et les *Logia*, mais il observe que le travail littéraire qui aboutit à la rédaction des trois premiers Évangiles n'est pas contenu en des termes si simples, et qu'il y a eu des sources de sources. Marc et les *Logia* n'étaient pas, dans la forme où Matthieu et Luc ont pu les utiliser, des œuvres entièrement homogènes et de première main. Le second Évangile ne peut pas être un simple écho de la prédication de Pierre ; l'apôtre Matthieu ne peut être l'auteur des *Logia* grecs que le rédacteur du premier Évangile a exploités, mais il peut être l'auteur d'un écrit araméen

1. Art. *Gospels*, *EB*. II (1901).

plus ancien ; le premier Évangile n'aurait acquis sa forme actuelle que vers l'an 120, mais il aurait pu être connu de Luc dans une rédaction antérieure où manquaient encore les récits de l'enfance, la promesse du Christ à Pierre, et d'autres morceaux propres au Matthieu canonique ; Marc n'aurait reçu sa forme définitive qu'après Matthieu et Luc ; l'auteur du troisième Évangile, qui n'était pas le disciple de Paul, aurait écrit vers 100-110.

W. Soltau [1] maintient que Marc, recueil un peu augmenté des récits de Pierre, et non un proto-Marc, a servi de source à Matthieu et à Luc ; ces deux évangiles dépendent pareillement d'une autre source pour les discours du Seigneur ; mais la seconde source se serait présentée à Luc sous une forme plus développée, en sorte que le rédacteur du troisième Évangile devrait aux *Logia* tout ce qu'il n'a pas pris dans Marc, sauf les récits de l'enfance et un petit nombre de traits légendaires ; une première édition du Matthieu grec, vers 75, aurait été connue par Luc ; l'édition définitive, avec les récits de la naissance et d'autres morceaux propres à Matthieu, postérieure au troisième Évangile, aurait été rédigée vers 110. Sur ce dernier point, Soltau s'accorde donc à peu près avec Schmiedel.

Selon J. Weiss [2], l'Évangile de Marc n'est pas une œuvre littéraire ni une biographie du Christ, mais un recueil de prédication apostolique, dépourvu de caractère personnel, ce qui explique la façon dont il a été exploité par Matthieu et par Luc. Les souvenirs de la première communauté y sont comme encadrés dans les idées de Paul : c'est en paulinien que l'évangéliste apprécie l'attitude des Juifs à l'égard de Jésus, et la conduite des apôtres galiléens ; qu'il insiste sur les prophéties de la passion ; qu'il parle de la mort rédemptrice ; qu'il raconte la dernière cène ; qu'il rattache une signification symbolique aux anecdotes traditionnelles. Marc a eu des sources, et il dépend, pour une bonne partie de ses matériaux, du document dont on admet que Matthieu et Luc dépendent pour les discours du Seigneur. Comme le même travail rédactionnel se remarque partout, même dans les récits où l'on croit reconnaître des souvenirs de Pierre, on ne voit pas pourquoi J. Weiss n'admet pas que, pour ces récits également, Marc dépende d'une source écrite, que cette source soit ou non distincte de celle où il a puisé, avant Matthieu et Luc, les discours de Jésus. J. Weiss pense, comme Schmiedel, que la rédaction définitive de Marc se place après celle de Matthieu et de Luc. Mais l'hypothèse du deutéro-Marc n'a plus guère de raison d'être si le second Évangile a eu des

1. *Eine Lücke der synoptischen Forschung* (1899). *Zur Entstehung des 1 Evangeliums* (*Zeitschrift für die neut. Wissenschaft*, 1900). *Unsere Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert* (1901).

2. *Das älteste Evangelium* (1903).

sources que Matthieu et Luc ont pu connaître et suivre dans les cas où ils semblent primitifs relativement à Marc.

L'opinion de R.-A. Hoffmann [1], qui suppose une double rédaction araméenne de Marc dont la première, plus courte, aurait été connue de Matthieu, ne semble pas devoir trouver plus de crédit que celle de Resch touchant le protévangile hébreu.

Elle ne laisse pas néanmoins de se retrouver en partie, et sous le couvert d'un nom autorisé, dans les récents travaux de J. Wellhausen [2]. L'Évangile de Marc tiendrait de si près à la tradition de la communauté primitive, dont la langue était un dialecte araméen, que, selon toute vraisemblance, la rédaction originale de notre second Évangile était aussi araméenne. Cette rédaction aurait été glosée dans une certaine mesure, qui ne se laisse pas déterminer ; mais le livre grec qui nous est parvenu est celui qui a servi de source à Matthieu et à Luc ; toutefois, ceux-ci ont pu connaître aussi la rédaction primitive. Bien qu'il ne représente pas les souvenirs de Pierre, Marc serait la source la plus autorisée, on pourrait presque dire l'unique source à consulter sur la vie et l'enseignement de Jésus. Sans doute Matthieu et Luc dépendent aussi d'une autre source qui contenait surtout des discours attribués au Christ ; mais cette source, également d'origine hiérosolymitaine et rédigée en araméen avant l'an 70 aurait été secondaire à l'égard de Marc, dont elle dépendrait, et les enseignements qu'elle met dans la bouche du Christ auraient été conçus pour les besoins de la communauté. Matthieu et Luc auraient écrit après l'an 70, le premier dans le milieu hiérosolymitain, le second en Syrie. La succession des documents évangéliques aurait ainsi quelque analogie avec celle des documents de l'Hexateuque, Marc correspondant aux anciennes sources iahviste et élohiste, les *Logia* au Deutéronome, Matthieu et Luc au Code sacerdotal [3]. Cette construction particulière est en rapport avec une vue très spéciale sur le rôle historique du Sauveur. Jésus aurait été un docteur qui ne se proposait pas autre chose que d'instruire Israël dans la voie de Dieu ; lui-même aurait défini sa mission dans la parabole du Semeur ; l'idée du règne de Dieu aurait tenu peu de place dans sa prédication ; celle du royaume déjà acquis lui aurait été étrangère, et les préoccupations eschatologiques de l'Évangile seraient imputables à la tradition chrétienne ; Jésus n'aurait même pas songé à la parousie. Ce

1. *Das Marcusevangelium und seine Quellen* (1904). E. Wendling, *Ur-Marcus* (1905) partage Marc entre trois écrivains : proto-Marc, rédacteur, évangéliste. Les résultats de son analyse paraissent fort incertains.

2. *Das Evangelium Marci* (1903). *Das Evangelium Matthaei* (1904). *Das Evangelium Lucae* (1904). *Einleitung in die drei ersten Evangelien* (1905).

3. Remarque de Jülicher, *Theolog. Literaturzeitung*, 11 nov. 1905, p. 619.

fut la foi à sa résurrection qui fit de lui le Messie pour ses fidèles; à proprement parler, l'Évangile est postérieur à Jésus; le nom même et l'idée sont chrétiennes, ainsi que l'apostolat des Douze; sans sa mort tragique, Jésus ne serait pas entré dans l'histoire, et l'impression produite par sa carrière résulte de ce qu'elle a été violemment interrompue lorsqu'elle venait à peine de commencer.

Peut-être l'auteur de ce système s'est-il trop aisément persuadé que la critique des Évangiles avait besoin d'être renouvelée, et qu'elle pouvait l'être de la même façon que celle de l'Hexateuque, il y a quelque trente ans. Ce que son œuvre a de plus louable et de plus consistant est l'effort qu'il a tenté, non sans succès, pour rattacher nos évangiles au fond araméen, tradition ou rédactions, qui les supporte. Mais sa critique de Marc, après Wrede et J. Weiss, paraît insuffisante. Son opinion sur le rapport de Marc et des *Logia*, fondée sur des raisonnements ou sur des indices contestables, paraît bien être le contraire de la vérité [1]. Et l'on peut craindre qu'une idée préconçue du caractère et de l'œuvre du Christ n'ait influencé une exégèse qui dispose un peu trop souverainement des matériaux évangéliques, et qui, si elle éclaircit maint détail, ne contribue certainement pas à rendre plus intelligibles ni la vie ni la mort de Jésus.

Il semble donc que la plus grande confusion règne encore sur le problème fondamental de la critique néotestamentaire et conséquemment des origines chrétiennes. Une apologétique superficielle pourrait se prévaloir de cette incertitude, conclure à l'inanité du travail critique, et en tirer argument en faveur de ce qu'on appelle la tradition. Mais on a pu voir que la tradition elle-même est tout ce qu'il y a de plus incertain, et que c'est son insuffisance palpable qui rend nécessaire le travail critique. Ce travail a eu ses tâtonnements inévitables; il ne fera jamais la pleine lumière sur tous les détails d'un sujet qui se dérobe en grande partie à l'expérience directe de l'historien. Il n'en a pas moins acquis un certain nombre de résultats importants, et l'on aurait tort de penser qu'il n'en obtiendra pas d'autres dans l'avenir. Que, pour satisfaire à une consigne dogmatique, un grand nombre d'exégètes, catholiques ou protestants, tiennent encore à l'authenticité rigoureuse, à l'historicité absolue des trois premiers Évangiles, la critique scientifique, nonobstant les écarts et les partis pris dont ses représentants n'ont pas toujours été et ne sont pas encore tous exempts maintenant, ne laisse pas d'avoir fait un chemin considérable: elle a précisé de plus en plus exactement la position du problème synoptique; elle s'est rapprochée du but qu'elle poursuit plus ou moins consciemment depuis un siècle: déterminer l'origine, les conditions et la valeur du témoignage évangélique, reconstituer par le moyen

1. Voir W. Bousset, *Theolog. Rundschau*, jan. 1906, 1-14.

des Évangiles l'histoire de Jésus et du mouvement chrétien, expliquer par ce mouvement, dont ils sont l'expression partielle, la composition des évangiles mêmes et le développement de la littérature évangélique, partie essentielle et principale de l'ancienne littérature chrétienne.

En ce qui concerne l'origine des Synoptiques, il paraît certain que pas un d'eux ne repose directement et complètement sur la tradition orale, qu'aucun d'eux n'est l'expression immédiate de souvenirs gardés par un témoin. L'hypothèse de la tradition ne suffit pas à résoudre le problème. L'attribution du premier Évangile à l'apôtre Matthieu n'est pas soutenable ; celle du second Évangile à un disciple de Pierre soulève de très sérieuses objections ; et si le troisième Évangile a été écrit par un disciple de Paul, on doit reconnaître que cette circonstance ne jette pas beaucoup de lumière sur sa composition, ses tendances et son objet.

L'hypothèse d'une source unique où les trois Synoptiques auraient puisé directement, et qui aurait contenu l'ensemble des récits et des discours évangéliques, est gratuite en elle-même, elle ne rend pas compte du rapport des Évangiles ni de leur origine. Il n'y a pas eu de protévangile contenant toute la substance de Matthieu, de Marc et de Luc.

L'hypothèse de l'utilisation, quel que soit l'ordre qu'on assigne aux Évangiles, n'est pas plus satisfaisante que les précédentes, si l'on veut s'y tenir exclusivement. La composition de Marc ne s'explique point par sa dépendance à l'égard de Matthieu seul, ou de Matthieu et de Luc, ni celle de Luc par sa dépendance à l'égard de Matthieu seul, ou de Matthieu et de Marc, ni celle de Matthieu par sa dépendance à l'égard de Marc seul, ou de Marc et de Luc.

Il a existé des sources antérieures à nos évangiles canoniques, même à Marc. Ce sont ces sources qui procèdent de la tradition orale et qui tiennent à l'égard des Synoptiques la place que certains critiques assignaient au protévangile. Aucun évangile ne représente une seule source primitive, sans mélange d'éléments pris ailleurs. Marc est antérieur aux deux autres Synoptiques et leur a servi de source ; mais il n'est pas lui-même un simple écho de la prédication de Pierre. Bien que l'hypothèse d'un proto-Marc, antérieur à Matthieu et à Luc, et d'un deutéro-Marc qui leur serait postérieur, ait encore de notables partisans, elle ne semble pas très probable. Les rédacteurs des deux autres Synoptiques ont dû connaître Marc dans sa forme actuelle. Mais l'hypothèse de sources que Matthieu et Luc auraient connues, comme ils ont connu Marc, semble recevable pour Marc lui-même.

Les discours qui sont communs à Matthieu et à Luc, et qui ne sont pas dans Marc, viennent très vraisemblablement d'une source spéciale ; mais il est probable que cette source existait en des recensions différentes, et que Matthieu et Luc n'ont pas exploité la même recension. Il n'est

pas tout à fait certain que le document primitif ait été rédigé en araméen. La dépendance de Marc à l'égard de ce document paraît incontestable, bien qu'elle n'ait été admise jusqu'à présent que par un petit nombre de critiques. Il paraît douteux que cette source ait contenu d'abord une esquisse de la carrière de Jésus, et peut-être ne contenait-elle en fait de récits que certaines notices réclamées pour l'introduction de telle ou telle sentence. Bien que beaucoup regardent comme primitifs les récits de Marc, le second Évangile semble présenter, comme les deux autres Synoptiques, des traces indiscutables de travail rédactionnel. L'évangéliste a dû connaître une sorte d'histoire abrégée du ministère du Christ, laquelle n'encadrait pas l'objet de la prédication évangélique, et peut être considérée comme primitivement distincte du recueil de discours.

Le second Évangile remonte probablement aux environs de l'an 70 ; le premier et le troisième ne peuvent pas être de beaucoup antérieurs à la fin du Ier siècle, et encore est-il possible que des additions et des retouches y aient été pratiquées dans la première moitié du second siècle. Ces livres étaient la propriété des communautés chrétiennes, non celles d'auteurs déterminés dont on se serait cru obligé de respecter le droit. Il est possible que la première rédaction des discours du Seigneur soit de l'apôtre Matthieu ; que le récit qui est à la base du second Évangile soit d'un Marc disciple de Pierre ; que le troisième Évangile ait été attribué à Luc, parce que ce disciple de Paul était l'auteur du journal de voyage qui a été incorporé au livre des Actes.

Nonobstant la place assez large qu'il convient de faire au travail de la pensée traditionnelle et de la rédaction évangélique, les trois premiers Évangiles représentent fidèlement la substance de l'enseignement donné par Jésus.

Plus délicate est l'appréciation des récits. La plupart des critiques admettent l'historicité des récits communs aux trois Synoptiques, sauf à rationaliser plus ou moins certains miracles, par exemple la résurrection de la fille de Jaïr. Tout dépend ici du caractère et de la valeur qu'on doit reconnaître aux données de Marc. Comme l'analyse critique du second Évangile en est encore aux débuts, on ne peut s'arrêter avec certitude ni à l'opinion reçue, qui regarde comme historique l'ensemble des récits [1], ni à des hypothèses comme celle de Wrede, qui leur enlève à peu près toute valeur traditionnelle. On peut croire que la critique s'arrêtera, pour finir, à quelque opinion moyenne, plus ou moins conforme à celle de J. Weiss, qui fera une assez grande part aux tendances doctrinales, aux

1. Cette opinion est encore défendue par F. C. Burkitt, *The Gospel History and its transmission* (1906). Marc n'aurait eu de source écrite que pour le c. XIII.

préoccupations apologétiques de l'évangéliste, à son symbolisme plus ou moins conscient, tout en admettant derrière Marc une chaîne de souvenirs proprement traditionnels. Mais il ne semble pas que tous les suppléments insérés dans ce cadre, et les modifications qu'on lui a fait subir importent plus à l'histoire de Jésus que les additions narratives et les particularités d'arrangement qui se rencontrent dans Matthieu et dans Luc.

La discussion des récits de la résurrection n'a pas produit de résultats nettement décisifs [1]. La finale deutéro canonique de Marc n'est certainement pas primitive. A-t-il existé une autre finale, qui aurait été supprimée? La tradition hiérosolymitaine des apparitions, représentée par Luc et par Jean, est-elle parallèle à la tradition galiléenne, attestée plutôt que représentée par Marc et par Matthieu, ou bien n'en serait-elle qu'une transposition? Si Marc s'est terminé d'abord à la découverte du tombeau vide, il n'en suppose pas moins une tradition, orale ou déjà écrite, sur les apparitions galiléennes, et cette tradition paraît antérieure à la tradition hiérosolymitaine, au moins dans la forme exclusive que celle-ci a prise chez Luc et chez Jean. Sur ce point, la critique ne peut qu'entrevoir un travail de la pensée et de l'apologétique chrétiennes, aussi considérable en lui-même et dans ses conséquences que difficile à suivre et à reconstituer par l'analyse.

Quant aux récits de l'enfance, la plupart des critiques leur contestent toute valeur historique et y voient un produit de la tradition. Ceux de Matthieu ont pris leur forme actuelle sous la plume de l'évangéliste. Ceux de Luc ont dû exister par écrit avant d'entrer dans le troisième Évangile. Les deux séries s'excluent mutuellement. Mais, si leur origine n'est pas à chercher dans les souvenirs de la génération apostolique, elle n'en soulève pas moins un assez grand nombre de problèmes dont la solution définitive n'est pas encore trouvée.

1. On lira cependant avec profit et intérêt A. Meyer, *Die Auferstehung Christi* (1905).

CHAPITRE III

L'ORIGINE ET LA COMPOSITION DU SECOND ÉVANGILE

On vient de voir comment la question du second Évangile a changé d'aspect dans ces dernières années. Après les travaux de Wrede [1], de J. Weiss [2] et de Wellhausen [3], il s'agit de déterminer dans quelle mesure Marc a pu reproduire la physionomie réelle du Christ, de son ministère et de son action. Il semble acquis dès maintenant que le plus ancien des Synoptiques est, quant à la composition, une œuvre de seconde main, une compilation du même genre que Matthieu et que Luc; qu'il est, quant à son objet et à son caractère, une œuvre de foi beaucoup plus qu'un témoignage historique; enfin qu'il n'a pu être écrit par un disciple de Pierre, et que l'on peut tout au plus admettre un rapport direct de l'une de ses sources avec le prince des apôtres.

Il est plus facile d'indiquer les idées qui dominent le livre que d'en esquisser le plan. La distribution des matériaux paraît s'être faite comme d'elle-même et avoir été imposée soit par leur objet, soit par leur agencement dans les sources primitives. L'unité du livre se fait moins sentir dans la rédaction, passablement incohérente, que dans la pensée dominante de l'ensemble, à savoir que Jésus est le Christ qui devait sauver le monde par sa mort : l'endurcissement des Juifs était la condition providentielle de cette mort et du salut des Gentils; le mystère de la rédemption avait été révélé aux apôtres compagnons du Christ, mais ils ne l'avaient pas compris.

On peut distinguer dans le second Évangile une sorte de préambule [4], la prédication de Jean-Baptiste, puis une première partie, le baptême de Jésus et les heureux débuts de son ministère [5]; une deuxième partie [6], série de conflits avec les pharisiens, laisse déjà entrevoir le dénouement fatal; une troisième partie [7], inaugurée par le choix des apôtres et terminée par leur première mission, montre Jésus au comble de la

1. *Supr.* p. 76.
2. *Supr.* p. 78.
3. *Supr.* p. 79.
4. Mc. I, 1-8.
5. I, 9-45.
6. II, 1-III, 6.
7. III, 7-VI, 29.

renommée, organisant la prédication de l'Évangile, se heurtant à l'endurcissement des Juifs, qu'il constate et explique, à l'incrédulité de ses parents et de ses concitoyens; on dirait que la mort de Jean-Baptiste, qui clôt cette partie, veut faire pressentir la mort de Jésus; les récits de miracles cadrent plus ou moins avec le point de vue du narrateur, et la thèse subsidiaire de l'inintelligence des apôtres ne s'accorde pas très bien avec leur mission ; une quatrième partie [1], dont le développement est peu régulier, fait grande part à cette thèse en montrant le Sauveur plus occupé d'instruire ses disciples par ses discours et par ses miracles que de gagner les Juifs; les prophéties de la passion y sont multipliées en corollaire de déclarations ou de manifestations messianiques; une cinquième partie [2] contient l'histoire du ministère ou plutôt du conflit hiérosolymitain et se termine par un grand discours apocalyptique; une sixième et dernière partie [3] contient le récit de la passion avec ses préliminaires, repas de l'onction, dernière pâque, Gethsémani, et sa conclusion, sépulture du Christ et découverte du tombeau vide.

Antérieure à celle des deux autres Synoptiques, la rédaction de Marc ne peut être contrôlée comme celle-ci par la comparaison d'une source plus ancienne conservée jusqu'à nous. Mais des probabilités de même ordre que celles qui font admettre, pour Matthieu et Luc, une source commune autre que Marc, invitent à supposer derrière Marc lui-même d'autres documents écrits, et d'abord cette source même que Marc a exploitée avec plus de réserve quant à la quantité des matériaux empruntés, mais avec non moins de liberté quant à la façon de les utiliser. A défaut d'indices fournis par le rapport des textes parallèles, les incohérences de la composition et la correspondance de parties actuellement disjointes peuvent offrir une base suffisante aux conjectures critiques. Dans une œuvre aussi peu littéraire, le défaut de cohésion n'est pas une preuve de rédaction multiple. Mais l'incohérence qu'on pourrait appeler positive, le désaccord entre les morceaux juxtaposés qui procèdent de courants d'idées très différents, l'accumulation de données disparates qui se laissent reconstituer en groupes homogènes, caractérisés chacun par une inspiration distincte, les doubles emplois peuvent attester, ici comme

1. vi, 30-x. La confession de Pierre (viii, 27-30) ne marque pas une division essentielle dans le livre, bien qu'elle ait dû être un point capital dans la source d'où elle provient, et que la correspondance de l'aveugle de Bethsaïde (viii, 22-26) avec l'aveugle de Jéricho (x, 46-52) indique une sorte de sectionnement qui permettrait de compter comme parties distinctes vi, 30-viii, 26, et viii, 27-x.

2. xi-xiii.

3. xiv-xvi, 8.

ailleurs, la combinaison des traditions ou des sources écrites et la complexité du travail rédactionnel.

Les traces de rédaction secondaire apparaissent dès le début, dans le récit du baptême et de la tentation du Christ. Non seulement le texte de Malachie[1] est une surcharge dans la citation d'Isaïe[2], mais cette citation même est une pièce rapportée entre le titre initial[3] et le commencement de la narration[4]. L'assertion de Jean : « Il vous baptisera d'esprit saint », comparée à Matthieu et à Luc[5] : « Il vous baptisera d'esprit saint et de feu », laisse soupçonner une relation primitive : « Il vous baptisera de feu », qui est confirmée par la suite du discours dans ces deux évangiles[6]. Marc, pour l'adaptation au baptême chrétien, aura remplacé le feu par l'esprit, et les deux autres évangélistes présentent la leçon de Marc avec la donnée de la source[7]. La description du baptême commence d'une façon un peu abrupte[8], et l'on pourrait se demander si elle n'est pas superposée à l'indication générale : « Et en ce temps-là, Jésus... fut baptisé dans le Jourdain par Jean »[9], à laquelle se rattacherait tout naturellement ce qui est dit plus loin de la venue de Jésus en Galilée, et de sa prédication. La parole du Père céleste : « Tu es mon fils bien-aimé, en toi je me complais », paraît secondaire relativement à la leçon occidentale de Luc : « Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui[10] ». Ce qui est dit de la tentation est un abrégé original en sa forme, mais qui suppose derrière lui un tableau développé, comme celui de Matthieu et de Luc[11], à moins que ce ne soit le même.

Le résumé des premières prédications de Jésus est plutôt un résumé de la prédication apostolique[12] et ne paraît pas primitif à l'égard de

1. III, 1; Mc. I, 2 *b*. Toute cette analyse de Marc, ainsi que celle de Matthieu et de Luc dans les chapitres suivants, se fonde sur le commentaire, auquel le lecteur est prié, une fois pour toutes, de se reporter.

2. XL, 3; Mc. I, 2 *a*, 3.

3. Mc. I, 1.

4. I, 4. Cf. Mt. III, 1-3; Lc. III, 1-6.

5. Mc. I, 8; Mt. III, 11; Lc. III, 16.

6. Mt. III, 12; Lc. III, 17. « Il nettoiera son aire... et il brûlera la paille au feu qui ne s'éteint pas. »

7. Cf. J. Weiss, *AE*. 127.

8. Mc. I, 10; cf. 12.

9. I, 9; lire ensuite 14.

10. Mc. I, 11; Lc. III, 22 (D, mss. lat.). Ps. II, 7.

11. Cf. Mc. I, 12-13; Mt. IV, 1-11; Lc. IV, 1-13. Voir Bousset, *Theol. Rundschau*, 1906, 8.

12. J. Weiss, *AE*. 137. En ce qui regarde spécialement l'emploi absolu du mot « évangile », cf. Bousset, *art. cit.*, 13.

Matthieu [1]. Le récit de la vocation des premiers disciples [2] est consistant en lui-même, mais son rapport avec la scène de prédication, dans la synagogue de Capharnaüm, et la venue chez Simon [3] est tout à fait défectueux : on pourrait supposer une transposition, la guérison de la belle-mère de Simon se plaçant bien le jour de l'arrivée à Capharnaüm, et la prédication un des jours suivants. L'anecdote du possédé [4] ne se rattache pas naturellement à la scène de prédication, et l'on sent, à la fin [5], quelque effort du narrateur pour souder l'une à l'autre. Ce qui est dit du retentissement [6] qu'eut le miracle déborde le cadre de l'incident.

On perd le fil des récits avec l'histoire du lépreux [7], qui ne tient à rien et qui fait, jusqu'à un certain point, double emploi avec ce qui précède [8], puisque l'on explique de nouveau pourquoi Jésus ne reste pas au même endroit. On dirait que l'évangéliste a pris un récit tout fait, et qu'il l'a logé, comme pour combler un vide [9], entre le départ de Capharnaüm et le retour dans cette ville pour la guérison du paralytique.

Suit une série de cinq conflits avec les pharisiens : sur la rémission des péchés, à propos du paralytique de Capharnaüm ; sur la fréquentation des publicains, à propos de Lévi ; sur le jeûne ; sur le sabbat, en deux occasions [10]. La combinaison est rédactionnelle, et les éléments qui y sont entrés ne semblent pas avoir été puisés directement dans la tradition orale. A trois reprises [11], l'intention de faire valoir l'argument de messianité s'accuse dans le récit, et, par deux fois [12], il est question du « Fils de l'homme », quoique, si l'on en en juge par la recommandation que le Christ fait à ses disciples après la confession de Pierre [13], Jésus lui-même n'ait pas dû s'attribuer en public un titre équivalent à celui de Messie. Ou bien les récits où il s'affirme et se démontre Christ appartiennent tout entiers à une rédaction plus récente que celle de la confession, ou bien ils ont été retouchés et complétés. La dernière hypothèse paraît la plus

1. Cf. Mc. i, 15 ; Mt. iv, 17.
2. Mc. i, 16-20.
3. i, 21-22 ; 29-31.
4. i, 23-28 (omis dans Matthieu).
5. i, 27 ; cf. viii, 19-21.
6. i, 28, qui se rattacherait aussi bien à 22.
7. i, 40-45.
8. i, 32-39.
9. J. Weiss, *AE*. 152.
10. ii, 1-12 ; 13-17 ; 18-22 ; 23-28 ; iii, 1-6.
11. ii, 10, 19-20, 28.
12. ii, 10, 28.
13. viii, 29-30.

vraisemblable. N'est-il pas singulier que, dans l'histoire du paralytique, on puisse obtenir un récit bien équilibré en laissant de côté toute l'argumentation de Jésus contre les pharisiens [1] ? Cette argumentation est d'ailleurs beaucoup plus facile à comprendre au point de vue du christianisme primitif qu'à celui de l'Évangile, et la conclusion du récit [2] se rapporte seulement au miracle, sans aucun égard au scandale que les pharisiens ont éprouvé sur la doctrine. L'histoire de Lévi contient deux éléments distincts qui semblent artificiellement soudés : la vocation du publicain, et la réponse du Christ à ceux qui le blâment de manger avec les publicains et les pécheurs [3]. L'idée d'un repas chez Lévi [4] a fourni la transition entre les deux ; mais cette transition est si gauche qu'elle se trahit comme addition rédactionnelle. Marc a dû trouver dans la tradition écrite les paroles concernant le jeûne, mais il entend de la mort du Christ une comparaison qui s'est plutôt rapportée d'abord à la mort de Jean-Baptiste. La conclusion naturelle de la première histoire sabbatique est dans la sentence : « Le sabbat est fait pour l'homme... », qui est doublée par la réflexion sur « le Fils de l'homme maître du sabbat » [5]. La conclusion de la deuxième histoire [6] a servi d'abord à préparer le dénouement de la carrière du Christ ; histoire et conclusion ne devaient pas être à cette place dans la source où le rédacteur les a prises.

Depuis cet endroit jusqu'après la seconde multiplication des pains [7] la plus grande confusion règne dans le récit. L'idée dominante, surajoutée aux matériaux traditionnels, paraît être la mission des apôtres à Israël, avec l'arrière-pensée de leur insuffisance pour la prédication aux Gentils, qui est le but final de l'Évangile.

La dispute concernant les exorcismes est visiblement interpolée dans l'anecdote relative aux parents qui veulent ramener Jésus chez eux [8] ; Marc a dû la prendre à la source où Matthieu et Luc [9] l'ont empruntée. Les deux récits qui précèdent [10] doivent appartenir à la rédaction, et ils sont destinés, le premier, description générale de l'activité bienfaisante

1. Faire suivre ii, 5 *a* : « Et Jésus, voyant leur foi, dit au paralytique », de ce qu'on lit plus loin, v. 11 (après répétition de la même formule) : « Lève-toi, prends ton lit et va chez toi ».

2. ii, 12. Cf. Mt. ix, 8 ; Lc. v, 26.

3. Mc. ii, 13-14, 16-17.

4. ii, 15.

5. ii, 27-28.

6. iii, 6 (complot des pharisiens et des hérodiens).

7. iii, 7-viii, 26.

8. iii, 22-30, à dégager de 20-21, 31-35. Cf. Wellhausen, *E.* 56.

9. Mt. xii, 22-32, 43-45 ; Lc. xi, 14-26. Cf. Bousset, *art. cit.* 9.

10. iii, 7-12, 13-19.

du Sauveur, à préparer la dispute sur les exorcismes, le second, concernant le choix des apôtres, à préparer la parole du Christ sur ceux qu'il regarde comme ses vrais parents [1].

Le discours des paraboles [2] est une composition artificielle qui tend maintenant à expliquer la réprobation des Juifs, mais dont la rédaction paraît avoir traversé plus d'une étape. Comme la sentence sur la rétribution, la comparaison de la lampe, la parabole du Sénevé [3] se trouvaient certainement dans le recueil de discours qu'ont exploité Matthieu et Luc, il est à croire qu'elles sont venues de là dans Marc, et que les paraboles du Semeur et de la Semence [4] ont la même origine. De tous ces éléments, l'on a voulu faire un discours suivi, et la mise en scène [5] a été conçue en vue du discours. Mais le discours même contient des éléments secondaires : l'explication du Semeur, avec la question qui l'introduit [6], est surajoutée, et sur cette explication de la parabole est venue encore se greffer une explication générale touchant l'objet de l'enseignement parabolique [7].

Il est probable que les trois récits de la tempête apaisée, du possédé de Gérasa, de la fille de Jaïr [8], ont existé d'abord indépendamment l'un de l'autre dans la tradition orale ; mais il semble que le rédacteur du second Évangile les ait trouvés déjà réunis dans un document dont il aura complété les descriptions.

L'anecdote de Jésus à Nazareth [9] est de tradition primitive, sans lien réel avec son contexte. Peut-être a-t-elle été rattachée d'abord à celle des parents venant chercher Jésus à Capharnaüm [10].

Ce qui est dit de la mission des Douze et du discours qui s'y rapporte est visiblement emprunté à une relation plus complète, qui doit être celle où Matthieu a pris son discours aux douze apôtres, et Luc son discours aux soixante-douze disciples [11].

Les propos tenus à la cour d'Hérode [12], qui se retrouveront avant la

1. iii, 35.
2. iv, 1-34.
3. iv, 24 (cf. Mt. vii, 2; Lc. vi, 38); 21-22 (cf. Mt. v, 15; x, 26; Lc. xii, 2); 30-32 (cf. Mt, xiii, 31-33; Lc. xiii, 18-21).
4. iv, 3-9, 26-29.
5. iv, 1-2 (33-34). Cf. Lc. viii, 4.
6. iv, 10, 13-20. Sur le caractère adventice de iv, 10-20, cf. Wellhausen, *E.* 55.
7. iv, 11-12.
8. iv, 35-41; v, 1-20; v, 21-43.
9. vi, 1-6.
10. iii, 21, 31-35; *supr.* p. 88.
11. Mc. vi, 7-13; cf. Mt. x; Lc. x, 1-16.
12. Mc. vi, 14-16; cf. viii, 28.

confession de Pierre, où ils sont à leur place, et la mort de Jean-Baptiste [1] sont comme intercalés entre le départ des apôtres et leur retour, pour occuper l'attention du lecteur : véritable hors-d'œuvre qui pourrait avoir été substitué délibérément à quelque indication touchant l'attitude hostile que le tétrarque avait prise à l'égard de Jésus [2].

Les deux récits de multiplication de pains sont parallèles [3] et semblent avoir commandé primitivement deux séries de souvenirs également parallèles, qui ont dû être entrecroisées dans la rédaction de Marc. Rien ne prouve que le second récit soit moins ancien que le premier, et celui-ci pourrait fort bien être le dernier venu dans la compilation évangélique. Le récit de la première multiplication est étroitement lié à celui de Jésus marchant sur les eaux [4] : Marc a dû trouver les deux réunis dans la tradition, et sans doute dans une rédaction qu'il complète à sa manière, en observant que les apôtres n'avaient pas compris ces deux miracles symboliques [5].

La description du passage à Gennésareth [6] semble appartenir à un autre ordre de souvenirs : ce peut être la suite du projet de retraite signalé avec le retour des apôtres auprès de Jésus. La querelle sur l'ablution des mains [7] est comme une grosse interpolation, où l'on veut montrer l'impéritie des apôtres galiléens dans l'affaire des observances légales. Il est assez facile d'y démêler une parole qui avait dû être recueillie parmi les sentences évangéliques [8], et dont on a glosé la relation primitive en y ajoutant un développement explicatif sur les habitudes pharisaïques [9]; une prophétie d'Isaïe qui tend à rendre compte de la réprobation des Juifs [10]; une question des disciples [11], analogue à celles qu'ils ont posée après la parabole du Semeur, et qui doit aussi faire ressortir leur inintelligence ; enfin la réponse de Jésus [12], paraphrase de la sentence traditionnelle, aussi peu originale quant au fond, aussi mal réussie quant à la forme que l'interprétation allégorique du Semeur.

Le départ de Jésus pour le pays de Tyr [13] ne fait pas suite à la dispute

1. vi, 17-29.
2. J. Weiss, *AE*. 203 ; Wellhausen, *Mc*. 47, 51.
3. vi, 30-44 ; viii, 1-10.
4. vi, 45-52.
5. vi, 51 *b*-52.
6. vi, 53-56. Rattacher à vi, 30-31 *a* (?).
7. vii, 1-23.
8. viii, 5, 9-13, 15. Cf. J. Weiss, *AE*. 223-224.
9. vii, 1-4.
10. vii, 6-8 (Is. xxix, 13) ; cf. iv, 11-12 (Is. vi, 9-10).
11. vii, 17 ; cf. iv, 10.
12. vii, 18-23 ; cf. iv, 13. Voir Wellhausen, *E*. 55.
13. vii, 24 *a*. Rattacher à vi, 53-56.

sur l'ablution des mains ; il pourrait se relier au passage en Gennésareth. Marc a dû trouver rédigée l'histoire de la Cananéenne [1], car il retouche maladroitement le texte de la réponse, que Matthieu a conservé [2], en écrivant d'abord : « Laisse premièrement les enfants se rassassier », ce qui suppose une interprétation allégorique de la réponse où l'on sous-entend la prédication ultérieure de l'Évangile aux Gentils.

Ce qu'on lit ensuite touchant la venue de Jésus en Décapole [3] ne semble pas avoir d'autre objet que de placer en territoire païen la seconde multiplication des pains ; le miracle du sourd-muet [4], dans le contexte qui lui est donné, figure le salut des Gentils, comme la seconde multiplication des pains figure le don de l'Évangile aux nations. Cette circonstance éclaircit le sens de la première multiplication et rend compte du double récit : le premier figure la proposition de l'Évangile aux Juifs par les douze apôtres de Jésus [5]. Le second ne tient ni à ce qui précède ni à ce qui suit : pièce rapportée, que le rédacteur a trouvée toute faite et qu'il a mise à l'endroit convenable pour le symbolisme qu'il y rattachait. La demande de signes [6] ne vient pas mieux après la seconde multiplication des pains que la dispute sur l'ablution des mains après la première. Elle a été insérée pour le même motif, afin de caractériser, en face de l'Évangile, vraie nourriture des âmes, le judaïsme qui « demande des signes [7] », et elle a dû être empruntée à la source où Matthieu et Luc ont trouvé les exemples de la reine de Saba et des Ninivites, qui n'ont pas eu besoin de signes pour croire [8].

Le développement sur les deux multiplications des pains [9], que les apôtres sont supposés n'avoir comprises ni l'une ni l'autre, ne peut venir que du rédacteur évangélique, qui le rattache à une parole authentique sur le levain des pharisiens : on y reconnaît son esprit et son inexpérience littéraire, comme dans le commentaire du Semeur et dans celui de la parole sur ce qui souille l'homme [10].

Ainsi que la guérison du sourd-muet présage la conversion des païens, celle de l'aveugle de Bethsaïde [11] semble vouloir figurer le progrès qui

1. vii, 24 *b*-30.
2. Cf. Mc, vii, 27, et Mt. xv, 26.
3. vii, 31.
4. vii, 32-37.
5. vi, 43. Cf. J. Weiss, *AE*. 218.
6. viii, 11-12.
7. Cf. I Cor. i, 22.
8. Mt. xii, 38-42 (xvi, 1-4) ; Lc. xi, 16, 29-32.
9. Mc, viii, 13-21.
10. iv, 13-23 ; vii, 18-23 ; *supr*. pp. 89, 90.
11. viii, 22-26.

s'est accompli peu à peu dans la foi des apôtres ; elle sert d'introduction à la confession de Pierre. Mais la mention de Bethsaïde [1] pourrait faire supposer que ce récit a suivi d'abord la première multiplication des pains et le miracle de Jésus marchant sur les eaux.

De la confession de Pierre à la guérison de l'épileptique [2] les récits forment un ensemble plus étroitement lié, du moins en apparence, que ce qui précède. Le fond primitif est représenté par la confession messianique, avec les déclarations concernant le prochain avènement du royaume et l'accomplissement de la prophétie relative à Élie [3]. Entre la confession et la première déclaration, l'on a inséré une prophétie de la passion et une instruction sur le renoncement [4] ; entre la première déclaration et la seconde, on a introduit le récit de la transfiguration [5]. Il est possible que les diverses prophéties de la passion représentent des rédactions parallèles ; mais il ne semble pas qu'aucune d'elles se fonde sur une parole du Christ traditionnellement gardée. La protestation de Simon-Pierre, après la première de ces prédictions, fait pendant à l'inintelligence des apôtres devant la seconde, et à celle des Zébédéïdes en face de la troisième [6]. L'instruction sur le renoncement a été prise dans le recueil des discours du Christ, et adaptée par l'évangéliste au contexte qu'il a voulu lui donner. Ce n'est pas non plus l'évangéliste qui a conçu la scène de la transfiguration, dont l'objet primitif n'est pas de faire valoir l'idée messianique de Marc, le salut du monde par la mort de Jésus, mais de corriger le scandale de la mort par l'anticipation de la gloire, et de figurer l'accomplissement de la Loi et des Prophètes dans le Christ de l'Évangile. Marc, logeant ce tableau dans le cadre qu'il lui ouvre artificiellement, en brise l'unité par la réflexion inepte de Pierre [7], qui, en essayant de retenir Jésus dans la gloire, voudrait encore inconsciemment empêcher le Christ de racheter les hommes par la croix. Peut-être aussi le rédacteur

1. viii, 22 ; cf. vi, 45.
2. viii, 27-ix, 29.
3. viii, 27-30 ; ix-1 (dont la forme primitive devait être plus absolue : « Ceux qui sont ici ne seront pas morts » etc.), 11-12 a, 13.
4. viii, 31-33, 34-38 (cf. Mt. x, 38-39, 32-33 ; Lc. xiv, 26-27 ; xvii, 33). Le doublet de Mt. x, 32-33, 38-39, et xvi, 24-28, a son explication toute naturelle dans l'emploi d'une double source. Marc est à la base de Mt. xvi, 24-28 ; mais une autre source est à la base de l'autre passage aussi bien que de Lc. xiv, 26-27 ; xvii, 33, et la comparaison de ces textes avec Mc. viii, 33-38 invite à considérer celui-ci comme secondaire par rapport à la source dont il s'agit. Cf. Bousset, *art. cit.* 10.
5. ix, 2-10.
6. Cf. viii, 32 ; ix, 32 ; x, 35-45.
7. ix, 5-6 ; cf. viii, 32 (Mt. xvi, 22).

a-t-il entendu compenser par cette description du Christ immortel les apparitions du Christ ressuscité, qu'il n'avait pas l'intention de raconter. La recommandation du silence [1], en descendant de la montagne, est imitée de celle qui suit la confession de Pierre ; en ajournant après la résurrection du Christ la divulgation du miracle, elle laisse entendre que ce récit n'appartenait pas à la plus ancienne tradition de l'Évangile, et qu'il se rattache originairement à la foi de la résurrection [2]. Ce sont les paroles sur l'avènement du royaume et sur le rôle d'Élie qui ont attiré en cet endroit la transfiguration ; le rédacteur aura voulu la dater par rapport à la première prophétie de la passion ; il a voulu insérer une courte prédiction des souffrances du Christ [3] dans les paroles que Jésus dit touchant la venue d'Élie. Il a dû trouver dans la tradition écrite l'histoire de l'épileptique [4], mais il l'a amplifiée en faisant de l'épileptique un sourd-muet ; en arrangeant la mise en scène de manière à expliquer par la querelle des disciples avec les scribes leur impuissance à guérir le possédé, qui figure le monde à convertir ; enfin en incorporant dans le récit de la guérison la leçon de la foi [5].

La rédaction est des plus confuses entre la seconde prophétie de la passion et la demande des fils de Zébédée [6]. La prophétie s'ajuste assez mal à l'indication qui la précède : Jésus voyageait en Galilée, et « il ne voulait pas qu'on le sût » [7]. On peut conjecturer qu'elle remplace une explication plus naturelle de cet incognito, comme serait le souci de n'attirer pas l'attention d'Hérode [8]. L'arrivée à Capharnaüm [9] termine le voyage à travers la Galilée, mais le récit qui vient ensuite est dépourvu d'équilibre : la leçon aux disciples sur la première place se trouve mêlée à l'invitation de recevoir tout petit enfant comme si c'était Jésus, et le trait de l'enfant embrassé par le Christ est comme un dédoublement de ce qui est dit plus loin touchant les enfants que l'on amenait au Sauveur pour qu'il les bénît [10] ; mais déjà l'anecdote et la leçon de la première place font double emploi avec la demande ultérieure des fils de Zébédée

1. IX, 9 ; cf. VIII, 30 ; IX, 10 est parallèle à VIII, 32 ; IX, 32.
2. WELLHAUSEN, *Mc.* 77, conjecture, non sans vraisemblance, que le récit de la transfiguration a concerné d'abord une apparition de Jésus ressuscité.
3. IX, 12 *b*. « Et comment est-il écrit » etc.
4. IX, 14-29.
5. IX, 23.
6. IX, 30-X, 45.
7. IX, 31, 30.
8. WELLHAUSEN, *Mc.* 79 ; cf. *supr.* p. 90, n. 2.
9. IX, 33 *a*. Rattacher à 30.
10. IX, 33 *b*-35, 36-37 ; X, 13-16. Cf. WELLHAUSEN, *E.* 55.

et l'instruction que Jésus donne en cette occasion à tous les disciples [1]. Il y a de plus correspondance entre la prétention des fils de Zébédée et la conduite de Jean dans l'affaire de l'exorciste étranger [2]. Les instructions qui suivent cet incident [3] sont visiblement une compilation de l'évangéliste. La notice concernant le départ de Jésus pour la frontière de Judée et pour la Pérée [4] se rattache à ce qui a été dit plus haut de l'arrivée à Capharnaüm. La péricope du divorce [5] ne s'y relie pas de façon étroite : enseignement qui par lui-même n'est ni localisé ni daté. L'anecdote des enfants que Jésus bénit [6] n'a pas plus de rapport avec son contexte. Celle du jeune homme opulent et la parole sur la difficulté du salut [7] pour les riches se rattacheraient aisément à la notice concernant le ministère que Jésus avait repris en Judée et en Pérée ; mais la remarque de Pierre sur le renoncement, et la réponse du Sauveur [8] y semblent jointes par un artifice rédactionnel. L'indication relative à la marche sur Jérusalem [9] fait suite aux données antérieures touchant les voyages de Jésus : la prophétie détaillée de la passion et de la résurrection, la demande des Zébédéides et l'instruction qui la suit [10] semblent vouloir commenter cette suprême tentative du Sauveur, tout comme l'apostrophe à Pierre et la leçon de la croix servent de commentaire à la première profession de foi messianique.

Toute cette partie du second Évangile est dominée, plus encore que la précédente, par l'intention de montrer l'inintelligence des apôtres galiléens devant le véritable sens de l'Évangile et la mission du Christ. La parole touchant la préséance dans le royaume des cieux paraît avoir été retenue en sa forme primitive dans le troisième Évangile [11]. La première mention de la querelle des disciples dans Marc [12] est secondaire par rapport à Luc, et doit dépendre comme lui du recueil de discours. Les paroles sur l'enfant qu'on doit recevoir comme le Christ, sur la récom-

1. x, 35-40, 41-45.
2. ix, 38.
3. ix, 39-50.
4. x, 1. Cette notice vise ix, 33 *a*, mais ne s'y relie pas directement ; peut-être y a-t-il eu d'abord entre les deux x, 13-16.
5. x, 2-12. Instruction faite de deux morceaux, 2-9, 10-12, le dernier étant parallèle à Mt. v, 32 (Lc. xvi, 18).
6. x, 13-16 ; cf. *supr.* p. 93, n. 10 et n. 4.
7. x, 23-25, 28-31. Rattacher à x, 1 (?).
8. x, 28-31.
9. x, 32 *a*. Cf. vi, 53 ; vii, 24 ; viii, 27 ; ix, 30, 33 *a* ; x, 1.
10. x, 32 *b*-34, 35-40, 41-45.
11. Lc. xxii, 24-27.
12. ix, 33 *b*-35.

pense du verre d'eau offert aux disciples, sur le scandale des petits, sur le scandale que chacun peut trouver en soi-même, sur le sel [1], ont leurs parallèles dans Matthieu et dans Luc; elles procèdent également des anciens *Logia*. L'anecdote de l'exorciste étranger [2] se présente comme une interpolation, et l'enseignement qui s'y rattache n'a rien d'original [3]; on peut douter que Marc dépende ici d'une source antérieure. Ce qui paraît assez clair, c'est qu'il a voulu faire signifier aux apôtres galiléens, pour l'édification de ses lecteurs, pour l'honneur de Paul et pour l'union des frères, qu'il n'y avait pas de premier parmi les serviteurs de l'Évangile; que ceux-ci devaient recevoir, comme si c'était le Christ même, le plus humble enfant de la foi; qu'ils ne devaient pas repousser, sous prétexte qu'il n'appartiendrait pas à leur suite, celui qui chasse les démons au nom du Sauveur, surtout s'il leur apporte à eux-mêmes, comme Paul aux saints de Jérusalem, le verre d'eau que le Père céleste récompense; qu'il faut éviter de scandaliser les autres aussi bien que de pécher soi-même, et qu'il convient de chercher avant tout la paix dans la commune charité. La déclaration concernant le divorce, la parole sur les enfants et le royaume de Dieu sont tournées en leçon aux disciples. L'instruction sur les richesses aboutit à montrer les apôtres déconcertés par l'enseignement de Jésus et réclamant par l'organe de Pierre une récompense qui d'ailleurs leur est assurée. Marc introduit dans la réponse du Christ certaines précisions [4] qui semblent accuser un travail rédactionnel sur un texte donné. L'avertissement final, très inattendu [5] : « Beaucoup de premiers seront derniers, et les derniers premiers », paraît destiné à Pierre lui-même et pourrait être une revendication du droit de Paul à la récompense de ceux qui ont tout quitté pour le Christ [6]. Dans Matthieu [7], la question de Pierre amène d'abord, et beaucoup plus natu-

1. ix, 37 (cf. Mt. x, 40; Lc. x, 16); 41 (cf. Mt. x, 42); 42 (cf. Lc. xvii, 1-2; Mt. xviii, 6-7); 43-48 (cf. Mt. v, 29-30; xviii, 8-9); 49-50 (cf. Mt. v, 13; Lc. xiv, 34-35). L'emploi absolu de πιστεύειν (déjà rencontré i, 15; cf. *supr.* p. 86, n. 12), v. 42, est secondaire par rapport à Luc. Bousset, *art. cit.*, 12.

2. ix, 38-40.

3. Cf. ix, 39-40, et I Cor. xii, 3; Mt. xii, 30. On dirait que Marc a retourné la sentence qui se lit dans Matthieu.

4. Distinction de deux récompenses, persécutions. Il ne paraît pas impossible que tout le passage, x, 29-30, soit rédactionnel, avec des retouches.

5. x, 31 (cf. Mt. xx, 16; Lc. xiii, 30).

6. J. Weiss, *AE*. 258.

7. Mt. xix, 27-28 (cf. Lc. xxii, 30). La rencontre de ce passage dans les deux évangiles induit à penser qu'il provient de leur source commune. Wellhausen (*Mt.* 99) n'hésite pas cependant à y voir une addition de Mt. au texte de Mc. Mais, si l'on écarte dans Mt. les mots ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ, qui sont une paraphrase de l'évangéliste, la sentence de Mt. 28 a un caractère autrement personnel et primitif que Mt. 29 et Mc. x, 29-30.

rellement, la promesse de douze trônes aux douze apôtres. Il est très significatif que Jésus, dans Marc, refuse deux trônes aux fils de Zébédée immédiatement après que, selon Matthieu, il a promis des trônes aux Douze. N'est-on pas fondé à conjecturer que la demande des Zébédéides et le refus de Jésus [1] remplacent la promesse des douze trônes, pour que nul n'en abuse contre Paul et les missionnaires qui se trouvent dans le même cas? La requête de Jacques et de Jean, se produisant après la prophétie la plus claire de la passion et de la résurrection, fait éclater encore une fois l'impuissance des apôtres à saisir le mystère du salut par la mort rédemptrice [2], mystère que Marc a soin de faire expliquer par Jésus lui-même dans les propres termes de la théologie paulinienne [3].

Dans l'économie actuelle des récits, l'aveugle de Jéricho [4] fait pendant à l'aveugle de Bethsaïde, et sa guérison, symboliquement interprétée, introduit la manifestation messianique qui va se produire sur le mont des Oliviers, comme celle de l'aveugle de Bethsaïde prépare la confession de Pierre; cependant la donnée fondamentale du miracle semble antérieure à son interprétation. Mais on peut se demander si l'aveugle, anonyme dans Luc, n'était pas tel dans la source de Marc [5].

Toute l'histoire du ministère hiérosolymitain est dominée par une pensée unique : Jésus est le Christ qui a dû accomplir les prophéties et le salut du monde par sa mort; il connaissait sa propre destinée et l'avenir de l'humanité. Les éléments de cette démonstration, pris de côté et d'autre, se présentent en désordre.

Il est très probable que le récit de la manifestation messianique sur le mont des Oliviers, et celui de la purification du temple [6] ont été fournis par la tradition. L'évangéliste devait avoir à sa disposition un texte assez court qu'il a glosé. L'histoire du figuier desséché [7], qui vient en surcharge, laisse deviner une source où l'expulsion des vendeurs suivait immédiatement l'acclamation messianique [8], et où il n'était pas question du figuier; cette source ne détaillait pas jour par jour les actes de Jésus, elle indiquait en général ses habitudes pendant son séjour à Jérusalem, et les dis-

1. Mc. x, 35-40.
2. Cf. *supr.* pp. 90, 92.
3. Mc. x, 45, visiblement secondaire par rapport à Lc. xxii, 27-28. Cf. Wellhausen, *Mc.* 91.
4. x, 46-52; cf. viii, 22-26.
5. Le même doute existe pour Jaïr, anonyme dans Mt. (*supr.* p. 89). On verra, par le cas de Joseph d'Arimathée, que l'invention d'un nom propre n'est pas chose inouïe dans Mc.
6. xi, 1-10; 11, 15-18.
7. xi, 12-14, 20-25.
8. Rattacher xi, 15 *b* à 11 *a*. Cf. Mt. xxi, 1-17; Lc. xix, 28-46.

positions des autorités ainsi que celles du peuple à son égard[1]. Luc parait avoir pensé de l'histoire du figuier qu'elle faisait double emploi avec la parabole du Figuier stérile[2] ; ce doit être cette parabole même, transformée en récit symbolique, découpée[3] de façon à signifier la proposition du salut à Israël par la visite de Jésus, et la punition des Juifs, incrédules au Sauveur qui leur était envoyé. Pas plus en cette occasion qu'en d'autres Marc n'insiste sur la portée allégorique du récit, et de là vient qu'il peut y accrocher, sous une forme plus complète que dans l'histoire de l'épileptique[4], la leçon de la foi, puis celle de l'exaucement et celle du pardon[5], le tout emprunté au recueil de discours et gauchement amalgamé en cet endroit.

La question des prêtres sur l'autorité que s'attribue Jésus[6] fait suite à l'expulsion des vendeurs et aux indications générales concernant la prédication hiérosolymitaine[7]. L'allégorie des Vignerons meurtriers[8] est venue se loger entre la réponse du Christ et la fin naturelle de l'anecdote[9] : « et le laissant », les questionneurs déconfits « s'en allèrent ». Prise en elle-même, la parabole est une conclusion du ministère hiérosolymitain : on peut y voir une première interprétation ou un doublet de la parabole du Figuier[10], et la dernière prédication du Christ dans le temple, d'après la source immédiate de Marc[11], tout comme le sermon contre les pharisiens parait l'avoir été dans le recueil de discours[12] ; la transposition devrait être attribuée à l'évangéliste, qui voulait couronner l'enseignement de Jésus par la grande apocalypse du chapitre XIII. L'interroga-

1. XI, 18-19 ; cf. Lc. XIX, 47-48.

2. Lc. XIII, 6-9. Un doute sur le contenu (WELLHAUSEN, *Mc*. 95) supposerait une tendance critique dont on ne trouve guère d'indices par ailleurs.

3. XI, 11 est du rédacteur qui a introduit l'histoire du figuier.

4. Cf. *supr*. p. 93.

5. XI, 22-23 (cf. MT. XVII, 20 ; Lc. XVII, 5-6) ; 24 (cf. MT. VII, 7-11 ; Lc. XI, 9-13) ; 25 (cf. MT. V, 23-24 ; VI, 12, 14-15 ; XVIII, 35 ; Lc. XI, 4). La combinaison de Mc. est si mal venue qu'on se demande comment WELLHAUSEN (*Mc*. 98) a pu trouver que le rédacteur de Mc. XI, 25, n'osait pas encore attribuer à Jésus l'Oraison dominicale.

6. XI, 27-33.

7. Cf. XI, 15-19, 27, et Lc. XIX, 45-XX, 1.

8. XII, 1-12, sauf la conclusion : « Et le laissant, ils s'en allèrent ».

9. XII, 12 *b*, *supr. cit.*, n. 8.

10. *Supr. cit.*, n. 2.

11. C'est ce qui semble résulter et du contenu de la parabole et de XII, 12 *a*, comparé avec XIV, 1 *b*-2.

12. Cf. MT. XXIII, 39.

tion captieuse au sujet du tribut [1] fait suite à la question des prêtres. Le débat avec les sadducéens [2] est d'un autre caractère : dispute d'école sur une matière de théologie, il vient là parce qu'on a voulu amener les sadducéens devant Jésus, après qu'on y avait trouvé les pharisiens. La question sur le grand commandement [3] n'est pas à sa place originelle : la conclusion [4] : « et depuis lors personne n'osa plus l'interroger », ne s'y rapporte pas naturellement. Comme il est à peu près certain que la source de Marc présentait en cet endroit l'histoire de la femme adultère [5], il est permis de supposer que la conclusion dont il s'agit se rapportait primitivement à ce récit ; le rédacteur aura substitué à la péricope de l'Adultère la question du grand commandement, qu'il a empruntée au recueil de discours. Ce dernier incident étant comme dédoublé, l'on pourrait supposer, ou que l'évangéliste en amalgame deux relations différentes, ou qu'il a du moins fortement modifié et glosé sa source.

Le mot sur le Christ « seigneur de David » [6] vient probablement de bonne source ; mais il appartient aux disputes qui ont précédé le temps où « nul n'osait plus faire de question » : débris de tradition, gardé hors de son cadre et de son contexte primitifs. La réflexion sur la faveur que Jésus trouvait auprès du peuple [7] est un débris du même genre, sans rapport avec le mot sur le Christ, qui la précède, ni avec le discours contre les pharisiens, qui la suit. Ce discours [8] même n'est qu'un maigre extrait de l'instruction plus développée qui se trouve dans Matthieu et dans Luc ; Marc l'aura puisé à la même source. L'histoire de la veuve aux deux liards [9] est un morceau de tradition retenu hors de son cadre, pour faire nombre dans la série des souvenirs hiérosolymitains.

Le discours sur la fin du monde est introduit par un artifice rédactionnel des plus rudimentaires : du préambule [10], qui le fait prononcer devant quatre disciples, on peut déduire que la tradition primitive des discours du Seigneur ignorait la majeure partie de cette apocalypse [11]. La parole sur le temple est dépourvue d'originalité ; mais elle n'a pas dû être inventée seulement pour l'introduction du discours ; elle doit remplacer la

1. xii, 13-17.
2. xii, 18-27.
3. xii, 28-34 *a*. Autre contexte dans Lc. x, 25-28.
4. xii, 34 *b*.
5. Interpolée dans le quatrième Évangile, Jn. vii, 53-viii, 11.
6. Mc. xii, 35-37 *a*.
7. xii, 37 *b* (cf. xi, 18 *b*).
8. xii, 38-40. Cf. Mt. xxiii ; Lc. xi, 33-54.
9. xii, 41-44.
10. xiii, 1-4.
11. Cf. *supr.* p. 93, le cas de la transfiguration.

parole que l'évangéliste a craint d'attribuer au Christ[1], bien que Jésus l'ait sans doute prononcée[2] : « Je détruirai ce temple et je le rebâtirai en trois jours ». Le discours même est fondé sur une petite apocalypse en trois tableaux[3] : le commencement des douleurs, les douleurs, la fin. L'énumération de tous ces signes contredit l'enseignement ordinaire et incontestable du Sauveur touchant le caractère subit et imprévu du grand avènement ; elle n'appartient pas à la tradition historique des discours du Seigneur ni à leur recueil primitif : aucun indice n'invite même à lui supposer une origine chrétienne, et l'on pourrait tout aussi bien y voir une œuvre juive. Marc l'a complétée par des morceaux pris au recueil de discours et concernant soit la conduite que les disciples auront à suivre dans les persécutions, soit l'avènement du royaume, soit la préparation à cet avènement[4]. La conclusion du discours[5] est comme un abrégé des paraboles où Jésus recommandait à ses auditeurs de se tenir prêts pour la manifestation prochaine et inopinée du règne de Dieu. Jamais le Christ de l'histoire n'aurait dit : « Le ciel et la terre passeront, mes paroles ne passeront point[6] » : ces paroles formaient probablement la conclusion du document apocalyptique et étaient censées dites par Dieu même. Marc semble avoir voulu corriger l'absolu de cette prédiction par ce qui est dit touchant l'incertitude du « jour » et de « l'heure »[7], parole qui est dans l'esprit de Jésus, mais qui a chance de n'être en cet endroit qu'une explication de l'évangéliste.

Par l'intrusion du discours apocalyptique, le début des récits de la passion[8] a perdu contact avec les récits antérieurs. La date indiquée d'abord semblerait viser un fait plus précis que les machinations des princes des prêtres ; maintenant elle doit se référer au repas de l'onction[9]. La démarche de Judas[10] est en coordination logique avec la délibération des prêtres, et le récit de l'onction est comme interpolé entre les deux. Ce récit a été interprété par Marc en prophétie de la mort du Christ et de l'avenir chrétien : peut-être n'est-ce qu'une adaptation de

1. Cf. Lc. xix, 42-44 (xiii, 34-35).
2. Cf. xiv, 58 ; xv, 29, et Jn. ii, 19.
3. xiii, 6-8 ; 14, 17-20 ; 24-31.
4. xiii, 9-13 (cf. Mt. x, 17-22 ; Lc. xii, 11-12) ; 15-16 (?), 21-23 (? cf. Lc. xvii, 23) ; 33-37 (cf. Mt. xxv, 14-30 ; Lc. xix, 12-27 ; Mt. xxv, 1-13 ; Lc. xii, 35-36. Voir Bousset, *art. cit.*, 12.
5. xiii, 33-37.
6. xiii, 31.
7. xiii, 32. Cf. Mt. xxiv, 43-44, 50 ; xxv, 13.
8. xiv, 1-2. Cf. *supr.* p. 97, n. 11.
9. xiv, 3-9.
10. xiv, 10-11. Rattacher à xiv, 1 *b*-2.

l'histoire de la pécheresse [1], que Luc a pu trouver dans le recueil de discours. L'indication du deuxième jour avant la pâque, si elle vient, comme il est probable, du document fondamental, et l'endroit assigné au festin de l'onction pouvaient se rapporter primitivement au dernier repas de Jésus.

Dans l'économie actuelle des récits, cette date concerne des faits accomplis le mardi d'avant la passion. Suivent les faits du jeudi. Les préliminaires du dernier repas [2] semblent venir en surcharge d'une relation plus simple, où, après avoir signalé la trahison de Judas, on montrait Jésus, à son dernier soir, se mettant à table avec ses disciples. Le narrateur s'y reprend à deux fois [3] pour dire ce qui arriva « pendant qu'ils mangeaient » : l'annonce de la trahison [4], prédiction dont les termes n'ont rien d'original, paraît appartenir à une couche secondaire de la rédaction, la source n'ayant mentionné que les paroles solennelles dites par Jésus sur le pain et le vin qu'il avait bénits. Mais la relation de ces paroles accuse aussi des retouches. Les mots : « Ceci est mon sang de l'alliance », etc. [5], appartiennent à un tout autre courant d'idées que : « Je ne boirai plus du fruit de la vigne », etc. [6]. Ce dernier énoncé, mais non le précédent, se rattache naturellement à la notice : « Prenant la coupe, il rendit grâces et la leur donna, et ils en burent tous ». Marc aura amplifié, d'après la conception paulinienne de l'eucharistie, un récit où Jésus, bénissant le pain [7] et le vin, déclarait que le présent repas était pour lui le dernier, en attendant le festin qui réunirait les élus dans le royaume de Dieu.

L'indication du départ pour le mont des Oliviers [8] a pu introduire originairement la veillée de prière et le récit de l'arrestation. Ce qu'on lit ensuite touchant le scandale des disciples et la faiblesse de Pierre [9] tend à montrer comme prédits à l'avance deux faits, dont un seul, le triple reniement de Pierre, est raconté plus loin. La fuite des disciples à Gethsémani [10] n'est qu'une amorce pour le récit de leur dispersion, qui

1. Lc. vii, 36-50. On sait que Luc omet l'onction à Béthanie.

2. xiv, 12-16 (cf. xi, 1-6).

3. xiv, 18 et 22.

4. xiv, 22-25.

5. V. 24 (cf. I Cor. xi, 25).

6. V. 25. Sentence complète, à rattacher directement au v. 23 par la formule (24 a) : « Et il leur dit ».

7. Lire au v. 22, au lieu de : « Prenez, ceci est mon corps », une déclaration parallèle au v. 25 (cf. Lc xxii, 16).

8. xiv, 26. Rattacher v. 32.

9. xiv, 27-31 (cf. 18-21).

10. xiv, 50.

manque maintenant dans l'Évangile. Il n'est pas trop malaisé de reconnaître ce par quoi on l'a remplacé. Entre l'annonce de la dispersion des apôtres et la protestation de Pierre, l'évangéliste a glissé la remarque [1] : « Mais, après ma résurrection, je vous précéderai en Galilée », interpolation à l'égard du contexte, mais précaution prise pour amener la découverte du tombeau vide [2], un récit qui implique la présence de tous les apôtres à Jérusalem le surlendemain de la passion, contrairement à ce qui avait été dit de leur dispersion imminente et de leur fuite.

Le récit de Gethsémani [3] est surchargé : Jésus quitte deux fois [4] ses disciples, laissant d'abord les onze, puis les trois privilégiés ; à la fin, revenu au trois, il se trouve avec les onze. Ce qui concerne les trois a dû être inspiré par la préoccupation polémique et symbolique du rédacteur. Il semble que, dans la source de Marc, qui a été aussi celle de Luc [5], Jésus laissait tous ses disciples en leur recommandant de prier pour qu'il n'entrât pas en tentation [6] ; lui-même se mettait en oraison pour demander que « l'heure s'éloignât de lui » [7] ; dans l'instant où, revenu auprès des siens, il les invitait à prendre du repos, Judas apparaissait avec la troupe armée [8]. La triple prière, le sommeil des trois apôtres, l'annonce de la trahison au moment où elle va se produire [9] semblent autant de traits ajoutés par l'évangéliste.

Dans le récit de l'arrestation [10], le discours de Jésus [11], qui s'adresserait mieux au sanhédrin qu'à la la valetaille conduite par Judas, doit remplacer une indication touchant la mêlée qui s'est produite entre la troupe armée et les disciples, et d'où résultait la fuite de ceux-ci. L'incident du jeune homme qui suivait Jésus avec un drap sur le corps, et qui s'enfuit nu [12], esquisse vague, sauf en un seul point qui doit manifester l'intention du narrateur, loin d'être un souvenir personnel de celui-ci,

1. xiv, 28. Rattacher 29 à 27.
2. Cf. xvi, 7, où est rappelé xiv, 28.
3. xiv, 32-42.
4. Cf. xiv, 32 et 34 ; noter le double emploi des discours et le parallélisme de 33 avec ix, 2.
5. Cf. Lc. xxii, 39-46.
6. Cf. Lc. xxii, 40, et Mc. xiv, 38, en lisant : « Pour que je n'entre pas en tentation ».
7. Mc. xiv, 36.
8. xiv, 41 *a* : « Dormez maintenant et reposez-vous ». Rattacher 43 ; 41 *b*-42 est développement analogue à xiv, 18-21, 27-31.
9. xiv, 33-34, 36-37, 39-40, 41*b*-42.
10. xiv, 43-52.
11. xiv, 48-49.
12. xiv, 51-52.

ne semble pas même être un trait de source ou de tradition ; c'est plutôt une application de prophétie [1].

La relation de la séance nocturne du sanhédrin [2] est comme interpolée dans un récit, encore connu de Luc [3], où le reniement de Pierre suivait l'arrivée de Jésus chez le grand-prêtre, et où l'unique réunion des ennemis du Christ avait lieu le matin, pour préparer la dénonciation qui devait être aussitôt portée au gouverneur romain [4]. Le procès devant Caïphe a été dédoublé du procès devant Pilate, l'évangéliste ayant voulu transporter sur les Juifs la responsabilité de la mort du Sauveur. Marc tient à faire prononcer par le sanhédrin la sentence de mort ; l'interrogatoire a pour objet d'amener cette sentence ; comme l'évangéliste savait qu'un tel jugement n'avait pu se dérouler dans la matinée, avant la comparution devant Pilate, il a supposé une séance de nuit. La parole du Christ sur le temple [5], que Marc a glosée, peut avoir été empruntée au procès réel, où la dénonciation des sanhédristes et les dépositions des témoins, transposées par Marc dans la séance de nuit, devaient avoir leur place. La déclaration qui caractérise le Christ comme « Fils de Dieu » [6] corrige par avance la définition historique du grief qui motiva la condamnation de Jésus, à savoir la prétention avouée à la royauté d'Israël [7] ; cette déclaration, si on l'entend au sens de l'évangéliste, est blasphématoire pour les Juifs, et le blasphème explique la sentence de mort. La série d'outrages [8] qui suit la condamnation parait à la fois dérivée de la scène de dérision dans le prétoire [9], et conçue pour l'accomplissement des prophéties.

Selon le récit primitif, Pierre, entré dans la cour du grand-prêtre, se glisse auprès du feu où se chauffent les valets de Caïphe ; reconnu par une servante, qui l'interpelle, il nie ; la même servante répétant son dire à l'assistance, il nie de nouveau ; les assistants lui objectant qu'il est galiléen, il proteste encore [10] et se retire devant le péril de la situation. Le double chant du coq est une surcharge introduite pour la précision de la prophétie et la détermination chronologique de l'incident [11] ; la

1. Am. II, 16.
2. XIV, 53 *b*, 55-65.
3. Cf. Lc. XXII, 54-XXIII, 1.
4. Relier ensemble Mc. XIV, 53 *a*, 54, 66-XV, 1.
5. XIV, 58.
6. XIV, 60-62.
7. Cf. XV, 2, 26.
8. XIV, 65.
9. XV, 16-19.
10. XIV, 66-68 *a* ; 69-70 *a* ; 70 *b*-71.
11. Rapport de XIV, 68 *b*, 72, avec 30.

sortie de Pierre et le chant du coq dont il est parlé après le premier renoncement [1] doivent représenter la finale du récit dans la source.

Dans la relation du procès devant Pilate [2], l'énoncé de l'accusation manque au début, la condamnation à la fin. On ne voit pas pourquoi le procurateur, sans rien savoir encore, demande à Jésus s'il est « le roi des Juifs », ni pourquoi les plaintes des prêtres, devenues inutiles après l'aveu, ne se produisent pas plus tôt. Une transposition a dû être faite par le rédacteur [3], soit pour différencier le procès devant Pilate d'avec le procès devant Caïphe, soit pour donner plus de relief au silence de Jésus, soit enfin et surtout pour amener l'incident de Barrabas, la faveur, en fait inexpliquée et inexplicable, que Pilate est censée avoir témoignée au Christ, ayant, selon l'évangéliste, sa raison d'être dans le silence de l'accusé, non dans l'aveu de sa prétention messianique. L'épisode de Barabbas [4] fait pendant au jugement par Caïphe ; il est intercalé dans le récit historique du procès devant Pilate pour faire entendre que le procurateur n'a pas condamné Jésus, mais qu'il l'a laissé mettre à mort, conformément à la sentence du sanhédrin, après avoir essayé en vain de le soustraire à la haine de ses ennemis par voie de grâce.

La scène de dérision dans le prétoire [5] ne se rattache pas à l'épisode de Barabbas, et l'intervention des soldats n'est point préparée ; mais le tout arrivait naturellement dans un récit où Pilate lui-même prononçait la sentence de mort. La narration se continue par la marche au Golgotha [6]. Les notices concernant le vin aromatisé, le partage des vêtements, deux traits qui marquent accomplissement des prophéties [7], l'heure du crucifiement [8], les injures des sanhédristes [9], conçues par le même rédacteur que le procès devant Caïphe, les ténèbres [10], le cri : *Éloï, Éloï lama sabactani*, et la méprise qui en résulte [11], incident aussi peu intelligible pour l'historien que l'affaire de Barabbas, enfin le déchirement symbolique du voile qui recouvrait l'entrée du sanctuaire [12] semblent superpo-

1. xiv, 68 *b*, en omettant : « dans le vestibule ».
2. xv, 1-15.
3. On obtient une meilleure suite en lisant le v. 3 (3-5?) avant le v. 2. Cf. Wellhausen, *Mc.* 136.
4. xv, 6-15 (4-15). La conclusion primitive doit être dans 15 *b*.
5. xv, 16-20 *a*.
6. xv, 20 *b*-22.
7. xv, 23 (cf. Ps. lxix, 11, 22); 24 *b* (cf. Ps. xxii, 19).
8. xv, 25 (de la même main que xv, 33).
9. xv, 31-32 *a* (cf. xiv, 53 *b*, 61), doublet de 29-30.
10. xv, 33 (cf. n. 8).
11. xv, 34-36.
12. xv, 38 (cf. Hébr. x, 19-21).

sées aux sobres indications relatives à la sortie du prétoire, à la réquisition de Simon le Cyrénéen, au crucifiement, à l'inscription de la croix, aux deux voleurs, aux injures des passants et des deux autres suppliciés, au dernier soupir de Jésus et à l'exclamation du centurion [1]. Le cri que Jésus a poussé avant de mourir est anticipé, interprété et doublé dans la citation du psaume, qui est censée donner lieu à la méprise concernant Élie; et cette méprise sert à amener la présentation du vinaigre, qui réalise une autre prophétie [2].

Tout le reste de l'Évangile doit être du dernier rédacteur [3]. La mention des femmes que l'on dit avoir assisté de loin au supplice de Jésus [4] prépare la découverte du tombeau vide [5], et l'ensevelissement par Joseph d'Arimathée [6] est pareillement coordonné à cette découverte. Si le groupe des femmes est signalé d'abord, c'est à titre d'indication préliminaire, afin de rattacher à l'histoire de la passion le témoignage qu'on va donner de la résurrection; Marc a soin de nommer les trois femmes qu'il conduira plus tard au tombeau, et c'est encore pour l'équilibre de son récit qu'il indique deux de ces trois comme ayant suivi Joseph et noté l'endroit où l'on mettait le corps du Sauveur [7]. L'ensevelissement n'a d'intérêt qu'eu égard à la résurrection : pour que l'on pût constater que Jésus était sorti du tombeau, il fallait d'abord qu'il y eût été mis; or, il ne pouvait y avoir été mis par ses disciples, le cadavre n'étant pas à leur disposition; l'intervention d'un personnage considérable était donc nécessaire; celui que Marc désigne est inconnu par ailleurs à la tradition apostolique [8]; les autres détails de la sépulture servent à expliquer la démarche des femmes et la découverte du tombeau vide le dimanche matin [9]. Le tout est de la même main, du rédacteur qui a fait dire plus haut par le Christ à ses apôtres : « Quand je serai ressuscité, je vous précéderai en Galilée [10]. » Le silence des femmes après le message des

1. xv, 20 *b*-22 *a*, 24 *a*, 26-27, 29-30, 32 *b*, 37, 39.

2. xv, 34 *a* et 37 représentent la même donnée primitive; mais 34 *a* est pour amener Ps. xxii, 2, qui appelle 35, qui introduit 36 (Ps. lxix, 22).

3. xv, 40-xvi, 8. La finale, xvi, 9-20, est ici hors de cause.

4. xv, 40-41.

5. xvi, 1-8.

6. xv, 42-47.

7. Il ne semble pas y avoir superposition mais coordination dans xv, 40-41; 47; xvi, 1.

8. Marc (xv, 43) se garde bien de dire que ce fût un disciple. Matthieu (xxvii, 57) et Jean (xix, 38) l'affirment. Luc (xxiii, 50-51) suit Marc en essayant de l'expliquer.

9. Le simple ensevelissement dans un linceul (xv, 46) est en corrélation avec l'achat des parfums (xvi, 1).

10. xiv, 28. Cf. *supr.* p. 101, n. 1.

anges [1] n'est pas moins significatif que le silence recommandé aux trois disciples témoins de la transfiguration. L'évangéliste sait bien que ce qu'il raconte n'était pas dans la tradition commune des souvenirs apostoliques [2].

Beaucoup de critiques répugnent à croire que le livre ait pu se terminer ainsi, sur la découverte du tombeau vide et sur la mention, si singulière pour nous, du silence que la crainte avait inspiré aux femmes. Mais il faut tenir compte de l'importance capitale que l'évangéliste attachait à la découverte du sépulcre vide comme preuve matérielle de la résurrection [3]. La forme abrupte de la conclusion n'a rien d'extraordinaire en un ouvrage aussi mal composé [4]. Bien que le rédacteur semble annoncer et qu'il ait dû connaître une ou plusieurs apparitions galiléennes [5], l'on peut expliquer son procédé en supposant que le document fondamental de Marc décrivait en effet sommairement, après la mort de Jésus, le rapatriement des disciples fugitifs en Galilée, l'apparition sur le lac de Tibériade, qui a été annexée au quatrième Évangile [6], d'autres encore peut-être, et même le retour des apôtres à Jérusalem, ainsi que la fondation de la première communauté. La préoccupation de la Galilée chez le rédacteur tiendrait à ce qu'il est dominé encore par la tradition historique de l'Évangile, et qu'il ne se rend pas indépendant de sa source; il se dispenserait néanmoins de décrire aucune apparition [7], soit parce qu'il ne se proposait pas de raconter les origines de la prédication chrétienne, soit parce qu'il avait l'intention de les raconter dans un autre livre qu'il n'aura point écrit ou qui se sera perdu, soit parce que l'argument du tombeau vide lui a paru former une meilleure conclusion que les récits de visions. Quoi qu'il en soit, la tradition apostolique sur les apparitions de Jésus ressuscité ne faisait point suite à l'histoire du tombeau vide [8]; celle-ci lui est plutôt parallèle, et c'est pourquoi elle en tient la place dans le second Évangile.

On doit donc distinguer dans ce livre ce qui vient de source et ce qui

1. xvi, 8; cf. ix, 9-10, 32.

2. Cf. J. Weiss, *AE.* 341; Brandt, *Die evang. Geschichte* (1893), 320; Holtzmann, *Die Synoptiker* (³1901), 183; Wellhausen, *Mc.* 146; Schmiedel, *EB.* II, 1879.

3. Cf. J. Weiss, *AE.* 342-345; Wellhausen, *loc. cit.*; Brandt, 320, 351; B. Weiss, *Mk.* (Meyer, *Markus*⁹, 1901), 245.

4. Cf. J. Weiss, *AE.* 343.

5. C'est ce qui résulte évidemment de xiv, 28, xvi, 8, en contradiction avec xvi, 9-20.

6. Jn. xxi, 1-7. Cf. *QÉ.* 925-943.

7. Sur la compensation effectuée par le récit de la transfiguration, cf. *supr.* p. 93, n. 2.

8. Wellhausen, *loc. cit.*

appartient à la rédaction. C'est surtout dans ce dernier élément que l'on peut reconnaître les tendances, le but, même la personnalité de l'auteur. Le premier élément est celui qui importe à l'histoire de Jésus. Dans cet élément encore il y a lieu de discerner ce qui regarde l'enseignement et ce qui regarde les faits. Ce qui regarde l'enseignement procède, selon toute vraisemblance, de la source où Matthieu et Luc ont puisé plus largement. Ce qui regarde les faits semble venir d'une autre source qui présentait une esquisse de la carrière du Sauveur depuis son baptême jusqu'à sa mort, et qui contenait peut-être aussi quelques indications sur l'instauration de la foi au Christ ressuscité, ainsi que sur les débuts de la prédication chrétienne. On pourrait être tenté de confondre cette source avec la précédente ; mais il paraît plus probable que la masse des sentences n'a pas été dès l'abord encadrée dans la relation des faits.

Il est évident qu'un ouvrage ainsi composé ne peut avoir en toutes ses parties la même autorité comme source de l'histoire évangélique. Dans l'ensemble, ce n'est rien moins qu'une biographie de Jésus ; ce serait plutôt une démonstration du Christ, mais une démonstration par voie didactique, catéchétique, et non par voie d'argumentation directe. Les plus anciennes sources et l'on peut dire même les souvenirs apostoliques avaient déjà ce caractère. Ce que les apôtres avaient retenu, ce qu'ils prêchaient de Jésus était ce qui leur semblait conforme à sa qualité de Messie et propre à l'édification des croyants. Mais, bien que la limite entre le domaine de l'impression ou de la mémoire personnelles et celui de l'interprétation, de la déduction, de l'idéalisation, de l'amplification traditionnelles, soit difficile ou même impossible à fixer, il y a une différence entre l'espèce de sélection naturelle qui s'est faite dans l'esprit des témoins, et le travail qui s'est opéré dans la tradition sur les mêmes données transportées en d'autres esprits, entre le noyau assez restreint, mais consistant, des souvenirs primitifs concernant la carrière et l'enseignement de Jésus, et l'élaboration progressive de ces mêmes souvenirs dans la prédication chrétienne, l'ardente imagination des croyants, la rédaction des écrits évangéliques. Vu l'origine des apôtres et les conditions dans lesquelles Jésus a exercé son ministère, on n'a pas lieu d'être surpris que la somme des indications relatives au développement de sa carrière et à l'objet de son enseignement soit peu considérable ; et d'autre part, vu l'intensité du mouvement religieux qui est sorti du Christ, il n'est pas non plus étonnant que les premières catéchèses apostoliques aient subi promptement de très grandes et multiples transformations. Le devoir de l'historien est donc de démêler autant que possible, et bien qu'il ne puisse jamais en venir tout à fait à bout, ce qui, dans la tradition écrite des Évangiles, représente l'action immédiate du Sauveur sur ceux qui l'ont connu, et ce qui représente son action médiate, le travail de la foi dans ceux qui ont cru en lui sur la

parole d'autres croyants. La valeur religieuse et morale de ce travail peut confirmer celle de l'Évangile prêché par Jésus; elle ne peut faire que le travail de la tradition soit l'Évangile même dans la réalité de sa manifestation. Cependant ce n'est qu'à travers la foi qui l'a recouvert, protégé et transfiguré, que l'on peut maintenant saisir l'Évangile.

Pour en venir aux détails, la notice concernant Jean-Baptiste est historique en substance; mais, selon la source et dans la réalité, Jean a été le précurseur de Dieu ou du jugement divin, non du Messie personnel; c'est la tradition qui a fait de lui le précurseur de Jésus, et c'est Marc qui lui fait annoncer le baptême chrétien [1]. La description du baptême du Christ doit être antérieure à Marc; mais il est probable que la tradition n'a connu d'abord que le simple fait, et que l'idée de la consécration messianique a créé le récit; de même pour la tentation, qui interprète le séjour au désert [2]. Le retour en Galilée pour la prédication du règne, la vocation des premiers disciples sont des morceaux de tradition authentique; de même le récit de la prédication à Capharnaüm, la guérison opérée sur la belle-mère de Simon, les premiers empressements de la foule et la retraite de Jésus. Encore est-il que la guérison du démoniaque est un récit tendancieux, tourné en argument de messianité [3]; que l'indication générale concernant les guérisons de possédés [4] a le même caractère, et que l'histoire du lépreux, avec sa conclusion, double celle du démoniaque avec ses conséquences [5]. Il faut sans doute en rabattre beaucoup sur le témoignage que les possédés sont supposés rendre d'abord à la messianité de Jésus [6], et voir dans les deux guérisons spéciales de démoniaques [7] l'expression accentuée d'un même fait que la tradition et l'évangéliste ont tourné après coup en argument messianique. L'histoire du paralytique doit être fondée sur un souvenir traditionnel, mais elle est aussi développée en preuve, et il est assez vraisemblable que tout ce qui concerne la rémission des péchés et le pouvoir du Fils de l'homme altère la physionomie réelle de l'incident au profit de la polémique chré-

1. Cf. *supr.* p. 86.

2. Cf. *supr. loc. cit.*

3. Cf. *supr.* p. 87.

4. I, 34. Généralisation de I, 23-25.

5. Cf. *supr. loc. cit.* L'histoire du lépreux présente peut-être plus de garanties que celle du possédé.

6. Voir Wrede, 23-32 (cf. *Zeitschrift für die neut. Wissenschaft*, V, III, 169-177); J. Weiss, 141-146, 148, 187-190; W. Bacon, *Zeitschrift. f. d. neut.* W. VI, 153-158.

7. Mc. I, 23-26 et V, 1-20, récits qui semblent se faire pendant, démon chassé en terre juive et en terre païenne. Sur leur rapport, voir Bacon, *art. cit.*

tienne contre les Juifs, ou tout simplement de la christologie paulinienne de l'évangéliste [1].

La vocation de Lévi semble un fait aussi bien garanti que celle des quatre premiers disciples, mais qui n'était pas originairement en rapport direct avec l'apologie de Jésus contre ceux qui incriminaient ses rapports avec les publicains et les pécheurs [2]. De celle-ci on doit retenir la sentence finale [3] plutôt que les détails de la mise en scène, et il faut regarder aussi comme artificiel le lien qui rassemble cette histoire de publicains, la question du jeûne et les deux histoires sabbatiques. Tous ces morceaux sont de vrais *logia*, parfaitement authentiques, dont le groupement rédactionnel, antérieur à Marc, tendait à montrer comment s'était produit le conflit de Jésus avec les pharisiens. Tel de ces fragments, par exemple la question du jeûne ou l'affaire des épis arrachés, pourrait appartenir aux tout derniers temps de la prédication évangélique. La réponse à la question du jeûne a été tournée en prophétie de la passion, et l'évangéliste a inséré entre les deux histoires de sabbat une revendication de l'autorité messianique [4].

Les indications concernant la prédication au bord du lac et le choix des apôtres ont un caractère traditionnel, mais elles sont générales et vagues ; peut-être ont-elles été simplement déduites de données particulières [5] ; on reconnaît à ce qui est dit des démoniaques la préoccupation du rédacteur ; la liste des apôtres peut avoir été mise par écrit de très bonne heure, mais Marc peut aussi bien l'avoir empruntée directement à la tradition orale. Le rapport de la démarche des parents de Jésus avec la dispute sur les exorcismes est artificiel, et la mise en scène appartient à la rédaction [6] ; le fond de l'anecdote et le résumé de la dispute sont historiques ; mais il est probable que l'anecdote se place au commencement du ministère galiléen, et la dispute n'a dû avoir lieu que plus tard ; celle-ci atteste l'importance que les guérisons de possédés ont eue dans la carrière du Sauveur, et la signification que lui-même y attachait. Du discours des paraboles il n'y a guère à retenir que les paraboles mêmes [7].

La tempête apaisée, la guérison du démoniaque de Gérasa, celle de l'hémorroïsse et la résurrection de la fille de Jaïr semblent former un groupe assez consistant, bien qu'il soit difficile au critique de se faire une idée précise de chacun de ces cas, où l'évangéliste lui-même a trouvé

1. Cf. *supr.* p. 88.
2. Cf. *supr. loc. cit.*
3. II, 17.
4. Cf. *supr. loc. cit.*
5. Cf. II, 7-12 et 22, IV, 1 ; II, 13-19 et VI, 7.
6. Cf. *supr. loc. cit.*
7. Cf. *supr.* p. 89.

ou voulu mettre une part de symbole. La mention des trois disciples dans l'histoire de Jaïr, et la prescription du silence, peu explicable dans ce cas, au lieu d'être des traits historiques [1], pourraient venir de Marc et se rattacher à ce qu'on pourrait appeler le système du secret messianique, dissimulé aux Juifs, incompris des apôtres. L'inintelligence des disciples devant le miracle de la tempête apaisée doit être en corrélation avec ce qu'on lit plus loin à l'occasion des multiplications de pains, et des prophéties concernant la passion et la résurrection du Sauveur [2].

Rien de mieux garanti que le récit de la prédication du Christ à Nazareth. On peut soupçonner seulement l'évangéliste d'avoir corrigé ce qui était dit dans la source touchant l'impuissance de Jésus à faire un seul miracle, en intercalant la guérison de quelques malades [3].

Il n'est pas autrement certain que la mission des apôtres ait immédiatement suivi ce voyage à Nazareth. La tournée de prédication dont elle dépend s'est effectuée aux environs de Capharnaüm, non autour de la ville où Jésus avait passé sa jeunesse. Le récit de la mort du Baptiste est en partie légendaire [4]. Les circonstances réelles du retour des apôtres et les motifs qui ont déterminé la retraite de Jésus sont à peu près effacés dans les préliminaires de la multiplication des pains, miracle symbolique dont on peut douter qu'il se fonde sur un incident particulier du ministère galiléen [5]. On peut en dire autant du miracle de Jésus marchant sur les eaux, qui double, à certains égards, celui de la tempête apaisée, mais qui pourrait avoir été raconté d'abord du Christ ressuscité, et avoir quelque parenté d'origine avec la pêche miraculeuse de Jean [6]. Le passage en Gennésareth est un fragment de l'itinéraire que la source de Marc paraît avoir tracé avec soin depuis cet endroit, et peut-être depuis le commencement [7]. La querelle sur l'ablution des mains n'est pas à sa place chronologique ; la parole sur ce qui souille l'homme, et l'occasion qui l'a provoquée sont les seuls traits primitifs et historiques du récit [8]. Le voyage vers Tyr, l'anecdote de la Cananéenne sont pareillement authentiques. Le retour en Décapole et le miracle du sourd-muet sont beaucoup moins sûrs et pourraient n'être qu'un développement symbo-

1. Pour les trois disciples, cf. v, 37 et IX, 2; XIV, 33 (XIII, 3); pour la recommandation du silence, cf. v, 43, et IX, 9.

2. Cf. IV, 51, et VI, 51-52 (VII, 17-18); VIII, 31-33; IX, 10, 32.

3. VI, 5 *b*. Cf. *supr.* p. 89.

4. Cf. *supr.* p. 90.

5. Cf. *supr. loc. cit.*

6. Voir *QÉ*. 932.

7. Cf. *supr. loc. cit.*

8. Cf. *supr. loc. cit.*

lique [1] ; rien ne s'oppose d'ailleurs à ce que le récit du miracle ait été emprunté à la tradition apostolique. La seconde multiplication des pains est une variante de la première et n'a pas plus de réalité. Le refus de signe est authentique, mais hors de son cadre. L'aveugle de Bethsaïde se présente dans les mêmes conditions que le sourd-muet de la Décapole [2].

La confession de Pierre, l'annonce du prochain avènement, la déclaration concernant Élie sont des traits qui éclairent l'histoire de Jésus ; les prophéties de la passion et de la résurrection viennent de la tradition et des rédacteurs évangéliques [3]. La leçon du renoncement représente un discours authentique, mais dans un cadre artificiel. Il est peu probable que le récit de la transfiguration corresponde à un incident réel dans la vie du Christ, et l'on a vu plus haut ce qui peut être à retenir dans l'histoire de l'épileptique [4]. De la suite il faut garder le retour en Galilée et à Capharnaüm, puis le départ pour la Judée et la Pérée, la marche vers Jérusalem. L'anecdote de Jean et de l'exorciste étranger, la demande des fils de Zébédée ont chance de n'être pas historiques [5]. L'incident des enfants qu'on amène à Jésus pour qu'il les bénisse était peut-être localisé d'abord à Capharnaüm. Les autres instructions insérées entre le retour à Capharnaüm et la troisième prophétie de la passion sont artificiellement groupées, et, sans excepter celle qui concerne le divorce, elles ont généralement une forme moins satisfaisante que dans Matthieu et dans Luc [6].

Une anecdote comme celle de l'aveugle de Jéricho pourrait être purement légendaire ou symbolique [7] ; si le fait est réel, il sera toujours impossible à l'historien d'en déterminer les conditions précises. On doit en dire autant, pour d'autres motifs, de la scène messianique, désignée communément et à tort sous le nom d'entrée triomphale à Jérusalem, et qui est la manifestation du Messie sur le mont des Oliviers [8]. Le miracle du figuier n'a pas de réalité ; la chronologie qui est destinée à lui faire place n'en a pas davantage [9]. L'expulsion des vendeurs et la question des prêtres appartiennent à l'histoire ; de même l'anecdote du tribut, probablement aussi la question des sadducéens ; celle du grand commandement ne semble pas à sa place, non plus que le mot sur le Messie seigneur de David, bien que l'une et l'autre, le dernier surtout doivent

1. Cf. *supr.* p. 91.
2. Cf. *supr. loc. cit.*
3. Cf. *supr.* p. 92.
4. Cf. *supr.* p. 93.
5. Cf. *supr.* pp. 94, 96.
6. Cf. *supr.* p. 95.
7. Cf. *supr.* p. 96.
8. Voir Wellhausen, *Mc.* 94.
9. Cf. *supr. loc. cit.*

appartenir au ministère hiérosolymitain. Pour se faire une idée du discours contre les pharisiens, il faut le lire ailleurs que dans Marc. Le mot sur la veuve aux deux liards a toutes les apparences de l'authenticité. On n'en peut dire autant de l'allégorie des Vignerons, ni surtout du discours apocalyptique [1]. Ce discours altère aussi gravement la perspective historique du ministère hiérosolymitain que le discours des paraboles, dont il est devenu comme la contre-partie, altère, avec sa théorie de l'aveuglement d'Israël, la perspective du ministère galiléen.

Le repas de l'onction paraît être un dédoublement de la dernière cène [2]. Les préparatifs de celle-ci, l'annonce de la trahison, celle de la dispersion des disciples, du reniement, à plus forte raison celle de la résurrection sont des arguments et non des souvenirs de la tradition [3]. Le seul point ferme dans la relation du dernier repas est le prochain rendez-vous que Jésus donne à ses disciples pour le festin messianique. Les additions et modifications que l'évangéliste a fait subir à la veillée de Gethsémani manquent de base traditionnelle : il reste seulement que les disciples et Jésus lui-même ont prié pour que le Sauveur n'entrât pas en tentation [4]. L'arrivée de Judas et de sa troupe a été inattendue, contrairement à ce que Marc veut signifier. Le récit de l'arrestation voile la lutte des disciples et leur défaite : Jésus n'a pas adressé de discours aux satellites du grand-prêtre, mais ses disciples ont essayé de l'arracher à la troupe armée ; inférieurs en nombre, surpris, déconcertés et battus, ils ont pris la fuite [5].

Le procès devant Caïphe est une fiction apologétique. En revanche, l'incident historique du reniement est facile à reconstituer, nonobstant les additions et les retouches de la rédaction évangélique [6]. Ces additions et retouches sont beaucoup plus considérables dans le récit du procès devant Pilate, d'où l'on doit sans doute éliminer l'épisode de Barabbas, afin de laisser au procurateur toute la responsabilité de la sentence qu'il a portée lui-même, et lui seul, contre Jésus convaincu de prétention messianique, sur la simple dénonciation des prêtres [7]. On sait ce qui résiste à la critique dans les récits de la passion, et combien peu de garanties offre l'histoire de la sépulture et de la découverte du tombeau vide [8]. Bien qu'il soit malaisé de faire dans ce développement légendaire la part

1. Cf. *supr.* pp. 97 et 98-99.
2. Cf. *supr.* p. 99.
3. Cf. *supr.* pp. 100-101.
4. Cf. *supr.* p. 101.
5. Cf. *supr. loc. cit.*
6. Cf. *supr.* pp. 102-103.
7. Cf. *supr.* p. 103.
8. Cf. *supr.* pp. 104-105.

collective de la tradition et la part personnelle de l'évangéliste, il semble que celle-ci est plus considérable dans le récit de la sépulture et de la résurrection, et celle-là dans le récit de la passion. Il reste vrai, comme la plupart des critiques l'ont admis jusqu'à présent, que les souvenirs concernant les derniers jours du Sauveur sont ce qu'il y a de plus précis dans la tradition évangélique ; mais il est vrai aussi que la dernière cène, le jugement, la passion et la résurrection sont le thème sur lequel la tradition a le plus travaillé, où les suggestions de la foi, l'intérêt de l'apologétique, l'application des Écritures anciennes ont le plus contribué à enrichir, à transformer, parfois à cacher les souvenirs primitifs.

Quel qu'ait pu être l'auteur du second Évangile, on ne peut guère se le figurer habitant de Jérusalem au temps de la passion, membre de la communauté primitive, compagnon assidu de l'apôtre Pierre, dépositaire de ses souvenirs et de son enseignement. Le plus ancien de nos Évangiles n'apparaît pas comme l'œuvre d'un disciple du Christ, ni comme l'œuvre d'un homme qui aurait eu souci de recueillir le témoignage certain de ceux qui avaient vu et entendu le Sauveur, qui avaient pu connaître les circonstances de sa mort et la première instauration de la foi chrétienne, mais plutôt comme une compilation anonyme, un résidu plus ou moins hétérogène de la tradition historique de l'Évangile et des interprétations, des corrections, des compléments qu'y avait introduit le travail de la pensée chrétienne, soit le travail anonyme de la foi dans les premières communautés, soit l'influence individuelle de maîtres tel que Paul, soit les réflexions personnelles des rédacteurs évangéliques. L'Église du second siècle a pu attacher un nom à ce livre, elle n'en a pu faire la propriété littéraire d'un auteur particulier. Ainsi l'analyse du livre confirme les doutes que pouvait suggérer l'examen du témoignage traditionnel.

Cependant la tradition et même bon nombre de critiques n'hésitent pas à identifier l'auteur à Jean Marc, le parent de Barnabé, dont il est parlé au livre des Actes, et au Marc mentionné dans les Épitres de Paul et dans la Ire Épître de Pierre [1]. Fils de cette Marie en la maison de laquelle Pierre se rendit quand il eut échappé à la prison d'Hérode, cousin de Barnabé, associé à celui-ci et à Paul dans leur voyage de Chypre, revenu à Antioche après avoir quitté ses compagnons de mission, devenu ensuite une cause de séparation entre ceux-ci, réconcilié avec Paul, sans qu'on sache comment, et son auxiliaire au temps où l'Apôtre écrivait les Épitres aux Colossiens et à Philémon, réclamé en cette qualité dans la IIe à Timothée, désigné dans la Ie de Pierre

1. Act. xii, 12, 25 ; xiii, 13 ; xv, 37-39 ; Col. iv, 10 ; Phm. 24 ; II Tim. iv, 11 ; I Pier. v, 13.

comme « fils », sans doute fils spirituel du prince des apôtres, et censé associé à son ministère « dans Babylone », c'est-à-dire probablement dans Rome, Marc aurait écrit son évangile dans cette ville, les uns disent après, les autres disent avant la mort des apôtres ; il aurait fondé ensuite l'Église d'Alexandrie. Certaines particularités de sa légende ont été signalées plus haut [1]. Plusieurs ont voulu que le dernier repas du Christ ait eu lieu chez la mère de Jean Marc, et que Marc lui-même ait été le jeune homme qui s'enfuit nu à Gethsémani, laissant aux mains des satellites le drap dont il s'était couvert [2].

Une discussion détaillée de ces indications et des conjectures qui y sont mêlées ne semble pas nécessaire ici. Il suffit d'observer qu'elles ne sont guère plus conciliables entre elles qu'avec le livre dont Marc est supposé l'auteur. Celui-ci aurait été l'interprète de Pierre, son compagnon assidu pendant son ministère, et principalement dans les dernières années. Or, on ne voit pas comment l'évangéliste Marc a pu avoir ces rapports constants avec Pierre, si c'est lui qui est le Jean Marc des Actes et le compagnon de Paul. Aussi bien quelques-uns ont-ils distingué l'évangéliste Marc, compagnon de Pierre, du missionnaire Jean Marc, compagnon de Paul [3]. L'existence de celui-ci est beaucoup mieux garantie que la personnalité distincte de celui-là, la I^{e} de Pierre, écrit non authentique, et le propos de Jean l'Ancien sur l'Évangile de Marc étant par eux-mêmes des témoignages moins sûrs que le récit des Actes concernant les missions de Paul. La mention de Marc dans l'Épître de Pierre n'est peut-être pas sans rapport avec l'attribution du second Évangile à un disciple du prince des apôtres ; ce serait une mention intéressée [4], comme le dire de Jean l'Ancien [5]. Si elle se fonde sur un souvenir traditionnel, s'il a existé un Marc, disciple et auxiliaire de Pierre, ou bien ce disciple est un autre que Jean Marc, ou bien celui-ci n'est pas le Marc qui assiste Paul durant les années de sa captivité. Et si un disciple de Pierre a eu part à la composition du second Évangile, ce ne peut être le dernier rédacteur, c'est-à-dire le véritable auteur de ce livre, mais l'auteur de la notice concernant la prédication et la mort de Jésus, c'est-à-dire l'auteur du document exploité par l'évangéliste, et où l'on peut reconnaître un écho du témoignage apostolique, spécialement des souvenirs de Pierre.

Un rapport spécial et direct de ce premier auteur avec Pierre est pos-

1. PP. 23, 50, 52.
2. Cf. p. 70, n. 2 ; Zahn, II, 200, 211-212.
3. Cf. J. Weiss. 385-414.
4. C'est pourquoi Pierre (*loc. cit.*) dirait : Μάρκος ὁ υἱός μου.
5. *Supr.* p. 26.

sible, probable même, quoique nullement nécessaire. Tel récit, par exemple celui du reniement de Pierre, remonte à Pierre lui-même et n'est entré dans la tradition que par lui. Mais celui qui a mis le premier cette histoire en écrit aurait fort bien pu la connaître par des intermédiaires ; à plus forte raison d'autres faits, comme la vocation des quatre premiers disciples, la confession de Pierre, la veillée de Gethsémani et l'arrestation pouvaient-ils lui avoir été racontés par d'autres. On peut tout aussi bien le concevoir puisant dans les communs souvenirs des apôtres galiléens une esquisse du ministère de Jésus qui était familière au premier groupe des croyants, que recueillant des discours d'un seul témoin une série de renseignements qui auraient pu lui être également fournis par plusieurs. Mais comme ce premier auteur a pu être en relation avec Pierre, et que l'on explique ainsi plus facilement l'origine de la tradition concernant l'origine du second Évangile, rien n'empêche d'admettre qu'un disciple de Pierre a recueilli de la bouche même de l'apôtre cette série de souvenirs. Il est certain, en tous cas, que Simon-Pierre a eu une part prépondérante dans la formation de la catéchèse apostolique, et que par là au moins la tradition fondamentale de l'histoire évangélique procède de lui.

Il est plus difficile, mais il n'est aucunement indispensable de déterminer ce qui est à considérer comme souvenirs de Simon-Pierre, indépendamment de la tradition commune des *Logia*, laquelle ne s'est pas formée sans lui. Si l'on admet deux sources primitives, tel morceau des souvenirs authentiques pourra être attribué indifféremment à l'une ou à l'autre, ou devra même être attribué de préférence aux *Logia*. L'esprit de ces deux sources, autant qu'il est permis d'en juger, était à peu près le même ; elles exprimaient les souvenirs et la foi de la première communauté, sans influence de la théologie paulinienne ; les apôtres galiléens y apparaissaient comme les témoins autorisés de la vie du Christ et de son enseignement.

De la source narrative viendraient, après mention de Jean-Baptiste, du baptême de Jésus et du retour en Galilée, la vocation des premiers disciples, les incidents du premier sabbat à Capharnaüm, sauf probablement l'affaire du démoniaque, le fond de l'histoire du paralytique, peut-être la vocation de Lévi, la démarche des parents de Jésus, probablement le fond des histoires du possédé de Gérasa et de la fille de Jaïr, la prédication à Nazareth, les indications générales concernant la mission des apôtres et leur retour, le passage en Gennésareth, le voyage au pays de Tyr, peut-être avec l'histoire de la Cananéenne, la confession de Pierre avec la promesse de la parousie prochaine et la réflexion sur la venue d'Élie, peut-être la guérison de l'épileptique, l'arrivée à Capharnaüm et peut-être l'anecdote des enfants amenés pour la bénédiction, le départ pour la Judée, peut-être avec l'anecdote du jeune homme riche,

la marche vers Jérusalem, peut-être la question de Pierre sur l'avenir des disciples, avec la promesse des trônes, la manifestation messianique sur le mont des Oliviers, l'expulsion des vendeurs, la question des prêtres touchant le pouvoir que Jésus s'attribue, la question des pharisiens sur le tribut, probablement aussi celle des sadducéens sur la résurrection, la parole sur la filiation davidique du Christ, l'histoire de la femme adultère, peut-être l'anecdote de la veuve aux deux liards, et une parole sur la destruction du temple, le fond des récits concernant la trahison de Judas, la dernière cène, la veillée de Gethsémani et l'arrestation du Christ, le reniement de Pierre, le jugement et la condamnation de Jésus par Pilate, la scène de dérision dans le prétoire, le crucifiement et la mort.

Du recueil de sentences viendraient le résumé de la prédication de Jean [1], les histoires sabbatiques, la discussion à propos de Beelzeboul, les paraboles, les paroles concernant la fréquentation des pécheurs et le jeûne, le sommaire du discours aux apôtres, la parole sur ce qui souille l'homme, à propos de l'ablution des mains, la réponse aux demandeurs de signe, le mot touchant le levain des pharisiens, la leçon du renoncement, les instructions qui ont été rattachées au dernier séjour à Capharnaüm, l'instruction sur le divorce, la leçon du service, l'abrégé du discours contre les pharisiens, certains morceaux du discours apocalyptique.

Tel récit comme le baptême de Jésus, la tentation, la multiplication des pains, la transfiguration, qui n'appartiennent pas à la première rédaction des sources et qui ne peuvent davantage être attribués au rédacteur du second Évangile, ont pu être été ajoutés dans une rédaction intermédiaire. Il est tel détail, comme la déclaration sur le but de l'enseignement parabolique [2], qui semblerait surajouté au travail du rédacteur principal, à celui qui pose en thèse l'inintelligence des apôtres, et qui ne se lasse pas de faire prédire au Christ sa passion et sa résurrection. Néanmoins le véritable auteur de l'Évangile est le rédacteur qui s'est proposé de démontrer la messianité de Jésus par les déclarations des possédés, par la guérison du paralytique, par les libertés que le Sauveur autorise ou qu'il prend à l'égard du sabbat ; qui a voulu étaler l'inintelligence des apôtres devant l'enseignement, les miracles et les prédictions du Christ ; qui interprète la mission du Sauveur conformément à la théologie de Paul ; qui a glosé le récit de la dernière cène et celui du jugement ; qui a conçu comme preuve péremptoire de la résurrection la découverte du tombeau vide. C'est le caractère de ce rédacteur qu'il convient d'envisager quand on veut déterminer l'attribution du second Évangile.

1. I, 7-8. Mais pour ce morceau comme pour bien d'autres, il est permis d'hésiter entre les deux sources.

2. IV, 11-12.

Or ce personnage ne semble lié ni par des souvenirs à lui propres ni par des renseignements recueillis auprès des témoins du Christ : il dogmatise comme Paul ; il exploite des sources comme Matthieu et Luc, et il les traite avec une liberté aussi grande en son genre que celle dont use l'auteur du quatrième Évangile ; mais tandis que celui-ci pénètre, soulève, transforme, idéalise les données traditionnelles et produit une œuvre homogène, le rédacteur du second Évangile, bien inférieur à Jean pour le génie mystique, encadre plutôt et complète les matériaux de la tradition, ne les altérant que très superficiellement pour les faire servir aux besoins de sa démonstration, y faisant surtout de notables additions qui servent directement ses intentions didactiques, apologétiques et polémiques. Juif d'origine, à ce qu'il semble, et bien au courant des choses juives, il n'est point judéochrétien et il a pris décidément parti contre les Juifs ; il les regarde comme voués en masse à la destruction [1] ; dans le récit de la passion, il les charge délibérément pour décharger Pilate. On pourrait presque dire qu'il a pris parti contre les apôtres galiléens, tant il est soucieux de montrer leur défaut d'intelligence et de courage. Mais il insiste surtout sur le défaut d'intelligence, et comme un homme qui ne se rend pas compte de ce qu'a été l'Évangile de Jésus. Il reproche aux apôtres de n'avoir pas saisi le mystère des paraboles, qui étaient sans mystère ; il leur reproche d'avoir été lents à comprendre que le Christ devait mourir et ressusciter, comme si la veillée de Gethsémani ne suffisait pas à prouver que Jésus lui-même, quelques heures avant sa passion, espérait encore que son avènement dans la gloire messianique pourrait être procuré autrement que par sa mort. Il est donc inconcevable que cet écrivain ait été pendant de longues années le disciple, l'ami, le confident de Pierre.

Il peut avoir été le disciple, et, en tout cas, il est grand admirateur, ou mieux encore grand partisan de Paul ; on peut dire que son évangile est une interprétation paulinienne, volontairement paulinienne, de la tradition primitive. Son paulinisme ne tient pas seulement à quelques expressions, à quelques lambeaux de phrase ou de doctrine qu'il aurait empruntés à l'Apôtre des gentils [2] ; il est dans l'intention générale, dans l'esprit, dans les idées dominantes et dans les éléments les plus caractéristiques de son livre. On peut assurément trouver significatif que Jésus, dans Marc, déclare être venu donner sa vie « en rançon pour plusieurs [3] » ; mais il l'est encore plus que le récit de la dernière cène soit

1. XII, 9.

2. SCHMIEDEL, *EB.* II, 1844 ; HOLTZMANN, *Neut. Theologie* (*NT.*), I, 424-425.

3. X, 45.

devenu le récit de l'institution eucharistique, grâce à l'introduction de formules qui sont directement inspirées par la conception paulinienne de l'eucharistie, conception qui procède immédiatement de la théorie paulinienne de la rédemption. Ce qui est dit de l'aveuglement providentiel des Juifs par le moyen des paraboles est en rapport avec les idées de Paul sur la prédestination, et avec les expériences de son ministère tant auprès d'Israël qu'auprès des nations. Mais l'influence de Paul et même le zèle pour sa personne, pour l'apologie de sa conduite et de son action, se font sentir un peu partout, soit dans l'attitude de l'évangéliste à l'égard des Juifs, soit dans sa façon d'apprécier et de représenter les dispositions des apôtres galiléens, qui, dans un endroit, sont presque assimilés aux Juifs [1]. La relation des incidents sabbatiques paraît bien tendre à l'abrogation du sabbat pour les chrétiens ; à propos de la parole sur ce qui souille l'homme, l'évangéliste argumente réellement, et dans l'esprit de Paul, contre les observances légales ; c'est dans l'intérêt de Paul qu'a été racontée et peut-être imaginée l'anecdote de l'exorciste étranger [2] ; ce doit être également pour réserver à Paul une des premières places dans le royaume céleste que l'on voit Jésus opposer une fin de non-recevoir à la demande des Zébédéides. L'évangéliste n'est d'ailleurs pas plus hostile à Pierre et aux autres apôtres que Paul lui-même ; il se permet seulement de les juger, et de ne pas les admirer ni les approuver en tout. Il n'entre pas dans les spécialités, on pourrait dire les subtilités de la théologie paulinienne, soit par un certain sens de la mesure qu'il convenait de garder en racontant l'histoire de Jésus, soit que sa tournure d'esprit l'ait porté aux idées générales et simples, soit que l'enseignement de Paul lui soit arrivé par intermédiaire, et qu'il n'ait pas entendu lui-même l'Apôtre ni lu ses écrits.

La considération attentive du caractère et de la composition du second Évangile fait perdre beaucoup de son importance, de sa signification et de son utilité à la distinction d'un proto-Marc, source commune de Matthieu et de Luc, et d'un deutéro-Marc, qui pourrait être postérieur aux deux autres Synoptiques et même dépendre d'eux. Plusieurs ont supposé un proto-Marc plus développé [3] que notre évangile canonique, et se rapprochaient ainsi plus ou moins de l'hypothèse du protévangile. D'autres l'ont supposé plus court [4]. Les premiers cherchaient à expliquer certaines lacunes qui semblent évidentes dans Marc, et qui peuvent résulter

1. Cf. IV, 11-12, et VIII, 17-18. Quand même les deux passages ne seraient pas de la même main, le rapprochement ne laisse pas d'être significatif.
2. Cf. *supr.* p. 95.
3. Weisse, Tobler, Holtzmann, Schenkel, Réville, etc.
4. Reuss, P. Ewald, J. Weiss, Wellhausen.

en effet de coupures pratiquées par l'évangéliste dans une de ses sources : ainsi a-t-il dû connaître le discours sur la montagne dans le recueil de discours, et l'omettre volontairement. Les seconds pensent rendre compte de certaines omissions de Matthieu ou de Luc, ou de tous les deux ensemble, soit que ces omissions portent sur des récits entiers, soit qu'elles portent seulement sur certains détails. Or il semble que l'on peut trouver d'autres explications satisfaisantes pour les omissions de récits entiers, par exemple pour la suppression, dans Luc, de la seconde multiplication de pains, ainsi que de tous les récits compris entre les deux multiplications. Quant aux omissions de traits descriptifs, la plupart, sinon toutes, peuvent s'expliquer par la différence d'esprit entre les évangélistes, les plus récents étant disposés naturellement à élaguer les détails trop crus ou trop matériels, et à prendre un certain ton d'édification ecclésiastique, moins naïf que celui de Marc. On ne doit pas oublier d'ailleurs que, vu la complexité du travail de rédaction, et aussi la liberté qui a régné d'abord dans la transcription, il n'est pas impossible que les évangélistes plus récents aient connu, en même temps qu'un texte de Marc à peu près identique au nôtre, les sources mêmes du second Évangile (on l'admet pour les *Logia*), soit dans leur état primitif, soit avec des modifications et additions diverses, ou bien encore qu'ils aient eu en main des rédactions plus ou moins divergentes, des copies plus ou moins complètes, le texte canonique ne représentant qu'une recension définitive à l'égard de laquelle les exemplaires que les rédacteurs de Matthieu et de Luc ont utilisés pouvaient présenter des variantes plus ou moins considérables. Quoi qu'il en soit, le livre que les évangélistes plus récents ont exploité n'est pas à qualifier de proto-Marc, vu qu'il ne différait pas sensiblement du texte canonique, et qu'il n'était pas en lui-même une source primitive. La qualification de proto-Marc ne conviendrait pas davantage à la source que l'on peut hypothétiquement supposer à côté des *Logia*, vu que cette source différait trop de Marc pour que l'on puisse la regarder comme une première ébauche ou rédaction de notre évangile.

Il est fort possible et même très probable que cette source, comme les *Logia*, soit antérieure à la mort des apôtres Pierre et Paul ; il est possible également qu'elle ait été écrite en araméen et à Jérusalem [1] ; mais la rédaction du second Évangile est certainement postérieure à la mort des apôtres et sans doute aussi à la ruine de Jérusalem, bien qu'on ne puisse guère la faire descendre beaucoup après l'an 70. Le souvenir

1. C'est tout ce qu'on peut retenir, semble-t-il, des conclusions de Wellhausen touchant la composition de Mc. en araméen (*supr.* p. 79). Encore est-il possible que l'auteur, palestinien d'origine, ait écrit en grec les souvenirs fixés dans une tradition orale araméenne. Cf. BOUSSET, *art. cit.* 3-4.

de Paul, de son activité, des obstacles qu'il avait rencontrés, était encore tout récent. On peut donc rapporter approximativement la composition de Marc à l'an 75. Le nom de l'auteur est inconnu. Il n'a pas fait œuvre de polémiste. Il a voulu écrire un livre d'enseignement évangélique, et il a présenté l'Évangile tel qu'on le comprenait dans le milieu chrétien où il vivait, dans la communauté hellénochrétienne à laquelle il appartenait. Il semble impossible qu'il ait écrit en Palestine ou dans un endroit où la tradition des premiers apôtres et des disciples immédiats de Jésus aurait été largement représentée. Cette circonstance n'exclut pas l'Église de Rome, mais ne la recommande pas non plus ; toutefois la conservation du livre à côté des évangiles plus complets, et la probabilité qui milite en faveur de sa rédaction dans un pays de langue latine [1] peuvent être invoqués à l'appui de cette hypothèse plus ou moins traditionnelle. Ce peut être même à sa qualité d'ancien évangile romain, plutôt qu'à l'origine d'une de ses sources, que le livre doit son attribution à un disciple du prince des apôtres.

1. L'emploi de mots latins n'est pas un argument décisif pour la composition de l'évangile en Occident, vu que la domination romaine avait introduit nécessairement un grand nombre de ces mots jusqu'en Orient.

CHAPITRE IV

L'ORIGINE ET LA COMPOSITION DU PREMIER ÉVANGILE

A la différence de Marc, dont la rédaction définitive ne semble pas avoir été conçue suivant un plan réfléchi, mais représente une sorte d'élaboration originale et spontanée des documents primitifs, Matthieu peut être considéré comme une compilation régulièrement conduite, avec un plan et une méthode. L'initiative du rédacteur n'est guère moindre que celle de Marc, et le rapport du livre avec l'apôtre dont il porte le nom reste une énigme aussi obscure en son genre que l'attribution du quatrième Évangile à l'apôtre Jean.

Tant pour ce qu'il lui emprunte, que pour la distribution générale de ses matériaux, le rédacteur du premier Évangile dépend du second. Mais il a placé avant la relation du ministère du Christ une préhistoire, un récit de la conception virginale, de la naissance et de l'enfance de Jésus [1]. Après les préliminaires de la prédication évangélique [2], il laisse voir l'objet principal de son livre, exposer ce que Jésus a enseigné et ce qu'il a fait [3]. L'enseignement prend le pas sur l'action, et le début de chaque partie principale est marqué par un grand discours, compilation de sentences qui précède une série de faits : ainsi le discours sur la montagne [4] précède tout récit détaillé de miracles, et il est suivi d'une série de dix prodiges [5] que l'évangéliste a constituée en prenant dans Marc un certain nombre des faits qui sont racontés avant la mort de Jean-Baptiste, et en changeant l'ordre de leur distribution ; le grand discours aux apôtres [6] commande une série d'instructions [7] entremêlées avec certains morceaux de Marc qui n'avaient pas trouvé place dans la section précédente ; le discours des paraboles [8] commande le reste [9], et, une fois arrivé à la mort

1. I-II.
2. III-IV, 22 (correspond à Mc. I, 1-20).
3. IV, 23.
4. IV, 24-VII.
5. VII-IX, 34 (correspond pour une partie à Mc. I, 40-44, 29-34 ; IV, 35, 36-V, 17 ; II, 1-17 ; V, 22-43).
6. IX, 35-X (correspond partiellement à Mc. VI, 34 ; 7-13).
7. XI-XII (correspond pour une partie à Mc. II, 23-III, 6, 22-35).
8. XIII, 1-52 (correspond en partie à Mc. IV, 1-34).
9. XIII, 53-58 (Mc. VI, 1-6).

de Jean-Baptiste, Matthieu [1] ne se sépare plus de Marc. Un discours de moindre étendue [2], mais important dans la pensée de l'évangéliste, parce qu'il concerne l'ordre et la paix des communautés chrétiennes, précède le départ pour la Judée [3] et les récits du ministère hiérosolymitain [4]. Le discours contre les pharisiens [5], et la grande apocalypse [6] qui le suit clôturent la prédication du Sauveur et introduisent les récits de la passion et de la résurrection [7].

Il est évident que les deux premiers chapitres sont une pièce rapportée devant la prédication de Jean-Baptiste. Dans ces chapitres mêmes, la généalogie du commencement [8] se détache des récits ; elle a eu d'abord son existence à part et elle avait été dressée sans égard à la conception virginale ; une retouche dans la conclusion [9] l'adapte au récit ; mais elle paraît bien avoir, à un moment donné, précédé immédiatement l'entrée en scène du Précurseur [10]. Les récits de la conception, de la naissance à Bethléem et des mages, de la fuite en Égypte et du retour sont de la même main, qui paraît être celle de l'évangéliste. Ils ont pour objet de montrer l'accomplissement des prophéties, et ils sont arrangés en vue des oracles que l'on y dit réalisés.

Le ministère de Jean-Baptiste est décrit d'après Marc, mais Matthieu corrige l'embarras qui existe au début du second Évangile [11] ; le thème général de la prédication du Baptiste est énoncé en termes identiques à celle de Jésus [12], en omettant la rémission des péchés, parce qu'on songe au baptême du Christ. Un discours [13] que l'évangéliste fait adresser, d'ailleurs assez mal à propos, aux pharisiens et aux sadducéens, et qui se retrouve dans Luc, vient d'une autre source que Marc. Il semble donc que le recueil des discours du Seigneur ait contenu, pour commencer, un extrait

1. xiv-xvii, 23 (Mc. vi, 14-ix, 32).
2. xviii (pris en partie de Mc. ix, 33-47).
3. xix-xx (Mc. x).
4. xxi-xxii (Mc. xi-xii, 37).
5. xxiii (Mc. xii, 38-40).
6. xxiv-xxv (Mc. xiii).
7. xxvi-xxviii (Mc. xiv-xvi, 8).
8. i, 1-17.
9. i, 16. Voir le commentaire.
10. iii, 1 se rattacherait plus facilement à la généalogie qu'au récit précédent. Merx, *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem älteren bekannten Texte*, II. i, viii. Noter que Lc. iii, 23-28 paraît supposer dans la source du troisième Évangile une combinaison de ce genre.
11. iii, 1-12 (cf. Mc. i, 1-8).
12. Cf. iii, 2 et iv, 17.
13. iii, 7-10 (cf. Lc. iii, 7-9).

de la prédication de Jean, et que son point de départ ait été le même que celui de Marc. Matthieu reproduit en entier le discours que celui-ci a voulu abréger ; mais il y introduit, d'après Marc, la mention de l'Esprit saint. Dans le récit du baptême [1], qui est conforme à Marc pour l'ensemble, il intercale un dialogue entre Jean et Jésus [2], afin d'expliquer pourquoi le Sauveur a pu être baptisé ; il corrige la voix céleste de façon qu'elle s'adresse aux assistants et leur fasse connaître le Christ.

Le récit de la tentation [3] ne vient pas de Marc, et Matthieu n'en est certainement pas le premier rédacteur. Mais on peut douter que le jeu d'argumentation savante qui constitue ce morceau capital ait appartenu à la plus ancienne relation des sentences évangéliques.

Marc avait dit que Jésus vint en Galilée après que Jean fut pris ; Matthieu dit que cet événement l'y amena [4] ; il donne l'objet de la prédication évangélique [5] en termes plus satisfaisants que ceux de Marc, et qui pourraient ainsi venir du recueil de sentences ; mais il se croit obligé d'expliquer par une prophétie pourquoi Jésus vint à Capharnaüm [6], avant de raconter, d'après Marc, la vocation des premiers disciples.

Aussitôt après cette vocation [7], Matthieu prépare son introduction au discours sur la montagne ; avant de montrer Jésus « guérissant », il veut le montrer « prêchant » ; sa mise en scène [8] est empruntée à divers passages de Marc, principalement au récit de la première prédication à Capharnaüm, et à celui qui précède la vocation des Douze, récits qu'il n'a pas conservés à part [9]. Mais il y avait déjà, dans la source où Matthieu a pris le discours sur la montagne, un préambule que Marc lui-même a dû exploiter pour son récit de la vocation des Douze, et Mat-

1. III, 13-17 (cf. Mc. I, 9-11).
2. III, 14-15.
3. IV, 1-11 (cf. Mc. I, 12-13 ; Lc. IV, 1-13). « Si le récit de la tentation dans Mt. et dans Lc. vient de Q (*Logia*), Q doit avoir contenu le récit du baptême qui y est supposé. Ainsi les trois premières péricopes de Mc. auraient existé dans le même ordre en Q ; on ne pourrait donc admettre de réciproque indépendance. » WELLHAUSEN, *Mt.* 9. Mais il peut y avoir des intermédiaires entre les documents primitifs et nos évangiles. Contre la priorité de Mc., voir *supr.* pp. 86 et 107.
4. IV, 12 (Mc. I, 14).
5. IV, 17 (Mc. I, 15 ; *supr.* p. 86).
6. IV, 13-16 (Is. VIII, 23-IX, 1).
7. IV, 18-22 (Mc. I, 16-20).
8. IV, 23-V, 2 (cf. Mc. I, 28, 39 ; III, 7-8, 10, 13).
9. On a vu plus haut (pp. 87, 89) que ces récits ne semblent pas primitifs. L'influence de la source de Mc. aurait-elle contribué aux omissions de Mt.? Cf. WELLHAUSEN, *Mc.* 25-26.

thieu, qui utilise ensemble Marc et le recueil de discours, a dû se rendre compte de cet emprunt [1]. La comparaison des béatitudes [2], dans Matthieu et dans Luc, invite à penser que le rédacteur du premier Évangile a glosé le texte des sentences primitives, et qu'il en a ajouté de nouvelles. Les comparaisons du sel [3] et de la lumière [4] ont été importées dans le discours et adaptées au contexte, appliquées aux disciples par les formules rédactionnelles : « Vous êtes le sel et la terre », « Vous êtes la lumière du monde ». Le long développement sur le rapport de l'Évangile et de la Loi [5] parait avoir été construit avec des sentences originairement indépendantes ; mais l'ensemble de la combinaison doit être antérieur à la rédaction définitive de Matthieu [6] ; la déclaration concernant l'immutabilité de la Loi et la nécessité d'en observer les moindres prescriptions [7] appartient à une rédaction intermédiaire. D'autre part, ce doit être l'évangéliste qui a rattaché au commentaire du précepte : « Tu ne tueras point » [8], les instructions concernant le devoir de la réconciliation [9] ; au commentaire du précepte : « Tu ne commettras point d'adultère » [10], l'instruction sur les tentations des sens [11]. L'instruction sur les trois œuvres de la justice [12] est complète en elle-même et a été introduite dans le discours sur la montagne par une combinaison rédactionnelle ; l'évangéliste a voulu rattacher au second membre de cette instruction l'oraison dominicale [13] ; le préambule [14] a chance d'appartenir en grande partie à l'évangéliste, ainsi que la leçon complémentaire sur l'obligation du pardon [15] ; quant au texte de l'oraison dominicale, primitif ou non, le rédacteur a dû

1. Cf. Lc. vi, 17-19.
2. v, 3-12 (cf. Lc. vi, 20-23).
3. v, 13 (cf. Mc. ix, 50 ; Lc. xiv, 34-35).
4. v, 14-16 (cf. Mc. iv, 21 ; Lc. viii, 16-18).
5. v, 17-48. « L'autorité législative que Jésus s'attribue suppose qu'il s'adresse à sa communauté. » Wellhausen, *Mt.* 18.
6. Cf. Lc. xvi, 17-18. Mc. x, 2-12, est sans doute plus près de la source que Mt. v, 31-32 ; mais il ne s'ensuit pas que Mt. (Lc. xvi, 18) dépende ici de Mc. (Wellhausen, *Mt.* 21) : celui-ci dépend sans doute aussi des *Logia* (cf. *supr.* pp. 94, 115).
7. v, 18-19.
8. v, 21-24.
9. v, 25-26 (cf. Lc. xii, 58-59).
10. v, 27-28.
11. v, 29-30 (cf. Mc. ix, 43-47).
12. vi, 1-6, 16-18.
13. vi, 9-13 (cf. Lc. xi, 2-4).
14. vi, 7-8 (cf. Lc. xi, 1).
15. vi, 14-15 (cf. xviii, 21-35 ; Mc. xi, 25).

le trouver tel qu'il le donne, sinon dans un texte écrit, au moins dans l'usage chrétien. C'est lui sans doute qui a fait la combinaison par laquelle sont réunis le conseil de n'amasser pas de trésors [1], la comparaison de l'œil flambeau du corps [2], celle du serviteur à deux maîtres [3], et l'avertissement contre le souci des besoins temporels [4]. Il semble que, dans la première rédaction du discours sur la montagne, l'invitation à ne point juger [5] suivait l'instruction concernant l'amour du prochain [6]: l'évangéliste y rattache la défense de donner « la chose sacrée » aux chiens [7], sentence qui paraît venir de la tradition chrétienne plutôt que du Christ; puis l'exhortation à la prière [8], morceau très authentique mais primitivement indépendant; l'ordre de traiter les autres comme soi-même [9], qui appartient au discours sur la montagne, mais que le rédacteur a probablement transposé; la réflexion sur les deux voies et les deux portes [10], qu'il a prise d'ailleurs. Il paraphrase quelque peu à sa façon la comparaison des deux arbres [11], le bon et le mauvais, ainsi que l'avertissement donné à ceux qui ont fréquenté Jésus sans se convertir [12], et il a dû garder à peu près textuellement la conclusion du discours, la parabole des Deux maisons [13]. L'observation finale, touchant l'impression produite sur la foule par le discours [14], a été simplement empruntée à Marc. La compilation de Matthieu est comme un traité de la justice chrétienne, rédigé spécialement pour les contemporains de l'évangéliste.

Matthieu paraît avoir simplement pris dans Marc l'histoire du lépreux [15], pour en faire le premier des dix miracles typiques par lesquels il va montrer Jésus guérissant. Il est possible d'ailleurs que Matthieu ait connu la source de Marc, et si cette source était le recueil de discours, cette anecdote pourrait appartenir à une rédaction secondaire où l'on tenait à représenter Jésus comme un fidèle observatenr de la Loi. Il est probable que le centurion

1. vi, 19-21 (Lc. xii, 33-34).
2. vi, 22-23 (Lc. xi, 34-36).
3. vi, 24 (Lc. xvi, 13).
4. vi, 25-34 (Lc. xii, 22-31).
5. vii, 1-5.
6. v, 43-48 (cf. Lc. vi, 27-38).
7. vii, 6.
8. vii, 7-11 (Lc. xi, 5-13).
9. vii, 12 (Lc. vi, 31).
10. vii, 13-14 (cf. Lc. xiii, 24).
11. vii, 15-20 (cf. xii, 33-37, et Lc. vi, 43-45).
12. vii, 21-23 (Lc. vi, 46 ; xiii, 26-27).
13. vii, 24-27 (Lc. vi, 47-49).
14. vii, 28-29 (cf. Mc. i, 22).
15. viii, 1-4 (Mc. i, 40-44).

de Capharnaüm [1] suivait, dans la source commune de Matthieu et de Luc, le discours sur la montagne, où il n'est pas impossible que le lépreux lui ait fait pendant ; le rédacteur du premier Évangile y a incorporé la parole sur les élus qui viendront de l'orient et de l'occident [2]. Par un procédé qui ne manque pas de hardiesse, il fait passer après ces deux miracles la guérison de la belle-mère de Simon, et ce que dit Marc des nombreux miracles accomplis le même soir [3]; il veut voir dans cette circonstance l'accomplissement d'une prophétie d'Isaïe [4]. Aussitôt Matthieu abandonne la suite de Marc, et Jésus part pour la rive orientale du lac : c'est qu'il s'agit d'amener les miracles de la tempête apaisée [5] et du possédé de Gérasa (Gadara) [6] ; mais auparavant l'évangéliste a voulu placer deux réponses de Jésus à des individus qui voulaient le « suivre » [7], non pour ce voyage, mais en qualité de disciples. Ces paroles proviennent du recueil de discours. Les récits viennent de Marc ; le dédoublement du possédé et les autres particularités de la relation ne semblent pas accuser l'emploi d'une source particulière, mais la liberté de la rédaction, le second possédé de Gérasa servant sans doute à compenser l'omission du possédé de Capharnaüm [8]. Toutefois la sobriété du récit pourrait tenir en partie à ce que Matthieu a connu la source dont Marc lui-même dépend [9]. Suit l'histoire du paralytique [10], pour laquelle Matthieu pourrait bien dépendre aussi de Marc et de sa source, où l'on ne parlait pas d'autre « pouvoir » que celui de guérir [11].

La vocation du publicain [12] suit, comme dans Marc, la guérison du paralytique ; elle entraîne avec elle la parole sur la fréquentation des pécheurs [13], et l'explication concernant le jeûne [14]. Mais le rédacteur, sans autre avertissement, substitue le nom de Matthieu à celui de Lévi, ce qui a pour effet d'introduire le publicain dans le collège apostolique, et peut-être de le faire valoir comme auteur de l'Évangile. Il complète la parole sur les

1. VIII, 5-13 (Lc. VII, 1-10).
2. VIII, 11-12 (Lc. XIII, 28-29).
3. VIII, 14-16 (Mc. I, 29-34).
4. VIII, 17 (Is. LIII, 4).
5. VIII, 18, 23-27 (Mc. IV, 35-41).
6. VIII, 28-34 (Mc. V, 1-17).
7. VIII, 19-22 (Lc. IX, 57-60).
8. Mc. I, 23-27, sans parallèle dans Matthieu. Cf. *supr*. pp. 87, 107.
9. Cf. *supr*. p. 89.
10. IX, 1-8 (Mc. II, 1-12).
11. Cf. IX. 8 et Mc. II, 12 (voir *supr*. p. 88).
12. IX, 9 (Mc. II, 14).
13. IX, 10-13 (Mc. II, 15-17).
14. IX, 14-17 (Mc. II, 18-22).

pécheurs par une citation prophétique qu'il répétera encore plus loin [1].

Vient ensuite la résurrection de la fille de Jaïr [2], récit transposé et abrégé. On peut faire par rapport aux sources la même hypothèse que pour le possédé de Gérasa et le paralytique de Capharnaüm, quoique les omissions et retouches soient explicables par le travail du rédacteur sur Marc seul. Les deux aveugles [3] semblent être un dédoublement des deux aveugles de Jéricho, lesquels sont probablement, dans Matthieu, les aveugles de Béthsaïde et de Jéricho réunis dans le même lieu pour la commodité de la narration. Le démoniaque sourd [4] double l'incident qui donne lieu à la querelle sur les exorcismes. Ces deux derniers miracles pourraient être qualifiés de rédactionnels, vu que l'évangéliste a dû créer lui-même ces récits, par le plus rudimentaire des procédés, à seule fin de parfaire sa série de prodiges.

Matthieu ne raconte pas la vocation des apôtres, mais il la suppose dans le récit de leur mission, ou plutôt dans le préambule du discours qui est consacré à ce sujet. Pour ce préambule [5], il s'inspire de celui qu'il a donné au discours sur la montagne, et aussi de Marc dans le récit de la mission et dans les préliminaires de la première multiplication des pains, où il prend la réflexion sur les brebis sans berger, pour l'associer à la parole sur les moissonneurs [6], qui doit avoir servi d'exorde au discours de mission dans la source où l'évangéliste l'a pris. L'insertion de la liste des apôtres supplée le récit de leur vocation [7]. Le rédacteur paraît l'avoir empruntée à Marc, et, après cette parenthèse, il introduit le discours [8]. La recommandation de ne prêcher qu'aux Israélites [9] correspond à la façon dont l'évangéliste se représente le développement de l'œuvre évangélique, mais elle est aussi en rapport avec ce qui est dit plus bas du prochain avènement du Messie [10]. Ces traits n'ont pas dû être ajoutés par le rédacteur, et rien n'empêche de les attribuer à la source [11], sinon à Jésus lui-même. Les instructions données aux missionnaires ont été quelque peu glosées par l'évangéliste, qui a sans doute combiné avec le

1. ix, 13 ; xii, 7 (Os. vi, 6).
2. ix, 18-26 (Mc. v, 22-43 ; voir *supr.* p. 89).
3. ix, 27-31 (cf. xx, 29-34 ; Mc. viii, 22-26 ; x, 46-52).
4. ix, 32-34 (xii, 22-24 ; Lc. xi, 14-15).
5. ix, 35-x, 5 (cf. iv, 23-v, 2 ; Mc. vi, 7, 34 ; voir *supr.* p. 89).
6. ix, 37-38 (Lc. x, 2).
7. Mc. iv, 13-19, sans parallèle dans Matthieu, sauf pour la liste apostolique cf. *supr.* p. 108).
8. x, 5-42 (Lc. x, 2-12 ; Mc. vi, 8-12 ; Lc. ix, 3-5).
9. x, 5-6 (cf. xxviii, 19).
10. x, 23 *b*.
11. Cf. Wernle, 66, 184.

discours de mission une instruction sur le courage devant la persécution, et des réflexions sur la division des familles, sur le renoncement exigé des disciples [1], en vue d'obtenir un petit traité de l'apostolat chrétien.

De même que, dans Marc [2], il est question de Jean-Baptiste après la mission des apôtres, il en est parlé dans Matthieu [3], mais pour introduire certains morceaux du recueil de discours où figurait le nom de Jean, et qui étaient déjà réunis ensemble dans la source. On doit noter que la série des miracles précédemment racontés a été arrangée de façon à justifier la réponse que Jésus fait aux messagers du Baptiste [4], Matthieu, comme aussi Luc, ayant entendu de miracles physiques ce que le Sauveur avait dit métaphoriquement des effets moraux de sa prédication. L'économie de la sentence concernant le rapport de Jean avec la Loi [5] paraît avoir été modifiée pour amener l'identification figurée du Baptiste avec Élie, laquelle appartient à une autre partie de la tradition, et peut-être à une autre source. La comparaison avec Luc [6] donnerait à penser que le recueil de discours présentait en cet endroit la parabole des Deux fils, avec application à l'accueil qui avait été fait par les pharisiens et par les publicains et autres « pécheurs » à la prédication de Jean. Matthieu rattache aux propos concernant le Baptiste la malédiction contre les villes galiléennes [7], que la source adaptait, semble-t-il, au discours de mission, et l'action de grâces du Sauveur [8], qui était annexée dans la source au retour des apôtres. Cette espèce de psaume, imité de l'Ecclésiastique, se trouve prendre la place d'une remarque plus simple, que Luc [9] a retenue, et que Matthieu a transposée dans le discours des paraboles.

Comme le discours aux apôtres est devenu une instruction sur la manière de se comporter devant les persécutions, les incidents et sentences compris entre cette instruction et le discours des paraboles semblent avoir pour objet de montrer les obstacles rencontrés par Jésus, soit du côté du peuple juif en général et des villes galiléennes, Jésus se voyant repoussé comme Jean l'a été, soit particulièrement du côté des

1. x, 17-22 (sur le caractère de ce morceau et son rapport avec Mc. xiii, 9-13 [Mt. xxiv, 9-13], voir le commentaire); 26-33 (Lc. xii, 2-9); 34-36 (Lc. xii, 51-53); 37-39 (Lc. xii, 51-53; xiv, 26-27).
2. vi, 14-29.
3. xi, 2-19 (Lc. vii, 18-35; xvi, 16).
4. xi, 4-5.
5. xi, 12-13 (cf. Lc. xvi, 16).
6. Cf. Lc. vii, 29-30, et Mt. xxi, 28-32.
7. xi, 20-24 (cf. Lc. x, 13-15).
8. xi, 25-30 (Lc. x, 21-22).
9. x, 23-24 (cf. Mt. xiii, 16-17).

pharisiens, qui lui reprochent de n'observer pas le sabbat [1], ou qui l'accusent de chasser les démons par Beelzeboul [2], ou qui l'invitent à prouver sa mission par des « signes » [3]. Les deux anecdotes sabbatiques ont dû être empruntées à Marc, mais la première est complétée dans Matthieu, peut-être par l'évangéliste lui-même, au moyen d'un argument tiré du service des prêtres dans le temple [4], et d'une citation d'Osée [5], qu'il a déjà introduite dans la section des publicains ; la seconde est enrichie d'une comparaison [6] qui semble provenir d'un autre récit traditionnel. Ayant utilisé pour la mise en scène du discours sur la montagne ce que Marc dit ensuite touchant l'affluence du peuple et les nombreuses guérisons opérées par Jésus, Matthieu abrège ces indications [7], mais il relève la prescription du silence imposé aux guéris, afin d'y faire voir l'accomplis- d'un texte d'Isaïe qu'il cite longuement [8].

La discussion sur les exorcismes a été empruntée au recueil de discours ; mais, pour varier le récit, Matthieu [9] complique de cécité la surdité du démoniaque qui en fournit l'occasion. Il a trouvé déjà séparées par l'argument tiré des exorcismes juifs [10] les comparaisons de l'empire divisé et de l'homme armé ; il a inséré après la sentence concernant le blasphème de l'Esprit la comparaison des arbres, les bons et les mauvais [11] ; il a transposé après la réponse aux demandeurs de signes la rechute en possession diabolique [12], afin de caractériser ainsi l'incrédulité des Juifs et de présager leur destinée. Le signe de Jonas, figure de la résurrection [13], était indiqué dans la source, où Matthieu n'a eu qu'à le prendre, bien que le passage parallèle de Marc [14] et le contexte invitent à penser que ni la mention de ce signe ni son explication ne sont primitives. La tradition authentique du discours ne connaissait qu'un simple refus, à l'appui duquel venaient les exemples de la reine de Saba et des Ninivites. Matthieu amène, comme Marc, après la section de Beelzeboul,

1. xii, 1-14 (Mc. ii, 23-iii, 6).
2. xii, 22-37 (Mc. iii, 22-30 ; Lc. xi, 14-15, 17-23).
3. xii, 38-42 (Lc. xi, 16, 29-32).
4. xii, 5-6 (Nombr. xxviii, 9).
5. xii, 7 (ix, 13 ; Os. vi, 6 ; cf. *supr.* p. 126, n. 1).
6. xii, 11-12 (cf. Lc. xiii, 15 ; xiv, 5).
7. xii, 15-16 (Mc. iii, 7-12). Cf. *supr.* p. 122.
8. xii, 17 (Is. xlii, 1-4 ; xli, 9).
9. xii, 22 (cf. Lc. xi, 14).
10. xii, 27-28 (Lc. xi, 19-20).
11. xii, 33-37 (vii, 16-20 ; cf. *supr.* p. 124, n. 11).
12. xii, 43-45 (Lc. xi, 24-26).
13. xii, 39-40 (cf. Lc. xi, 29-30). Cf. Wellhausen, *Mt.* 64.
14. viii, 11-12 (Mt. xvi, 1-4).

la parole du Christ sur sa vraie famille [1] ; mais, comme il s'est abstenu de dire pourquoi les parents étaient venus, l'anecdote est comme suspendue dans le vide.

La transition au discours des paraboles [2] se fait par une formule très maladroite, qui inviterait à placer ce discours dans la même journée que les instructions précédentes. Matthieu suit d'ailleurs Marc pour la mise en scène [3], pour la parabole du Semeur [4], pour la déclaration concernant l'objet des paraboles [5], mais en citant expressément le texte d'Isaïe dont s'inspire la rédaction du second Évangile, et en insérant à la suite [6] la parole que Luc met après l'action de grâces du Christ sur le retour des Soixante-douze ; il emprunte également à Marc l'explication du Semeur [7] ; il remplace la parabole de la Semence par celle de l'Ivraie [8], qu'il parait avoir librement développée, s'il ne l'a composée tout entière, en vue de l'interprétation qu'il se proposait d'en donner plus loin ; il joint à la parabole du Sénevé [9] celle du Levain [10], que lui a fourni le recueil de discours ; il introduit l'indication finale de Marc en la complétant par la citation d'un texte biblique où il voit annoncées les paraboles de Jésus [11] ; après quoi amplifiant en quelque façon ce que dit Marc touchant les explications données aux apôtres, il introduit son commentaire de l'Ivraie [12], puis il prend dans le recueil de discours les comparaisons du Trésor, de la Perle, du Filet [13], en paraphrasant allégoriquement celle-ci, et il parait avoir tiré de lui-même la conclusion du discours, avec la comparaison du maître qui extrait de ses coffres le neuf et le vieux [14].

La prédication de Jésus à Nazareth [15] vient après le discours des paraboles, parce que l'évangéliste a anticipé les récits que le second Évangile place entre les deux. Certains traits de Marc ont été atténués. On trouve ensuite, sensiblement abrégés, les propos d'Hérode sur le Christ, et la

1. xii, 46-50 (Mc. iii, 21, 31-35 ; *supr.* p. 88).
2. xiii, 1-52.
3. xiii, 1-2 (Mc. iv, 1).
4. xiii, 3-9 (Mc. iv, 2-9).
5. xiii, 10-15 (Mc. iv, 10-12; Is. vi, 9-10).
6. xiii, 16-17 (Lc. x, 23-24; cf. *supr.* p. 127).
7. xiii, 18-23 (Mc. iv, 13-20).
8. xiii, 24-30 (cf. Mc. iv, 26-29).
9. xiii, 31-32 (Mc. iv, 30-32 ; Lc. xiii, 18-19).
10. xiii, 33 (Lc. xiii, 20-21).
11. xiii, 34-35 (Mc. iv, 33-34 ; Ps. lxxviii, 2).
12. xiii, 36-43.
13. xiii, 44, 45-46, 47-50.
14. xiii, 51-52.
15. xiii, 53-58 (Mc. vi, 1-6).

mort de Jean-Baptiste [1], la mission des apôtres ayant été racontée antérieurement. Le départ de Jésus pour la première multiplication des pains est censé occasionné par la mort du Baptiste : on ne saurait dire si cette combinaison est rédactionnelle, ou si elle n'accuserait pas quelque influence d'une source antérieure à Marc [2]. De légères retouches ont été pratiquées dans le récit de la multiplication des pains [3]. Un trait particulier a été inséré dans le récit de la traversée miraculeuse [4] : Pierre marchant sur les eaux pour rejoindre le Sauveur. L'évangéliste a dû le prendre dans la tradition orale, qui le mettait sans doute en rapport avec l'apparition du Christ ressuscité sur le lac de Tibériade [5]. Matthieu corrige la conclusion de Marc en remplaçant par une profession de foi messianique ce qu'on lit dans le second Évangile touchant l'inintelligence des apôtres. Il accentue les miracles accomplis en Gennésareth [6] ; il abrège quelque peu et retouche la querelle sur l'ablution des mains [7], mais en y insérant artificiellement la parole sur les aveugles qui conduisent d'autres aveugles [8], entendue en prophétie de la ruine du judaïsme pharisaïque. L'histoire de la Cananéenne [9] semble avoir été paraphrasée pour mettre en relief l'objet propre du ministère de Jésus ; mais la réponse du Christ à la femme païenne paraît venir directement de la source où Marc lui-même a puisé [10]. La transformation du miracle du sourd-muet en tableau général de guérison [11] est plus vraisemblable que l'hypothèse contraire : Matthieu avait déjà parlé deux fois de sourds-muets [12]. Ici, comme pour la Cananéenne, Matthieu corrige les indications géographiques de Marc afin de ne pas conduire Jésus en terre païenne. Pas de variantes notables à l'égard de Marc dans le récit de la seconde multiplication des pains [13]. La mention de Jonas, dans le refus de signe [14], rappelle la première version de cet incident, que Matthieu reproduit ainsi deux fois, d'après deux sources différentes. Dans l'avertissement touchant le levain des pha-

1. xiv, 1-2 (Mc. vi, 14-16), 3-12 (Mc. vi, 17-29).
2. Cf. *supr.* p. 90, et Wellhausen, *Mt.* 75.
3. xiv, 13-21 (Mc. vi, 31-44).
4. xiv, 22-33 (Mc. vi, 45-52).
5. Cf. *supr.* p. 109.
6. xiv, 34-36 (Mc. vi, 53-56).
7. xv, 1-20 (Mc. vii, 1-23).
8. xv, 12-14 (Lc. vi, 39).
9. xv, 21-28 (Mc. vii, 24-30).
10. xv, 26 (Mc. vii, 27 ; cf. *supr.* p. 91).
11. xv, 29-31 (cf. Mc. vii, 31-37).
12. Cf. *supr.* pp. 126 et 128.
13. xv, 32-39 (Mc. viii, 1-10).
14. xvi, 1-4 (Mc. viii, 11-13) ; cf. *supr.* p. 128.

risiens [1], la conclusion est tournée de telle sorte que les apôtres sont supposés comprendre la leçon que Jésus a voulu leur donner.

Dans le récit de la confession de Pierre [2], Matthieu a ménagé une une sorte d'antithèse entre le Fils de l'homme et le Fils de Dieu, qui prélude à la distinction des deux natures dans le Christ, et surtout il a de lui-même intercalé la célèbre réponse de Jésus à Pierre [3], véritable interpolation dans le récit de Marc, destinée sans doute à faire valoir la tradition de Pierre autant que son rôle personnel dans la fondation de l'Église. Pour les instructions qui viennent ensuite [4], pour le récit de la transfiguration [5], Matthieu suit de près Marc; il ajoute une explication à ce qui est dit touchant la venue d'Élie [6]; il abrège notablement l'histoire de l'épileptique [7], et il a pu s'aider en cela de la source où Marc l'avait prise. Peut-être cette source donnait-elle comme épilogue à l'histoire de l'épileptique la leçon de la foi, ainsi que la présente Matthieu [8]. Après la seconde prophétie de la passion [9], les apôtres, au lieu de ne pas comprendre, se montrent affligés. L'anecdote du didrachme et du poisson [10] semble présenter plus de garanties que la plupart des récits propres au premier Évangile ; sauf le trait singulier du miracle, on peut croire que cette anecdote ne vient pas seulement d'une tradition orale assez sûre, mais d'une des sources primitives de l'histoire évangélique. La confusion de Marc, dans les récits qui suivent la seconde prophétie de la passion, est atténuée par des omissions et des retouches. L'incident de l'exorciste étranger [11] a été omis, peut-être parce que l'argument tiré des exorcismes juifs en est censé l'équivalent [12]. Sur la question du scandale [13], Matthieu complète Marc par le recueil de discours, et il imagine à une combinaison aussi subtile que peu réussie pour faire rentrer dans ce thème la

1. xvi, 5-12 (Mc. viii, 14-21). Sur l'omission de l'aveugle de Bethsaïde (Mc. viii,22-26), voir *supr*. p. 126.
2. xvi, 13-20 (Mc. viii, 27-30).
3. xvi, 17-19.
4. xvi, 21-28 (Mc. viii, 31-ix, 1).
5. xvii, 1-13 (Mc. ix, 2-13).
6. xvii, 13. Noter que cette explication prête aux disciples un trait d'intelligence qui se substitue au trait d'inintelligence mentionné dans Mc. ix, 10.
7. xvii, 14-21 (Mc. ix, 14-29; cf. *supr*. p. 93).
8. xvii, 20 (Lc. xvii, 6 ; cf. Mc. ix, 23).
9. xvii, 22-23 (Mc. ix, 30-32).
10. xvii, 24-27.
11. Mc. ix, 38-40.
12. xii, 27-28.
13. xviii, 1-14 (Mc. ix, 33-37, 41-48 ; Lc. xvii, 1-2).

parabole de la Brebis perdue [1]. Il semble que, dans les *Logia*, la leçon du pardon ait suivi l'avertissement contre le scandale donné aux « petits » [2]; c'est pourquoi Matthieu [3] la donne à la place de l'exhortation à la paix que l'on trouve dans Marc; mais il y introduit comme un traité rudimentaire de discipline ecclésiastique. Les paroles concernant la triple monition à faire au pécheur, et l'excommunication de celui qui n'écoute pas la communauté, sur le pouvoir de lier et de délier, sur la présence du Christ dans les assemblées de prière [4], ont pu être élaborées dans la tradition chrétienne et non par l'évangéliste lui-même; elles n'en sont pas moins surajoutées au texte de la source où Matthieu et Luc ont pris la leçon du pardon; mais il est à croire que cette leçon était complétée dans la source, comme dans le premier Évangile, par la parabole du Serviteur impitoyable [5]. Ainsi se termine une longue section du livre [6], où le rédacteur paraît s'être proposé surtout, pour instruire ses lecteurs, de montrer Jésus instruisant ses disciples.

La partie suivante [7] comprend la relation du voyage de Judée, et de la prédication à Jérusalem; l'on peut dire que le conflit avec les pharisiens et l'instruction des disciples y marchent de front; l'auteur suit Marc, en le complétant pour les discours. Dans le début [8], aux instructions dont parle Marc il substitue des guérisons nombreuses; dans la péricope du divorce [9], il a soin d'introduire l'exception d'adultère [10], comme il a fait dans le discours sur la montagne; il y ajoute une réflexion sur la continence [11], qui pourrait bien être authentique et avoir été annexée à la condamnation du divorce dans les *Logia*. De légères omissions dans l'anecdote des enfants bénis [12] pourraient s'expliquer par l'influence de la source du second Évangile. L'anecdote du jeune homme riche est racontée conformément à Marc [13]. A la question de Pierre sur l'avenir des disciples Jésus répond d'abord par la promesse de douze trônes [14], qui doit provenir

1. xviii, 12-14 (Lc. xv, 4-7).
2. Cf. Lc. xvii, 1-4.
3. xviii, 15 *a*, 21-22 (Lc. xvii, 3-4).
4. xviii, 15-17, 18, 19-20.
5. xviii, 23-35.
6. xiii, 53-xviii. Cf. xix, 1, et vii, 28; x, 1; xiii, 53; xxvi, 1.
7. xix-xxv.
8. xix, 1-2 (Mc. x, 1).
9. xix, 3-9 (Mc. x, 2-12).
10. xix, 9 (cf. v, 32).
11. xix, 10-12. Mc. x, 10-12 pourrait avoir été substitué à cette leçon.
12. xix, 13-15 (Mc. x, 13-16).
13. xix, 16-26 (Mc. x, 17-27).
14. xix, 27-30 (Mc. x, 28; Lc. xxii, 30 *b*; Mc. x, 29-31; cf. *supr.* p. 96).

du recueil de discours, puisque Luc la donne aussi, dans un autre contexte ; la doctrine de la rétribution est complétée par la parabole des Ouvriers de la vigne [1], empruntée sans doute à la même source. Le rédacteur fait disparaître les incohérences du préambule que Marc donne à la troisième prophétie de la passion [2]. Pour ne point attribuer aux Zébédéides une prétention que Jésus désapprouve, Matthieu [3] fait demander pour eux par leur mère les deux premiers trônes dans le royaume des cieux ; il met deux aveugles à Jéricho [4], probablement pour compenser l'omission de l'aveugle de Bethsaïde ; il a soin de citer la prophétie de Zacharie que Jésus accomplit sur le mont des Oliviers [5], et il amène deux ânes au lieu d'un, parce qu'il a pensé en trouver deux dans le texte prophétique ; il fait durer la manifestation messianique jusque dans la ville, afin de décrire l'émotion des Hiérosolymitains à l'arrivée de Jésus ; aidé peut-être par la source de Marc [6], il supprime tout intervalle entre la première visite du Christ au temple et l'expulsion des vendeurs [7], et il ramène à un seul récit abrégé les deux morceaux de l'histoire du figuier desséché [8] ; après la scène du temple, il suppose des miracles pour ménager une nouvelle acclamation messianique et l'accomplissement d'un passage des Psaumes [9] ; profitant de ce que Jean est mentionné dans la question des prêtres [10], il y ajoute, avant la parabole des Vignerons meurtriers [11], celle des deux Fils [12], avec l'application aux pharisiens et aux pécheurs ; après les Vignerons, il fait place au Festin [13], pris, comme les deux Fils, dans le recueil de discours, mais qu'il glose et qu'il enrichit d'une seconde conclusion par l'épisode de l'homme dépourvu de robe nuptiale. Les modifications apportées aux anecdotes du tribut [14], des sadducéens [15], du grand commandement [16], du Messie fils de David [17] sont

1. xx, 1-16.
2. xx, 17-19 (Mc. x, 32-34).
3. xx, 20-28 (Mc. x, 35-45).
4. xx, 29-34 (Mc. x, 46-52 ; cf. *supr.* p. 126).
5. xxi, 1-11 (Mc. xi, 1-10 ; Zach, ix, 9 ; Is. lxii, 11).
6. Cf. *supr.* p. 96.
7. xxi, 12-17 (Mc. xi, 11-19).
8. xxi, 18-22 (Mc. xi, 12-14, 20-25 ; cf. *supr.* p. 96).
9. xxi, 14-16 (Ps. viii, 3) ; cf. Lc. xix, 39-40.
10. xxi, 23-27 (Mc. xi, 27-33).
11. xxi, 33-46 (Mc. xii, 1-12).
12. xxi, 28-32 (Lc. vii, 29-30 ; cf. *supr.* p. 127).
13. xxii, 1-14 (Lc. xiv, 16-24).
14. xxii, 15-22 (Mc. xii, 13-17).
15. xxii, 23-33 (Mc. xii, 18-27).
16. xxii, 34-40 (Mc. xii, 28-34 ; cf. Lc. x, 25-28, et *supr.* p. 98).
17. xxii, 41-46 (Mc. xii, 35-37, 34 *b*).

d'ordre purement rédactionnel. Vient ensuite le discours contre les pharisiens [1], dont Marc n'a donné qu'un résumé très bref; ainsi que pour d'autres discours, Matthieu a glosé le texte des *Logia*, soit de lui-même, soit au moyen de pièces rapportées [2]. La conclusion du discours semble être une citation que Jésus s'approprie [3], et les dernières paroles du Sauveur donnent à penser que le discours contre les pharisiens était, dans les *Logia*, la dernière instruction prononcée à Jérusalem [4]. L'effet s'en trouve atténué par l'addition du discours apocalyptique [5], pris de Marc, mais enrichi de morceaux qui viennent de l'autre source, fragments d'un discours [6] que Luc a rapporté à part, comparaison du voleur [7], paraboles des Deux serviteurs [8], des Dix vierges [9], des Talents [10], et par la description finale du grand jugement [11], qui doit avoir été conçue par l'évangéliste lui-même.

La dernière partie de l'Évangile a pour objet les récits de la passion et de la résurrection. Marc paraît être la source unique, et les variantes de Matthieu dans les récits parallèles [12] n'ont pas grande importance; mais certaines additions sont dues à l'évangéliste, soit qu'elles résultent de ses méditations personnelles, soient qu'elles aient été empruntées à la tradition orale : ainsi les trente deniers payés à Judas [13]; la désignation expresse du traître dans le dernier repas [14]; l'apostrophe au disciple qui tire l'épée à Gethsémani [15]; le repentir et la mort de Judas [16]; l'intervention de la femme de Pilate dans le jugement de Jésus [17]; le trait de Pilate

1. xxiii (Lc. xi, 37-54; Mc. xii, 38-40).
2. Notamment xxiii, 8-12.
3. xxiii, 34-38 (Lc. xi, 49-51; xiii, 34-35 a).
4. xxiii, 39 (Lc. xiii, 35 *b*).
5. xxiv (Mc. xiii).
6. xxiv, 27-28 (Lc. xvii, 23-24, 37); 37-41 (Lc. xvii, 26-27, 34-35).
7. xxiv, 43-44 (Lc. xii, 39-40).
8. xxiv, 45-51 (Lc. xii, 41-46).
9. xxv, 1-13 (cf. Lc. xii, 35-36; xiii, 25).
10. xxv, 14-30 (Lc. xix, 11-27).
11. xxv, 31-46.
12. xxvi, 1-5 (Mc. xiv, 1-2); 6-13 (Mc. xiv, 3-9); 14-16 (Mc. xiv, 10-11); 17-24, 26-35 (Mc. xiv, 12-31); 36-46 (Mc. xiv, 32-42); 47-51, 55-56 (Mc. xiv, 43-50); 57-75 (Mc. xiv, 53-72); xxvii, 1-2, 11-18, 20-23, 26 (Mc. xv, 1-15); 27-42, 44-51 a, 54 (Mc. xv, 16-39); 55-61 (Mc. xv, 40-47); xxviii, 1, 5-8 (Mc. xvi, 1-8).
13. xxvi, 15 (Zach, xi, 12).
14. xxvi, 25.
15. xxvi, 52-54.
16. xxvii, 3-10 (Zach. xi, 12-13; Jér. xxxii, 6-9).
17. xxvii, 19.

se lavant les mains, et rejetant sur les Juifs la responsabilité de la condamnation [1]; l'addition du fiel dans la boisson que l'on présente à Jésus arrivant au Calvaire [2]; une partie des injures adressées au Christ en croix [3]; le tremblement de terre qui se produit, les tombeaux qui s'ouvrent, les morts qui apparaissent quand le Sauveur a expiré [4]; la garde placée auprès du tombeau [5], trait substitué en quelque sorte au soin que Pilate, dans Marc [6], a de s'assurer que Jésus est mort; le tremblement de terre dans la nuit de la résurrection, et l'ange descendant du ciel devant les femmes et les gardiens du tombeau [7]; l'apparition du Christ aux femmes [8], qui sont supposées devoir parler aux disciples, au lieu de se taire comme dans Marc [9]; le marché conclu entre les prêtres et les gardes pour démentir la résurrection et affirmer l'enlèvement du corps par les disciples [10]; la grande scène de l'apparition aux Onze sur la montagne de Galilée [11]. Il paraît évident que le rédacteur du premier Évangile lisait la fin de Marc comme elle est dans les plus anciens manuscrits [12], et qu'il a voulu combler l'apparente lacune de la source par les deux apparitions, comme il a pensé ruiner les objections des Juifs dans le récit des gardes mis près du tombeau par les prêtres, et soudoyés pour accuser les disciples, en taisant ce qu'eux-mêmes avaient vu.

Ce qui fait, pour l'historien de Jésus, la valeur du premier Évangile est la quantité relativement considérable de sentences et de discours qui y ont été conservés. On ne peut pas se dissimuler que ces sentences et ces discours ont subi des retouches, une sorte d'élaboration et d'adaptation, pour entrer dans le plan et servir les intentions du rédacteur. D'abord pour ce qui est de leur distribution, il paraît certain, et la comparaison avec Luc donne à penser que la compilation des sentences en grands discours n'est pas due à la rédaction première de la source que les deux évangélistes ont exploitée l'un et l'autre. Il semble que, dans cette source, les sentences, bien que groupées surtout d'après l'analogie de leur

1. xxvii, 24-25.
2. xxvii, 34 (Ps. lxix, 22).
3. xxvii, 43.
4. xxvii, 51 *b*-53.
5. xxvii, 62-66.
6. xv, 44-45.
7. xxviii, 2-4.
8. xxviii, 9-10.
9. Cf. Mt. xxviii, 8, et Mc. xvi, 8.
10. xxviii, 11-15.
11. xxviii, 16-20.
12. « Il ne lisait plus rien après Mc. xvi, 8. » Wellhausen, *Mt.* 151.

contenu, ne constituaient pas d'exposés doctrinaux, presque systématiques, tels que le discours sur la montagne et la somme apocalyptique de Matthieu; un assez petit nombre étaient pourvus d'introduction historique: circonstance qui aide à comprendre comment Matthieu a pu être tenté de les rassembler en instructions plus ou moins suivies, et Luc d'inventer certains cadres ou introductions [1]. Ces modifications peuvent d'ailleurs n'être pas imputables dans leur totalité aux derniers rédacteurs de nos Évangiles, mais à des rédacteurs intermédiaires. Quoi qu'il en soit, les transpositions qui se constatent dans Matthieu entraînaient facilement après elles des additions ou des retouches, soit au commencement, soit à la fin des morceaux transposés, pour les ajuster à leur nouveau contexte. C'est ainsi que les comparaisons du sel et de la lampe, insérées dans le discours sur la montagne, sont appliquées directement aux disciples de l'Évangile par les formules [2] : « Vous êtes le sel de la terre », « Vous êtes la lumière du monde », et de même la comparaison des arbres bons et mauvais, aux faux apôtres, par l'introduction [3] : « Défiez-vous des faux prophètes », etc., et par la conclusion [4] : « C'est donc à leurs fruits que vous les reconnaîtrez ».

Dans ces cas et d'autres semblables, les retouches ne sont pas de simples artifices de transition et de liaison, mais elles déterminent l'interprétation des sentences qu'elles amènent ou encadrent. Il est même certains morceaux assez étendus où la donnée primitive est considérablement glosée, presque noyée sous le travail rédactionnel : ainsi probablement les béatitudes [5], la parabole du Filet [6], celle du Festin avec son complément [7], mais surtout celle de l'Ivraie avec son explication [8], les paroles de Jésus à Pierre après la confession messianique [9], les prescriptions disciplinaires et l'on peut dire les considérations ecclésiastiques annexées à la leçon du pardon [10], la description du jugement dernier [11], le discours du Christ ressuscité à ses onze apôtres [12]. Le premier Évan-

1. Sur la façon dont Matthieu et Luc ont traité les *Logia*, voir surtout Wernle, 80-91, 178-187.

2. v, 13, 14; cf. *supr.* p. 123.

3. vii, 15.

4. vii. 20.

5. Cf. *supr.* p. 123.

6. Cf. *supr.* p. 129.

7. Cf. *supr.* p. 133.

8. Cf. *supr.* p. 129.

9. Cf. *supr.* p. 131.

10. Cf. *supr.* p. 132.

11. Cf. *supr.* p. 134.

12. Cf. *supr.* p. 135.

gile est, entre tous, un livre d'édification, l'on pourrait même dire d'organisation ecclésiastique; le rédacteur a son idée de « justice[1] », c'est-à-dire de perfection chrétienne, et de bon ordre dans les communautés; l'Église est pour lui le royaume des cieux déjà réalisé, avec le Christ invisiblement présent[2]; il a souci de sa pureté[3], de sa paix intérieure[4], des règles de la tradition apostolique et de ses organes permanents[5]; il utilise une expérience déjà longue de la prédication chrétienne; s'il a su tirer des faits de l'Évangile, confrontés avec les prophéties anciennes, une démonstration de la foi, il a su également extraire des sentences et paraboles qu'il trouvait dans les *Logia*, moyennant certaines combinaisons et additions, une institution chrétienne des fidèles et de la communauté croyante.

On a pu voir que les récits du second Évangile, qui constituent le fond du premier dans ses parties narratives, sont de nature assez variée: les uns tendent à prouver la dignité messianique du Sauveur; d'autres ont un caractère symbolique plutôt que démonstratif; il en est enfin, comme l'histoire de Barabbas, le récit de la sépulture et de la découverte du tombeau vide, qui ont un caractère purement apologétique et polémique. Cette diversité s'atténue chez Matthieu et s'évanouit pour ainsi dire, dans la préoccupation de montrer la puissance miraculeuse du Christ, et surtout la conformité de sa merveilleuse carrière avec ce qui avait été prédit du Messie dans les Écritures anciennes. C'est le miracle ou le rapport du fait avec la prophétie qui intéressent l'évangéliste, non les circonstances ou le détail de l'événement. C'est pourquoi Matthieu se complaît beaucoup moins que Marc aux descriptions. A cet égard, bien loin que Marc soit l'abréviateur de Matthieu, c'est plutôt Matthieu qui abrège Marc. Son procédé a pour résultat de donner plus de relief aux prodiges qu'il raconte; on peut dire néanmoins qu'il n'a pas, en général, l'intention de grossir le miracle, mais seulement de le montrer; il serait plutôt enclin à le multiplier. Ainsi les deux possédés de Gérasa[6], les deux aveugles de Jéricho[7] ne doublent que pour la quantité, non pour l'intensité du merveilleux, les deux guérisons racontées dans Marc, et si, comme il est probable, les personnages sont doublés pour compenser l'omission du démoniaque de Capharnaüm et celle de l'aveugle de

1. v, 20; vi, 1 (cf. iii, 15).
2. xxviii, 20 (cf. xviii, 20; xi, 12; xii, 28; xvi, 18-19).
3. Cf. xxii, 11-14.
4. Cf. xviii, 15-17.
5. Cf. xvi, 18-19; xviii, 18.
6. *Supr.* p. 126.
7. *Supr.* pp. 126 et 133.

Jéricho, il n'y a même pas amplification sur le nombre. Mais l'anticipation du miracle des deux aveugles, dans la série placée entre le discours sur la montagne et le discours de mission, double réellement les données de Marc. Il en est de même pour le démoniaque sourd-muet, que l'évangéliste fait aveugle en le dédoublant [1]. Le sourd-muet de Marc est remplacé par une foule de malades que Jésus guérit [2]. En divers endroits, des guérisons en masse sont mentionnées pour le seul avantage de la mise en scène [3]. La combinaison des dix miracles [4] qui viennent après le discours sur la montagne atteste suffisamment le but de l'évangéliste et son insouciance de l'exactitude historique. Dans le cas de la fille de Jaïr [5], on ne voit pas bien si c'est pour couper au plus court, ou pour écarter l'idée d'une syncope, que l'enfant est dès l'abord présentée comme morte.

Il va de soi que l'acceptation d'un récit dans le premier Évangile ne lui donne pas plus de garanties d'historicité qu'il n'en possède dans le second. Les modifications introduites par Matthieu dans les récits de Marc n'étaient pas destinées à les rendre plus conformes à la réalité historique, et elles ont généralement pour effet de les en éloigner davantage. Quant aux récits propres à Matthieu, ils ont plutôt le caractère de développements légendaires que de souvenirs véritablement traditionnels. Le scrupule que Jean témoigne avant de baptiser Jésus, et la réponse du Sauveur [6] sont une fiction qui répond à une difficulté : pourquoi Jésus, s'il était le Christ, a-t-il reçu de Jean le baptême de pénitence ? La tentation est racontée en preuve de la toute-puissance du Christ contre le démon ; quoique la retraite de Jésus au désert n'ait rien que de vraisemblable en soi, le tableau est symbolique au même titre que la transfiguration. L'histoire du centurion de Capharnaüm l'est aussi ; mais il serait téméraire d'affirmer qu'elle n'est fondée sur aucun souvenir particulier et authentique ; néanmoins, comme la tentation et d'autres récits de miracles, par exemple l'histoire de la Cananéenne et peut-être la multiplication des pains, elle pourrait bien n'appartenir pas à la première rédaction de la source, quelle qu'elle soit, où elle a été insérée d'abord. Il est très douteux que l'identification du publicain Lévi à l'apôtre Matthieu [7] se fonde sur une tradition solide. Pierre marchant

1. *Supr.* pp. 126 et 128.
2. *Supr.* p. 130.
3. Notamment v, 24-25 ; xiv, 14 ; le plus frappant et le moins bien venu de ces exemples est peut-être xxi, 14 (*supr.* p. 133).
4. *Supr.* pp. 124-126.
5. *Supr.* p. 126.
6. iii, 14-15 (*supr.* p. 122).
7. *Supr.* p. 125.

sur les eaux est un symbole ajouté à un récit déjà symbolique [1]. Matthieu corrige ou plutôt supprime la thèse de Marc sur l'inintelligence des apôtres [2]; mais il en vient ainsi à les montrer comprenant des choses que Jésus ne leur a jamais dites. Le miracle de la pièce de monnaie trouvée dans la bouche du poisson est enfantin [3]; on peut l'expliquer aisément par une fausse interprétation de la donnée traditionnelle. Les deux ânes de Bethphagé [4], l'acclamation messianique dans le temple [5], les trente deniers de Judas, la désignation du traître, son repentir et sa mort [6], tout ce que l'évangéliste ajoute aux récits de la passion et de la résurrection, notamment la garde mise au tombeau [7], est d'invention légendaire, et d'une invention très faible. On a pu voir déjà qu'il faut faire dans cette invention la part de l'exégèse, et que certains textes de l'Ancien Testament, arbitrairement appliqués à l'histoire de Jésus, ont donné lieu à la création d'incidents plus ou moins notables [8]. Inutile d'observer que la valeur historique de ces additions est nulle. La place que leur accorde Matthieu le met comme témoin de l'Évangile au-dessous de Marc et même de Luc.

C'est dans les chapitres concernant la naissance du Christ que se remarque surtout l'influence des prophéties. Il ne semble pas que ces récits aient le moindre fondement historique. La généalogie a dû exister d'abord indépendamment de l'Évangile et du récit de la conception virginale [9]. Elle a été imaginée pour prouver que Jésus, fils de Joseph, était descendant de David et réalisait ainsi une des conditions du Messie annoncé par les prophètes. Le caractère fictif de la généalogie résulte de ce que Jésus lui-même parait avoir ignoré cette descendance [10]; de ce que la liste est systématiquement adaptée à des nombres symboliques; de ce que Luc [11] donne une liste différente. Il est à croire que nulle généalogie authentique n'existait, et que les deux qui nous sont parvenues ont été créées pour les besoins de l'apologétique primitive. Le récit de la conception virginale tourne autour du texte d'Isaïe [12]; il est cons-

1. Voir *supr.* pp. 90, 130, et le commentaire.
2. *Supr.* pp. 90 et 94.
3. *Supr.* p. 131.
4. Cf. *supr.* p. 133, et le commentaire.
5. *Supr.* pp. 133 et 138, n. 3.
6. Voir *supr.* p. 134, et le commentaire.
7. *Supr.* p. 135.
8. Les deux ânes de Bethphagé; le fiel dans la boisson du Calvaire, etc.
9. Voir *supr.* p. 121.
10. Voir Mc. XII, 35-37, et le commentaire.
11. III, 23-38.
12. VII, 14.

truit avec une prophétie qui en fournit la ligne générale, et sur un songe comme moyen surnaturel de résoudre la difficulté que l'idée du fait suggère à l'esprit du lecteur. Les récits qui suivent sont édifiés de la même manière, avec des textes caractéristiques et des rêves opportuns; rien n'est plus arbitraire comme exégèse [1], ni plus faible comme narration fictive. La rédaction est de l'évangéliste, mais non sans doute l'invention des données principales. En ce qui regarde spécialement la conception miraculeuse, non seulement l'idée en a dû préexister à notre récit, mais elle doit même être antérieure à l'application du texte d'Isaïe, qui la suppose plutôt qu'elle ne l'a suggérée. Les analogies ne manquent pas dans les croyances religieuses païennes; mais il paraît difficile d'indiquer une influence particulière, tout comme il est impossible de déterminer avec précision le temps et le lieu où cette croyance s'est fait jour dans la tradition chrétienne. Paul [2], la source de Luc pour les récits de l'enfance [3], et peut-être Jean [4] lui-même l'ont ignorée. Toutefois de ce que Jean n'en tient pas compte, on ne peut inférer qu'il ne l'ait point connue, et, même dans cette dernière hypothèse, on ne serait pas encore autorisé à dire qu'elle n'existait pas ailleurs ni même qu'elle n'avait pas encore été traduite en récit. Le rédacteur qui l'a introduite dans le premier Évangile ignorait que la famille de Jésus habitait Nazareth avant la naissance du Sauveur [5]. On peut croire que, si les récits de Matthieu s'étaient formés en Palestine, à une date assez rapprochée des événements, l'on aurait eu recours à quelque combinaison artificielle, comme celle qu'on trouve dans Luc, pour faire naître le Christ à Bethléem. Il est donc probable que ces récits, et conséquemment l'Évangile dont ils font partie, ont acquis leurs traits essentiels en dehors de la Palestine et des communautés judéochrétiennes de ce pays, dans une contrée et à une date où ne subsistait aucun témoin oculaire, ou seulement bien informé, de la vie de Jésus.

La tradition ecclésiastique pensait savoir que le premier des Évangiles canoniques était aussi le plus ancien : il avait été écrit, avant la mort des apôtres Pierre et Paul, par l'apôtre Matthieu, qui l'avait rédigé en hébreu pour les chrétiens de Palestine [6]. Suivant une indication contenue dans le livre même, on identifiait l'auteur au publi-

1. Voir surtout l'application d'Os. xi, 1, dans Mt. ii, 15, et dans ii, 23 la prophétie du « Nazaréen ».

2. Cf. Rom. i, 3; *supr.* p. 8.

3. Voir le commentaire de Lc. i, 34-35.

4. Voir *QÉ*. 100-101, 181-182, 258-259, 449-450.

5. Cf. ii, 22-23.

6. Cf. *supr.* pp. 23, 48, 52.

cain Lévi [1]. Compagnon de Jésus pendant la majeure partie de son ministère, l'évangéliste n'avait eu qu'à raconter ce qu'il avait vu et entendu.

L'enchaînement de ces hypothèses est facile à suivre ; mais le point de départ est obscur. Pourquoi a-t-on attribué à un apôtre, et spécialement à Matthieu, un livre qui n'est pas d'un apôtre, ni même, à ce qu'il semble, d'un disciple immédiat des apôtres et des témoins du Christ ? Que le premier Évangile n'ait pas été écrit d'après des souvenirs personnels par un compagnon de Jésus, c'est ce qui résulte de sa composition même et du caractère non historique de ce qui appartient proprement au rédacteur. Il paraît d'ailleurs certain que l'ouvrage a été composé en grec et ne peut être la traduction d'un original araméen. Mais beaucoup pensent que l'attribution à Matthieu provient de ce qu'une œuvre authentique de cet apôtre, le recueil des discours du Seigneur, est entrée dans la compilation, dont elle a fourni une partie considérable. Le cas sans doute est le même pour Luc ; mais les conditions de rédaction du troisième Évangile suggéraient, dit-on, une autre attribution.

Il est permis néanmoins de trouver la conjecture assez fragile, et l'on ne doit pas oublier que l'existence d'un recueil de discours en araméen ne peut s'autoriser du témoignage de Papias [2]. On y voit maintenant l'explication de ce témoignage, comme de l'attribution du premier Evangile à Matthieu. D'autres explications sont également possibles et même plausibles. Le témoignage de Papias suppose l'attribution à Matthieu et n'a pas besoin d'autre fondement. L'attribution du premier Évangile à Matthieu, si cet apôtre a réellement écrit le recueil de discours, n'était pas plus nécessairement occasionnée par l'emploi de cette source que n'aurait pu l'être son attribution à l'auteur du second Évangile, également exploité par le compilateur. On dira que le second Évangile était une œuvre anonyme et qui ne laissait pas de subsister à côté du premier ; mais le recueil de discours n'était-il pas aussi, et plus encore sans doute, une œuvre impersonnelle, et croit-on que cette source ait disparu tout aussitôt que le premier Évangile a été composé ? Les documents primitifs n'ont-ils pas été abandonnés pour les Évangiles ecclésiastiques, et parce qu'ils étaient moins complets, et parce qu'ils n'avaient pas d'autre recommandation que leur contenu ? Un livre dûment garanti comme œuvre apostolique et présenté comme tel aux premières communautés se serait difficilement perdu. Quel que soit l'auteur du recueil de discours, et en quelque langue que ce recueil ait été composé, l'attribution du

1. IX, 9 (cf. *supr*. pp. 125 et 138).
2. Cf. *supr*. pp. 27-28.

premier Évangile à l'apôtre Matthieu ne doit pas provenir d'une confusion involontaire et accidentelle entre le livre et une de ses sources, mais d'une intention formelle soit du rédacteur, soucieux de couvrir sa compilation d'une autorité apostolique, soit de personnes intéressées à la diffusion du livre dans les communautés, soit peut-être, quand cette diffusion fut acquise, de chefs d'Églises, qui se proposaient de justifier en droit le crédit dont le livre jouissait en fait. Le souvenir vague d'une activité littéraire de l'apôtre Matthieu a pu contribuer au choix de son nom ; mais cette circonstance n'est pas indispensable, en tout cas, elle paraît insuffisante pour expliquer l'attribution. La substitution de Matthieu à Lévi dans l'histoire du publicain étant un indice de l'intérêt particulier que le rédacteur prend à l'apôtre, et cet intérêt ne semblant en aucune façon occasionné par des relations personnelles, il est à croire que l'évangéliste a voulu lui-même recommander son œuvre du nom de Matthieu. Il est vrai que ce choix a dû avoir aussi sa raison d'être; mais cette raison a pu se trouver ailleurs que dans la composition des *Logia* ; des légendes apostoliques avaient déjà cours dans le temps où le premier Évangile a été écrit ; il est possible que Matthieu ait été publicain, ou qu'on ait raconté qu'il l'était; cette seule circonstance, qui faisait de lui un demi-païen, pouvait lui faire donner la préférence sur les apôtres que leurs antécédents ne permettaient guère de présenter comme auteurs d'un livre composé en grec.

Dans sa forme traditionnelle, ce livre ne peut pas être fort ancien. Il faut le mettre au moins quelques années après Marc, et le caractère des éléments propres au premier Évangile inviterait plutôt à grandir l'intervalle qu'à le diminuer. Les citations de paroles du Seigneur qui se rencontrent dans les anciens documents de la littérature chrétienne, et qui se rapprochent de Matthieu plutôt que de Luc, ne prouvent pas que notre premier Évangile existât dès lors tel qu'il est aujourd'hui [1]. De même que, pour les récits, et même déjà pour les discours, Marc est intermédiaire entre sa source, ou ses sources, et Matthieu, il a pu exister, il a existé des intermédiaires entre le recueil primitif des *Logia* et notre Évangile canonique ; il a même pu exister, il a dû exister avant Matthieu et avant Luc d'autres combinaisons de Marc et des *Logia*, et Matthieu pourrait fort bien être l'aboutissant d'un travail assez complexe, dont Luc, par exemple, aurait pu connaître quelque échantillon, bien qu'il n'ait pas connu la rédaction dernière.

Cette rédaction a été une œuvre assez personnelle, comme en témoigne l'unité d'esprit et l'unité de style qui règnent dans la composition. L'au-

1. Sur les citations des plus anciens auteurs ecclésiastiques, cf. *supr.* pp. 16, 17, 18, 20, 21, 29, 30.

teur écrit correctement en grec ; à cet égard, il est bien supérieur à Marc, et, avec moins de recherche, il égale Luc. Il sait l'hébreu, mais il a en vue des lecteurs qui l'ignorent. Il est donc très probablement né juif, mais il n'est pas d'origine palestinienne; il a écrit en Orient, peut-être en Asie-mineure, ou plutôt en Syrie ; judéochrétien d'origine, il est universaliste d'esprit, sans aucune arrière-pensée de polémique en faveur de Paul ou contre les apôtres galiléens; il fait l'unité dans la tradition apostolique, et il considère les apôtres comme un groupe sacré dont Pierre est en quelque sorte le représentant ; il neutralise des propos judaïsants par une interprétation symbolique, et à ceux qui voudraient s'autoriser de l'abrogation des observances juives pour vivre sans règle il oppose la perfection de la loi chrétienne ; homme de tradition, l'on peut dire homme d'Église, il a écrit un Évangile véritablement ecclésiastique et catholique ; on serait presque tenté de voir en lui, sinon l'un des premiers évêques, du moins l'un de ces vénérables personnages qui, en qualité de « presbytres » ou « episcopes », gouvernaient les communautés où germait l'institution de l'épiscopat monarchique, héritier et continuateur de l'épiscopat apostolique. Son livre peut être rapporté aux environs de l'an 100 ; il ne peut être de beaucoup antérieur ni de beaucoup postérieur à cette date.

Le recueil de discours est notablement plus ancien, puisqu'il existait avant Marc. Celui-ci et Matthieu ne l'ont sans doute connu qu'en grec. Peut-être a-t-il été rédigé d'abord en cette langue, au plus tard entre l'an 60 et l'an 70, par quelque disciple des apôtres. S'il a été composé en araméen, on n'aura pas tardé à le traduire en grec. Des interpolations judéo-chrétiennes, qui ont leur écho jusque dans Luc, y avaient été bientôt introduites, avec des compléments divers. La série des combinaisons rédactionnelles qui se placent entre la rédaction originale de cette source et la rédaction définitive de Matthieu et de Luc est maintenant impossible à reconstituer.

CHAPITRE V

L'ORIGINE ET LA COMPOSITION DU TROISIÈME ÉVANGILE

Le rédacteur du troisième Évangile annonce l'intention d'écrire un livre, et il s'est assurément donné plus de peine que Marc et que Matthieu pour le composer tel qu'il le voulait. Il déclare en termes exprès qu'il vient après plusieurs autres [1], et qu'il a voulu être plus complet et présenter les choses en meilleur ordre que ses prédécesseurs ; bien qu'il ne dise pas les avoir utilisés, il le donne suffisamment à entendre ; si on le compare à Marc et à Matthieu, on ne peut guère s'empêcher d'admettre qu'il dépend du premier et de la source où le second a puisé les discours du Seigneur ; mais il n'a pas pris tout Marc, et il contient beaucoup de choses qui ne sont ni dans Marc ni dans Matthieu. Dans son prologue, il vise un assez grand nombre d'écrits antérieurs, et l'on ne voit pas pourquoi il n'en aurait employé que deux. Lui aussi a pu connaître non seulement Marc, mais les sources de Marc, et d'autres écrits, plus ou moins dérivés de celles-ci, qui ne nous sont point parvenus.

Il n'y a pas plus de division marquée dans le troisième Évangile que dans les deux précédents. Les deux premiers chapitres se détachent aussi sensiblement du reste de l'ouvrage que dans Matthieu. On peut distinguer dans le corps du livre une première section [2] relative au ministère galiléen, dont Marc a fourni le cadre et la plupart des matériaux ; une deuxième section [3], concernant le voyage de Galilée en Judée, où l'évangéliste a logé presque tout ce qu'il avait emprunté à d'autres sources que Marc ; une troisième section [4], fondée tout entière sur le second Évangile et concernant le ministère hiérosolymitain ; enfin les récits de la passion et de la résurrection [5].

Les récits de la naissance du Christ dans Luc n'ont aucun rapport avec ceux de Matthieu. Après sa petite préface à Théophile [6], où il a

1. I, 1. ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν κτλ.

2. III-IX, 50.

3. IX, 51-XIX, 27.

4. XIX, 28-XXI. Cette section et même celle qui suit ne sont pas accentuées dans le récit. IX, 51 semble marquer la division principale dans la pensée de l'auteur.

5. XXII-XXIV.

6. I, 1-4.

voulu prendre le genre des écrivains profanes, l'évangéliste a raconté la naissance de Jean-Baptiste et celle du Christ, en commençant par la conception miraculeuse de l'un et de l'autre. Le rapport avec les prophéties n'est pas spécifié comme dans Matthieu ; mais les narrations, mélangées de cantiques, imitent le style et certaines histoires de l'Ancien Testament, notamment la naissance de Samuel et celle de Samson. L'évangéliste a dû les connaître dans une rédaction qu'il a légèrement retouchée. On est même tenté de supposer que la source avait déjà englobé une légende sur Jean-Baptiste, qui avait été conçue indépendamment de celle du Sauveur, celle-ci semblant presque imitée de celle-là et y étant comme intercalée ou surajoutée [1]. Deux versets, dans le récit de l'annonciation [2], sont pour ainsi dire superposés à leur contexte, et ce sont justement ceux où s'exprime l'idée de la conception virginale. Cette idée paraît avoir été étrangère à la source de Luc, et l'on s'est même demandé si elle n'était pas étrangère à l'évangéliste lui-même, les deux versets dont il s'agit ayant été introduits, et quelques menues corrections ayant été faites après coup, dans le troisième Évangile, par l'influence de Matthieu [3]. Les cantiques ont dû être ajoutés par le rédacteur évangélique ; les deux principaux [4] sont des psaumes, qui, moyennant certaines additions, ont été adaptés à l'usage que le rédacteur en voulait faire ; les deux se faisaient d'abord exactement pendant, et le *Magnificat* était placé dans la bouche d'Élisabeth [5]. L'histoire de Jésus à douze ans [6] tend visiblement à combler la grande lacune que Matthieu laisse subsister entre la naissance et le ministère de Jésus ; par son origine elle pourrait bien n'appartenir pas au même cycle que le récit de la naissance ; mais l'évangéliste a dû la trouver dans la même source.

Luc a eu souci de dater le ministère du Sauveur [7] ; il y apporte même une sorte d'affectation et de coquetterie par la multiplication de synchronismes qu'on dirait pris dans un livre : on a supposé, non sans vraisemblance, que l'évangéliste avait lu Josèphe [8]. Le récit concernant la prédi-

1. Usener, *Zeitschrift. f. d. neut. Wissenschaft*, 1903, 5.
2. i, 34-35.
3. Voir le commentaire.
4. i, 46-55 ; 68-79.
5. Voir le commentaire.
6. ii, 41-52.
7. iii, 1-2. Sur la portée véritable de cette date, voir le commentaire.
8. Sur ce rapport, cf. Krenkel, *Josephus und Lucas* (1894) ; Burkitt, *Gospel History*, 105-110. La dépendance à l'égard de Josèphe est admise par Keim, Hausrath, Holtzmann, contestée par Schürer, Harnack, Zahn, Wellhausen.

cation de Jean [1] et le baptême du Christ [2] paraît d'ailleurs fondé sur les mêmes sources que celui de Matthieu, c'est-à-dire sur Marc et sur le recueil de discours; mais les conseils particuliers qui sont ajoutés à la prédication générale du Baptiste [3] doivent appartenir à la rédaction; de même ce qui est dit du peuple se demandant si Jean ne serait pas la Christ [4], et la notice sur l'arrestation du Précurseur [5], qui anticipe sur le marche des événements, parce que le rédacteur n'a pas l'intention de faire place ultérieurement au long récit de Marc. Le récit du baptême est plutôt abrégé, mais tourné de façon à relever les circonstances miraculeuses du fait. On est un peu surpris de trouver ensuite la généalogie de Jésus [6], rattachée à une indication concernant son âge au commencement de son ministère [7]. L'indication paraît venir de l'évangéliste, mais la généalogie vient probablement d'une source qui, n'ayant aucun récit de l'enfance, placait le témoignage de la filiation davidique à côté de la filiation messianique par la descente de l'Esprit. Il n'est pas impossible que cette source soit le premier Évangile, à une étape intermédiaire de son développement [8], les différences que présente la généalogie de Luc pouvant résulter d'additions et de substitutions volontaires. Le récit de la tentation [9] est le même que celui de Matthieu, sauf quelques modifications rédactionnelles. Luc a combiné Marc avec la source du premier Évangile.

Il amplifie ensuite la simple donnée de Marc sur le retour en Galilée et la prédication de Jésus, dont il signale les résultats extraordinaires [10], en en supprimant l'objet; puis, par une transposition hardie, il amène immédiatement la prédication du Sauveur à Nazareth [11]; la donnée de Marc est transformée en argumentation sur les textes et les faits bibliques, et en histoire symbolique de la fortune ultérieure de l'Évangile. Tout le développement semble rédactionnel et doit être attribué à l'évangéliste. Celui-ci, pour reprendre le fil de Marc, ramène Jésus vers le lac de Tibériade, mais il croit devoir le faire passer d'abord à Caphar-

1. III, 1-14 (Mc. I, 1-8; Mt. III, 1-12).
2. III, 15-17 (Mc. I, 9-11; Mt. III, 13-17).
3. III, 10-14.
4. III, 15 (trait exploité Jn. I, 19-20, 25).
5. III, 18-20 (cf. Mc. VI, 17-18).
6. III, 23-38 (cf. Mt. I, 1-17).
7. III, 23. Les trente ans résultent probablement d'un calcul de l'évangéliste (mort d'Hérode à quinzième année de Tibère).
8. Cf. *supr*. p. 121.
9. IV, 1-13 (Mt. IV, 1-11; Mc. I, 12-13).
10. IV, 14-15 (cf. Mc. I, 14-15, 21-22, 28; Mt. IV, 12-13, 23-24 *a*).
11. IV, 16-30 (Mc. VI, 1-6; Mt. XIII, 53-58).

naüm, ce qui a pour effet de retarder assez maladroitement la vocation des premiers disciples après la prédication dans la synagogue et l'affaire du démoniaque [1], la guérison de la belle-mère de Simon-Pierre [2], les miracles de la soirée [3], le départ clandestin de Jésus et sa prédication dans les bourgs voisins [4]. La scène de prédication sur le lac [5], inspirée de Marc, et la pêche miraculeuse [6] ont été combinées avec le récit du second Évangile touchant la vocation des quatre disciples [7]; les compléments sont symboliques, comme ceux de la prédication à Nazareth; mais la pêche miraculeusé a toute chance d'être un récit transposé; la source où Luc l'a prise, et qui pourrait être le document fondamental de Marc [8], montrait dans cet incident la première manifestation du Christ à ses disciples après sa résurrection: Luc l'a mis en cet endroit parce que son plan excluait les apparitions galiléennes.

Ayant ainsi raconté la vocation des disciples, le rédacteur rejoint Marc avec l'histoire du lépreux [9], et continue par le paralytique [10], la vocation de Lévi et le propos sur la fréquentation des pécheurs [11], la question du jeûne [12], les histoires sabbatiques [13]; arrivé là, il transpose après le choix des apôtres [14] la scène de prédication et de miracles au bord du lac [15], et il la met en plaine pour servir d'introduction au discours qui, dans Matthieu, est tenu sur la montagne. Tandis que ce discours a été surtout augmenté dans Matthieu, Luc, en y faisant quelques additions, paraît y avoir surtout pratiqué des coupures. On peut croire qu'il a gardé la forme des béatitudes [16], mais il paraît y avoir ajouté de lui-même les malédictions [17]. On sent un artifice assez maladroit dans sa

1. IV, 31-37 (Mc. I, 21-28).
2. IV, 38-39 (Mc. I, 29-31; Mt. VIII, 14-15).
3. IV, 40-41 (Mc. I, 32-34; Mt. VIII, 16).
4. IV, 42-44 (Mc. I, 35-39).
5. V, 1-3 (cf. Mc. IV, 1).
6. V, 4-9, 11 *a* (cf. Jn. XXI, 2-13).
7. V, 2, 7, 10-11 (Mc. I, 16-20; Mt. IV, 18-22).
8. Voir le commentaire et *QÉ*. 925-938.
9. V, 12-16 (Mc. I, 40-45; Mt. VIII, 1-4).
10. V, 17-26 (Mc. II, 1-12; Mt. IX, 1-8).
11. V, 27-32 (Mc. II, 13-17; Mt. IX, 9-13).
12. V, 33-39 (Mc. II, 18-22; Mt. IX, 14-17).
13. VI, 1-11 (Mc. II, 23-III, 6; Mt. XII, 1-14).
14. VI, 12-15 (Mc. III, 13-19; cf. Mt. X, 2-4).
15. VI, 17-19 (Mc. III, 7-12; cf. Mt. IV, 23-V, 1, *supr*. pp. 122-123).
16. VI, 20-23 (Mt. V, 3-12; cf. *supr*. p. 123, et le commentaire).
17. VI, 24-26.

manière d'y rattacher les instructions concernant l'amour des ennemis [1] : il a dû connaître au moins une partie de ce qu'on lit dans Matthieu touchant le perfectionnement de la Loi par l'Évangile, et il n'a voulu en retenir ici que le précepte de la charité ; il a intercalé dans la leçon sur les jugements et la correction fraternelle [2] la comparaison de l'aveugle conduisant un aveugle [3], et celle du maître et du disciple [4], que la source présentait dans un autre contexte ; il garde plus exactement que Matthieu la comparaison des deux arbres [5], mais il a coupé, pour en donner la majeure partie ailleurs, l'avertissement à ceux qui attendent de leurs relations personnelles avec le Sauveur une place dans le royaume de Dieu [6] ; la parabole des Deux maisons termine le discours, comme dans Matthieu [7], avec des variantes qui modifient légèrement la comparaison.

Luc donne, après le discours, la guérison du serviteur de l'officier de Capharnaüm [8], que la même source amenait sans doute en cet endroit. La complication du récit par l'intervention des amis du centurion est surajoutée pour l'accentuation du symbolisme, et ne doit pas venir d'une tradition ou d'une source particulière. La résurrection du fils de la veuve [9] est un récit sans originalité, mis là tout exprès pour justifier ce que Jésus, dans sa réponse aux envoyés du Baptiste, va dire des morts qu'il a ressuscités [10]. Le message de Jean, avec la réponse et les paroles concernant le Précurseur [11], viennent de la source qui a été exploitée pour le premier Évangile. Luc abrège [12] ce qui se lit dans Matthieu, après la parabole des Deux fils, touchant l'attitude des pharisiens et celle des pécheurs devant la prédication de pénitence ; il a renvoyé dans un autre contexte ce qui était dit de la prédication du Baptiste en tant que marquant la fin du règne de la Loi et le commencement du règne de Dieu [13]. L'histoire de la pécheresse, avec la parabole des Deux débiteurs [14], appartient en propre à Luc ; l'histoire a pu être glosée dans la rédaction.

1. vi, 27-36 (Mt. v, 39-48 ; vii, 12).
2. vi, 37-38, 41-42 (Mt. vii, 1-4 ; Mc. iv, 24).
3. vi, 39 (Mt. xv, 14).
4. vi, 40 (Mt. x, 24-25).
5. vi, 43-45 (Mt. vii, 15-20 ; xii, 33-35).
6. vi, 46 (cf. xiii, 26-27 ; Mt. vii, 21-23).
7. vi, 47-49 (Mt. vii, 24-27).
8. vii, 1-10 (Mt. viii, 5-13).
9. vii, 11-17.
10. vii, 22.
11. vii, 18-35 (Mt. xi, 2-19).
12. vii, 29-30 (Mt. xxi, 31-32).
13. xvi, 16 (Mt. xi, 12-13).
14. vii, 36-50 (cf. Mc. xiv, 3-9, et *supr.* p. 99).

influencée peut-être par le récit de l'onction dans Marc; elle n'en a pas moins été puisée à bonne source, ainsi que la parabole; les deux pourraient avoir eu place dans le premier recueil des discours de Jésus, et avoir été volontairement omis par Marc et par Matthieu: ils venaient naturellement avec les morceaux concernant l'attitude du Christ à l'égard des publicains et des pécheurs [1]. On ne saurait dire où Luc a pris les renseignements qu'il insère dans sa transition au discours des paraboles, touchant les femmes qui accompagnaient le Sauveur dans ses tournées de prédication [2]. Ce peut être dans le document fondamental de Marc, mais ce pourrait être aussi dans quelque relation secondaire, telle que celle où il a pris la comparution du Christ devant Hérode.

La transition au discours des paraboles [3] est arrangée artificiellement par l'évangéliste, qui veut rejoindre Marc, et qui a déjà utilisé pour la vocation des disciples la mise en scène du second Évangile [4]. Il donne, d'après Marc, en abrégeant un peu et unifiant la composition, le Semeur, la demande d'explication des disciples et la double réponse de Jésus, les sentences qui suivent, mais non les deux dernières paraboles ni la conclusion du récit [5]; il omet entièrement la Semence et réserve le Senevé pour un autre contexte; par une combinaison rédactionnelle que préparait son introduction au discours des paraboles, et qui résulte de ce qu'il a renvoyé plus loin la dispute sur les exorcismes, il amène en cet endroit l'anecdote des parents [6], que Marc, par une autre combinaison rédactionnelle, avait rattachée à l'affaire de Beelzeboul, et que Matthieu, mélangeant Marc et la source primitive, relie simultanément à l'affaire des exorcismes et à la demande de signes. Luc paraît avoir voulu pallier ce que la réponse du Christ avait de peu flatteur pour sa famille, surtout pour sa mère, à la personne de laquelle, soit dans l'Évangile, soit dans les Actes, il témoigne un particulier intérêt [7].

Avec les modifications nécessitées par le changement de la mise en scène pour le discours des paraboles, Luc raconte, d'après Marc, la traversée du lac et l'apaisement de la tempête [8], la guérison du possédé de

1. Mt. xxi, 28-32 (Lc. vii, 29-30); la Femme adultère (Jn. vii, 53-viii, 11).
2. viii, 1-3 (cf. Mc. xv, 40-41).
3. viii, 4-18 (Mc. iv, 1-25; Mt. xiii, 1-23; v, 15).
4. *Supr.* p. 147.
5. Mc. iv, 26-34.
6. viii, 19-21 (Mc. iii, 31-35; Mt. xii, 46-50; cf. *supr.* p. 88 et p. 129).
7. Cf. i-ii; xi, 27; Act. i, 14.
8. viii, 22-25 (Mc. iv, 35-41; Mt. viii, 18, 23-27).

Gérasa [1], la résurrection de la fille de Jaïr [2], la mission des Douze [3], les propos tenus à la cour d'Hérode [4], puis tout aussitôt, en laissant tomber le récit de la mort de Jean-Baptiste [5], la première multiplication des pains [6], qui, dans le troisième Évangile, est la seule, car il arrive tout de suite à la confession de Pierre. Il a omis ou n'a pas connu toute une longue section de Marc qui se retrouve dans le premier Évangile [7]. L'hypothèse d'une omission volontaire est de beaucoup la plus vraisemblable [8] : comme on le verra dans le commentaire, quelques indices donnent à penser que Luc n'ignore pas les récits de Marc, mais il évite les doubles emplois, et certains morceaux ont pu lui sembler inutiles à reproduire ou susceptibles de choquer ses lecteurs. La mention de Bethsaïde [9] dans le récit de la multiplication des pains doit être empruntée à Marc. D'autre part, Jésus marchant sur les eaux double en quelque façon le récit de la tempête [10]; le voyage en Gennésareth est sans intérêt particulier [11] ; la dispute sur l'ablution des mains n'avait sa pleine signification que pour les chrétiens d'origine juive [12] ; l'histoire de la Cananéenne était plutôt de nature à froisser les païens convertis [13] ; les miracles du sourd de la Décapole et de l'aveugle de Bethsaïde [14] avaient leurs équivalents dans d'autres récits; la seconde multiplication des pains double la première [15] ; la demande de signes [16] se rencontrait ailleurs avec tout son développement ; la parole concernant le levain de pharisiens devait se trouver aussi dans le recueil de discours, sans l'explication lourde et

1. VIII, 26-39 (Mc. V, 1-20; Mt. VIII, 28-34).
2. VIII, 40-56 (Mc. V, 21-43; Mt. IX, 18-26).
3. IX, 1-6 (Mc. VI, 7-13; Mt. X, 1, 7, 9-11).
4. IX, 7-9 (Mc. VI, 14-16; Mt. XIV, 1-2).
5. Mc. VI, 17-29; cf. *supr.* p. 90.
6. IX, 10-17 (Mc. VI, 30-44; Mt. XIV, 13-21; cf. Jn. VI, 1-13).
7. Mc. VI, 45-VIII, 26 (Mt. XIV, 22-XVI, 12).
8. Weizsäcker, B. Weiss, Holtzmann, J. Weiss, Wernle, Wellhausen, etc. On a conjecturé que l'exemplaire de Marc dont Luc s'est servi ne contenait pas cette section (Reuss), ou bien qu'elle avait accidentellement disparu du troisième Évangile, qui l'aurait d'abord contenue (Hug; *ap.* B. Weiss, *Markus-Lukas*, Meyer [9], 422).
9. IX, 10; cf. Mc. VI, 46; VIII, 22.
10. Cf. *supr.* pp. 90 et 109.
11. Cf. *supr. loc. cit.*
12. Cf. *supr.* p. 90.
13. Voir Mc. VII, 24-30.
14. Cf. *supr.* pp. 126 et 130, pour la façon dont Matthieu a traité ces deux miracles.
15. Cf. *supr.* p. 110.
16. Mc. VIII, 11-12; cf. Lc. XI, 16, 29-32.

obscure qui la relie, dans Marc [1], aux deux récits de la multiplication des pains. En ce qui concerne ces deux récits et quelques autres encore, Luc, par la comparaison de ses sources, a pu se rendre compte, jusqu'à un certain point, du travail qui s'était opéré dans la tradition, et des surcharges que présentait la rédaction du second Évangile.

La confession de Pierre [2] est ainsi introduite sans autre précision chronologique ni géographique. La remontrance de Pierre à Jésus, après la première prophétie de la passion, et la réprimande énergique du Christ à l'apôtre [3] ont été supprimées par Luc, qui amène aussitôt après la prophétie la leçon du renoncement, avec l'annonce de la parousie prochaine [4]. Il reproduit de même le récit de la transfiguration [5], où il supprime ce qu'on lit dans Marc touchant la venue d'Élie [6], puis il raconte la guérison de l'épileptique [7], qu'il abrège et dont il omet la conclusion [8], pour n'insister pas sur l'impuissance des disciples : en ce cas comme en d'autres, il est permis de conjecturer qu'il a connu le récit plus sobre que Marc a glosé. Il substitue à la notice qui précède la seconde prophétie de la passion [9] une indication générale [10] qui suggère une impression opposée à celle que donne Marc. Il s'abstient de mentionner le retour à Capharnaüm [11], rapporte la querelle des disciples sur la première place [12] et l'anecdote de l'exorciste étranger [13], puis abandonne brusquement Marc, parce qu'il connaît d'ailleurs les sentences que Marc ajoute en cet endroit [14]. Avant de reprendre la suite du second Évangile, il va donner comme se rattachant au voyage de Judée quantité d'anecdotes et de sentences que ses sources ont dû lui fournir sans indication précise de temps ni de lieu.

La solennité avec laquelle est annoncé le départ de Galilée [15] marque l'importance que l'évangéliste attache à cette partie de son livre : on ne saurait dire s'il compose ce début parallèlement à Marc, ou s'il l'a puisé

1. viii, 14-21 ; cf. Lc. xii, 1.
2. ix, 18-21 (Mc. viii, 27-30 ; Mt. xvi, 13-16, 20).
3. Mc. viii, 32-33 ; cf. *supr.* p. 92).
4. ix, 22-27 (Mc. viii, 31, 34-ix, 1 ; Mt. xvi, 21, 24-28).
5. ix, 28-36 (Mc. ix, 2-9 ; Mt. xvii, 1-9).
6. Mc. ix, 10-13 (Mt. xvii, 10-13).
7. ix, 37-43 (Mc. ix, 14-27 ; Mt. xvii, 14-18).
8. Mc. ix, 28-29 (cf. Mt. xvii, 19-20).
9. ix, 44-45 (Mc. ix, 31-32 ; Mt. xvii, 22-23).
10. ix, 43 *b* ; cf. Mc. ix, 30, et Mt. xvii, 22.
11. Mc. ix, 33.
12. ix, 46-48 (Mc. ix, 33-37 ; Mt. xviii, 1-5).
13. ix, 49-50 (Mc. ix, 38-40).
14. Mc. ix, 41-50 ; cf. *supr.* p. 95.
15. ix, 51 (cf. Mc. x, 1, 32).

dans une source particulière; on peut croire qu'il le prend dans la source qui lui fournit l'anecdote des Samaritains inhospitaliers [1]. A cette anecdote il relie artificiellement trois réponses de Jésus à des personnes qui voulaient le « suivre » [2] : ces paroles viennent du recueil de discours où Matthieu en a pris deux. Le discours aux soixante-dix ou douze disciples [3] en vient aussi; mais la source le faisait adresser aux Douze : c'est pour distinguer ce discours de son abrégé, qu'il a donné plus haut [4] d'après Marc, et pour le faire rentrer dans son cadre figuratif de l'évangélisation des païens, que le rédacteur le met en Samarie, en le faisant adresser à un grand nombre « d'autres » envoyés. La mise en scène est assez mal équilibrée : pour le rapport avec le contexte, les soixante-douze sont présentés comme des fourriers [5], tandis que les instructions qu'ils reçoivent concernent le ministère apostolique. Mais le symbolisme du récit corrige cette incohérence. Luc paraît avoir mieux gardé que Matthieu la forme du discours de mission dans la source commune; il y a ajouté la malédiction portée contre les villes galiléennes [6], morceau indépendant qui vient aussi du recueil de discours, et qui se trouve placé, dans le troisième Évangile, avant la conclusion primitive de l'instruction aux disciples. Le retour de ceux-ci amène une triple instruction : la première [7] en rapport avec le préambule concernant les Soixante-douze, et qui doit sans doute être attribuée au même rédacteur; la seconde [8], partie de la prière d'actions de grâces qui se trouve entière dans Matthieu, et qui paraît être un épilogue secondaire de la mission des disciples; enfin la remarque sur le bonheur des disciples comparés aux justes de l'ancien temps [9], qui paraît avoir été l'épilogue primitif de la mission des Douze.

Que la suture [10] ait été faite par Luc ou dans une source intermédiaire, la question du grand précepte [11] et la parabole du Samaritain [12] ont existé d'abord à l'état indépendant, même dans leur première rédaction; la combinaison de l'une et de l'autre étant accomplie, la mention du Sama-

1. IX, 52-56.
2. IX, 57-62 (MT. VIII, 19-22, cf. *supr*. p. 125).
3. X, 1-16 (MT. X, 7-16, 21; XI, 21-23; X, 40).
4. P. 150.
5. X, 1.
6. X, 13-15 (cf. *supr*. n. 3). Le v. 12 sert de transition.
7. X, 17-20.
8. X, 21-22 (MT. XI, 25-27; cf. *supr*. p. 127).
9. X, 23-24 (MT. XIII, 16-17).
10. X, 29, 36-37.
11. X, 25-28 (MC. XII, 28-34; MT. XXII, 35-40).
12. X, 30-35.

ritain a déterminé la transposition du tout dans la relation du passage en Samarie. Les deux morceaux peuvent provenir du recueil de discours, et il n'y a pas lieu de s'étonner que Matthieu, s'il la lisait dans cette source, ait omis la parabole du Samaritain [1]. La transition, assez maladroite, de la question à la parabole, et la conclusion de celle-ci appartiennent visiblement au travail rédactionnel. L'histoire de Marthe et de Marie [2] pouvait se relier primitivement à celle qui montre Jésus repoussé d'un village samaritain [3]; en tout cas, elle doit provenir de la même source. La leçon de la prière [4], sauf une partie de la formule d'introduction, a sans doute été prise dans le recueil de discours, et il est possible que le texte de l'oraison dominicale dans Luc soit plus conforme à celui de la source que le texte plus ample de Matthieu. La parabole de l'Ami importun [5], les sentences et comparaisons concernant l'exaucement de la prière [6] devaient se lire également dans les *Logia*. Luc combine à sa façon la dispute sur les exorcismes et le refus de signe céleste [7], qui se suivaient dans la source; il a réservé pour un autre contexte [8] la parole relative au blasphème contre l'Esprit, et il a inséré, entre les sentences relatives aux démons et la réponse aux demandeurs de signe, une anecdote [9] qui double celle des parents venant chercher Jésus à Capharnaüm; comme elle tient justement la place que celle-ci occupe dans Marc, on peut croire qu'elle en a été imitée à cette fin. Pour le refus de signe comme pour les exorcismes, Luc paraît avoir connu un texte aussi complet que celui de Matthieu, c'est-à-dire déjà glosé [10], ici par la remarque sur les exorcismes des Juifs, là par l'explication du signe de Jonas; mais il a substitué une indication des plus vagues à celle du miracle figuratif de la sépulture du Christ et de sa résurrection. Les comparaisons de la lampe sur le support [11], et de l'œil, flambeau de l'homme [12], viennent aussi du recueil de discours, mais on ne saurait dire si elles suivaient, dans la

1. Se rappeler ce qu'il a fait de la Brebis perdue, et l'omission de la Drachme, *supr.* p. 131.

2. x, 38-42.

3. *Supr.* p. 152, n. 1.

4. xi, 1-4 (Mt. vi, 9-13; cf. *supr.* p. 123, et le commentaire).

5. xi, 5-8.

6. xi, 9-13 (Mt. vii, 7-11).

7. xi, 14-26 (Mc. iii, 22-27; Mt. xii, 22-30, 43-45), 29-32 (Mt. xii, 38-42).

8. xii, 10.

9. xi, 27-28.

10. Cf. *supr.* p. 128.

11. xi, 33 (Mt. v, 15; dans Lc. viii, 13, la même sentence est donnée d'après Marc; cf. *supr.* p. 149).

12. xi, 34-36 (Mt. vi, 22-23; cf. *supr.* p. 124).

source, le refus de signes, avec lequel il ne semble pas qu'elles aient originairement de rapport.

Rien de moins réussi que l'introduction [1] et l'agencement du discours contre les pharisiens [2], changé par Luc en propos de table. L'évangéliste l'aura transposé [3], parce qu'il voulait faire du discours apocalyptique de Marc le dernier acte de la prédication hiérosolymitaine ; il a découpé artificiellement les menaces en deux séries, l'une contre les pharisiens en général, l'autre contre les scribes, et, par une combinaison des plus singulières, il amène entre les deux dernières menaces une partie de la citation [4] qui était, dans la source, la péroraison du discours. La remarque finale [5], nonobstant l'atténuation que le rédacteur lui a fait subir, laisse entrevoir que la source rattachait à ce discours le récit de la passion.

Les discours contenus dans le chapitre XII ne sont qu'un amalgame de sentences empruntées aux *Logia*, artificiellement réunies en groupes que relient des formules d'introduction conçues avec plus ou moins de bonheur par l'évangéliste : parole sur le levain des pharisiens [6], avec glose du rédacteur ; instruction sur la profession courageuse de l'Évangile [7], logée par Matthieu dans le discours de mission ; déclaration sur le blasphème contre l'Esprit [8], qui paraît mieux à sa place dans la dispute sur les exorcismes ; promesse d'assistance de l'Esprit aux disciples interrogés sur leur foi par les autorités juives et païennes [9], que Matthieu a placée aussi dans le discours de mission, et qui doit être ancienne, sinon primitive, dans le recueil de discours, puisque Marc l'a de même empruntée pour son discours apocalyptique ; la parabole du Riche insensé, avec l'incident qui lui sert de préambule [10], morceau dont l'omission par Matthieu s'explique sans difficulté, et qui pourrait fort bien venir des *Logia* ; l'avertissement contre la préoccupation des besoins terrestres [11], que Matthieu a inséré dans le discours sur la montagne, et auquel se rattache, dans Luc, par une transition artificielle [12], la parole

1. XI, 37-38.
2. XI, 39-52 (MT. XXIII, 1-36).
3. Cf. *supr.* p. 134.
4. XI, 49-51 (cf. MT. XXIII, 34-39, *supr.* p. 134 ; on retrouvera la fin de la citation dans Lc. XIII, 34-35).
5. XI, 53-54.
6. XII, 1 (Mc. VIII, 151 ; MT. XVI, 6 ; cf. *supr.* p. 91).
7. XII, 2-9 (MT. X, 26-33 ; *supr.* p. 127).
8. XII, 10 (Mc. III, 28-29 ; MT. XII, 32).
9. XII, 11 (MT. X, 19-20 ; Mc. XIII, 9-11, *supr.* p. 99).
10. XII, 13-21.
11. XII, 22-31 (MT. VI, 25-33).
12. XII, 32.

concernant le trésor au ciel [1], tournée en prescription directe de l'aumône ; une exhortation à la vigilance en prévision du jugement [2], qui est constituée par une sorte de déformation de la parabole des Vierges en allégorie où figurent, au lieu de l'époux et des jeunes filles, un maître et ses serviteurs, et par la comparaison du voleur de nuit ; la comparaison des deux serviteurs [3], suivie d'une glose [4] qui paraît avoir été inspirée par la parabole des Talents ; l'annonce des divisions que l'Évangile introduira dans les familles [5], placée par Matthieu dans le discours de mission, travaillée par Luc, qui l'amène ici au moyen d'une transition un peu longue et cherchée [6] ; la remarque sur les signes du temps, que le peuple ne sait pas comprendre [7], fragment des *Logia* auquel l'évangéliste a voulu relier, par une suture trop visible [8], un autre morceau de la même source, la comparaison de l'homme qui se laisse condamner et emprisonner pour n'avoir pas conclu d'arrangement avec sa partie quand il était encore temps [9].

La réflexion sur les Galiléens tués par Pilate, et sur les morts de Siloé [10], paraît venir de très bonne source, ainsi que la parabole du Figuier [11] : ces morceaux, quoiqu'ils ne se trouvent pas dans Matthieu, pourraient avoir fait partie des *Logia* ; mais ils auront sans doute été mal placés par Luc, et ils se rapportaient, dans la source, au ministère hiérosolymitain. On ne s'attendrait pas à rencontrer ensuite une guérison sabbatique : celle que donne Luc [12] est, à certains égards, un doublet de celles qui ont été rapportées plus haut d'après Marc ; on dirait que l'évangéliste y a vu une signification symbolique, et le récit pourrait avoir moins de consistance traditionnelle que la réponse de Jésus [13] à la critique du chef de synagogue. Les paraboles du Sénevé et du Levain [14] proviennent du recueil de discours où ont également puisé Marc et Matthieu. De là aussi sans

1. XII, 33-34 (MT. VI, 20-21).
2. XII, 35-40 (MT. XXV, 1-13; XXIV, 43-44).
3. XII, 41-46 (MT. XXIV, 45-51).
4. XII, 47-48 (cf. MT. XXV, 14-30).
5. XII, 51-53 (MT. X, 34-36; *supr.* p. 127).
6. XII, 49-50.
7. XII, 54-56 (cf. MT. XVI, 2-3).
8. XII, 57.
9. XII, 58-59 (MT. V, 25-26; *supr.* p. 123).
10. XIII, 1-5.
11. XIII, 6-9. Cf. *supr.* p. 97.
12. XIII, 10-17.
13. XIII, 15.
14. XIII, 18-21 (MT. XIII, 31-33; MC. IV, 30-32; *supr.* pp. 89 et 129).

doute vient la métaphore de la porte étroite [1], à laquelle Luc ajuste [2] un autre débris de la parabole des Vierges, puis l'avertissement à ceux qui s'imagineraient avoir, au jour du jugement, une sauvegarde dans leurs relations personnelles avec Jésus [3], la déclaration touchant les élus qui viendront des quatre coins du monde prendre la place des enfants d'Abraham [4], la parole sur la substitution des derniers aux premiers [5]. Il y a probablement, dans l'anecdote concernant Hérode [6], un noyau traditionnel, et la réponse de Jésus vient, au moins en sa première partie [7], d'une source primitive. La seconde partie pourrait n'être qu'une explication et une transition rédactionnelles pour amener en cet endroit l'apostrophe à Jérusalem [8], dont la vraie place est à la fin du discours contre les pharisiens.

L'histoire sabbatique du chapitre xiv [9] se présente à peu près dans les mêmes conditions que celle du chapitre xiii. Par un artifice rédactionnel des plus rudimentaires, Luc rattache au repas chez le pharisien le conseil sur la modestie dans le choix des places à table [10], celui de prendre les pauvres pour convives [11], la parabole du Festin [12] : non seulement la parabole, mais les deux morceaux précédents ont dû être empruntés au recueil de discours ; bien qu'il ait traité à sa façon la parabole, Luc paraît en avoir mieux gardé la teneur que Matthieu. La leçon du renoncement [13], avec les deux comparaisons [14] de la maison à construire et de la guerre à préparer, ont dû être empruntées aussi aux *Logia*.

L'introduction [15] à la parabole de la Brebis égarée [16] est artificielle, mais Luc en a gardé l'application primitive, écartée par Matthieu ; il a pris en même temps dans le recueil la parabole de la Drachme perdue [17], jumelle

1. xiii, 22-24 (Mt. vii, 13-14).
2. xiii, 24-25 (Mt. xxv, 11-12); cf. *supr.* p. 155, n. 2.
3. xiii, 26-27 (Mt. vii, 22-23; *supr.* p. 124).
4. xiii, 28-29 (Mt. viii, 11-12; *supr.* p. 125).
5. xiii, 30 (Mt. xix, 30; xx, 16).
6. xiii, 31-33.
7. xiii, 32. On verra dans le commentaire que ce v. forme une réponse complète, dont la glose du v. 33 change la signification naturelle.
8. xiii, 34-35 (Mt. xxiii, 37-39 ; cf. *supr.* p. 154, n. 4).
9. xiv, 1-6 (cf. Mt. xii, 11, *supr.* p. 128).
10. xiv, 7-11 (cf. Mt. xxiii, 12).
11. xiv, 12-14.
12. xiv, 16-24 (Mt. xxii, 2-10) ; le v. 15 est pour la transition.
13. xiv, 25-27 (Mt. x, 37-38 ; *supr.* p. 127).
14. xiv, 28-35.
15. xv, 1-3.
16. xv, 4-7 (Mt. xviii, 12-14 ; cf. *supr.* p. 131 et p. 153, n. 1).
17. xv, 8-10.

de la Brebis, probablement aussi le Fils prodigue [1], quoiqu'il faille, pour la dernière, faire assez large la part du développement rédactionnel. Ces trois paraboles semblent interprétées par l'évangéliste en apologie de Jésus devant les pharisiens; celles du chapitre XVI sont plutôt tournées en critique directe de ceux-ci. L'Économe infidèle [2] se trouvait peut-être dans les *Logia* : on comprend que Matthieu ait hésité à reproduire cette histoire. Toutefois le récit n'est pas très bien venu comme parabole, et la remarque finale [3] ne semble pas dans le style ordinaire du recueil de discours ; l'Économe infidèle pourrait être une imitation du Serviteur impitoyable [4], par un rédacteur secondaire ; Luc complète et corrige ce récit peu édifiant au moyen de réflexions morales sur la fidélité dans l'emploi généreux des biens terrestres [5], réflexions qui pourraient ne pas venir de source, car elles semblent procéder de la parabole des Talents et s'inspirer de la comparaison des deux maîtres [6], qui vient ensuite. La remarque sur le mécontentement des pharisiens, et le reproche que leur fait Jésus [7] semblent appartenir à la rédaction et introduisent de façon telle quelle la parole sur la succession du royaume à la Loi et aux Prophètes depuis Jean [8], la déclaration concernant la pérennité de la Loi [9], la condamnation du divorce [10], qui est tout ce que Luc emprunte aux *Logia* et à Marc sur ce sujet : combinaison artificielle, dont l'idée dominante paraît être le rapport de l'Évangile et de la Loi, et qui doit être en correspondance avec la conclusion de la parabole du Riche et de Lazare [11]. L'appendice de cette parabole, qui vise l'endurcissement et la réprobation des Juifs, incapables de voir l'accomplissement des prophéties dans le Christ ressuscité, se détache, en effet, de la parabole même [12], qui concerne la récompense du pauvre.

La monition contre le scandale des petits [13], la recommandation du

1. XV, 11-32.
2. XVI, 1-7.
3. XVI, 8. Au moins dans la source de Luc, « le seigneur » dont il s'agit là est le Christ.
4. MT. XVIII, 23-35.
5. XVI, 9-12 (cf. MT. XXV, 14-30).
6. XVI, 13 (MT. VI, 24; *supr.* p. 124).
7. XVI, 14-15 (cf. XVIII, 9-14), développement analogue à XVI, 9-12.
8. XVI, 16 (MT. XI, 12-13 ; *supr.* p. 127).
9. XVI, 17 (MT. V, 18 ; *supr.* p. 123).
10. XVI, 18 (MT. V, 32 ; MC. X, 2-12 ; *supr.* pp. 94, 110, 123, 132).
11. XVI, 27-31.
12. XVI, 19-25 ; le v. 26 peut être pour la transition à 27-31.
13. XVII, 1-2 (MT. XVIII, 6-7; *supr.* p. 131).

pardon [1], la leçon de la foi [2], la comparaison du service d'un maître au service de Dieu [3] n'ont pas grand lien entre elles : ce sont des morceaux du recueil de discours mis bout à bout. L'histoire des dix lépreux [4] est rapportée pour la mention du Samaritain plus que pour le miracle : récit symbolique, qui ne vient pas d'une source primitive, et où l'évangéliste continue le procès du judaïsme. Il est préoccupé en même temps de l'avènement du royaume quant à sa manifestation dernière et son retard présent : c'est ce qui explique l'insertion d'un discours apocalyptique [5] dont la majeure partie vient des *Logia* ; la réflexion préliminaire, sur l'inobservabilité des signes précurseurs [6], paraît être de l'évangéliste et remplacer ce qu'on lit dans Marc sur l'ignorance du Christ touchant le jour de la parousie. La parabole de la Veuve [7] peut venir des *Logia*, où elle était sans doute associée à celle de l'Ami importun [8], mais elle est donnée par l'évangéliste avec un commentaire dont le rédacteur interprétait la parabole en allégorie de l'Église persécutée [9]. La parabole du Pharisien et du publicain [10], également authentique, est aussi une leçon morale qui devient un argument contre le judaïsme incrédule ; la menace de damnation, qui est dirigée contre les orgueilleux, a été ajoutée par ce même rédacteur [11].

Avec l'anecdote des enfants [12], Luc rejoint Marc ; il rapporte aussi d'après lui l'anecdote du jeune homme riche et les leçons qui s'y rattachent [13] ; puis la dernière prophétie de la passion [14], en laissant tomber la majeure partie du préambule narratif [15] ; il omet délibérément la requête des fils de Zébédée, se bornant à observer que les apôtres, par une disposition providentielle, ne comprirent pas ce qui leur était dit [16] :

1. xvii, 3-4 (Mt. xviii, 15 *a*, 21-22 ; *supr.* p. 132).
2. xvii, 5-6 (Mt. xvii, 20 ; Mc. ix, 23 ; xi, 22-23 ; Mt. xxi, 21 ; *supr.* pp. 93, 97, 131).
3. xvii, 7-10.
4. xvii, 11-19 (cf. v, 12-16 ; Mc. i, 40-45).
5. xvii, 22-37. Sur la combinaison de ce discours avec Mc. xiii, dans Mt. xxiv, cf. *supr.* p. 134. Le v. 25 est surajouté.
6. xvii, 20-21. Cf. Mc. xiii, 32 (*supr.* p. 99) ; Act. i, 6-7.
7. xviii, 1-5.
8. xi, 5-8 ; *supr.* p. 153.
9. xviii, 6-8. Pour la forme du discours, cf. xviii, 6, et xvi, 8.
10. xviii, 10-14 *a*. Le v. 9 est rédactionnel.
11. xviii, 14 *b*. Voir le commentaire.
12. xviii, 15-17 (Mc. x, 13-16 ; Mt. xix, 13-15).
13. xviii, 18-30 (Mc. x, 17-30 ; Mt. xix, 16-29).
14. xviii, 31-33 (Mc. x, 32 *b*-34 ; Mt. xx, 17-19).
15. Mc. x, 32 *a*. Voir le commentaire de ce passage.
16. xviii, 34 (cf. Mc. ix, 32).

quant à la leçon du service [1], il se réserve de la donner plus loin, d'après une source antérieure à Marc. Il amène ainsi l'aveugle de Jéricho [2] aussitôt après la prophétie de la passion, mais en plaçant le miracle avant l'entrée dans la ville, afin de produire ensuite l'histoire de Zachée [3], qui se passe à Jéricho. L'anecdote de Zachée a le même caractère que celle des dix lépreux et de la femme guérie le jour du sabbat : récit symbolique et sans originalité, procédant de la rédaction plus que de la tradition évangélique. Luc paraît l'avoir placé avec intention devant la parabole des Mines [4], au moyen de laquelle il explique le retardement de la parousie. Cette parabole, primitivement identique aux Talents de Matthieu, a été librement glosée en allégorie apocalyptique, et le préambule [5], œuvre du rédacteur évangélique, laisse voir la préoccupation qui le domine dans cette partie de son livre.

Pour la manifestation messianique du mont des Oliviers [6], Luc suit Marc en l'abrégeant; il y ajoute deux traits qui ne sont pas de source primitive, et dont le second [7] au moins, Jésus pleurant sur Jérusalem, paraît être tout entier de sa rédaction. Ce n'est point par hasard que cette élégie occupe la place donnée par Marc à l'histoire symbolique du figuier desséché [8]. La protestation des pharisiens [9] y est coordonnée, comme trait figuratif, et peut venir aussi de l'évangéliste. Le récit de l'expulsion des vendeurs [10] est extrêmement bref, et Luc remplace les notices particulières de Marc sur les allées et venues de Jésus par une indication générale [11] qui sera complétée à la fin des récits concernant le ministère hiérosolymitain. La question des prêtres [12], la parabole des Vignerons meurtriers [13], la question des scribes sur le tribut de César [14], celle des sadducéens sur la résurrection [15], la déclaration de Jésus touchant le

1. Mc. x, 42-45.
2. xviii, 35-43 (Mc. x, 46-52 ; Mt. xx, 29-34).
3. xix, 1-10.
4. xix, 12-27 (Mt. xxv, 14-30).
5. xix, 11.
6. xix, 29-38 (Mc. xi. 1-10 ; Mt. xxi, 1-9). Le v. 28 est une reprise qui s'inspire de Mc. x, 32 *a*.
7. xix, 41-44.
8. *Supr.* p. 97.
9. xix, 39-40.
10. xix, 45-46 (Mc. xi, 15-17 ; Mt. xxi, 12-13).
11. xix, 47-48 (correspond à Mc. xi, 18-20, et doit en partie s'en inspirer).
12. xx, 1-8 (Mc. xi, 27-33 ; Mt. xxi, 23-27).
13. xx, 9-19 (Mc. xii, 1-12 ; Mt. xxi, 33-46).
14. xx, 20-26 (Mc. xii, 13-17 ; Mt. xxii, 15-22).
15. xx, 27-40 (Mc. xii, 18-27, 34 ; Mt. xxii, 23-33, 46).

Christ fils de David [1], l'avertissement contre les pharisiens [2], le denier de la veuve [3] sont extraits de Marc ; le discours apocalyptique [4] en vient aussi, mais la mise en scène est arrangée de manière à en faire le dernier discours prononcé en public par le Christ ; indépendamment des retouches de détail, on remarque surtout l'omission de la parole concernant l'incertitude du jour où arrivera la parousie [5], et la refonte complète de la péroraison [6], qui apparait ainsi comme l'œuvre du rédacteur. La notice finale [7] achève l'encadrement du discours ; par une rencontre qui n'a rien de fortuit, elle semble dépendre du récit de la femme adultère, disparu de la tradition synoptique et interpolé dans le quatrième Évangile.

Le complot des prêtres et la trahison de Judas [8] sont rapprochés l'un de l'autre, comme ils devaient être dans la source de Marc ; le récit de l'onction [9] est omis, sans doute pour ne pas faire double emploi avec l'histoire de la pécheresse, et parce que Luc en a vu le caractère adventice et artificiel dans Marc. Les préparatifs du dernier repas [10] sont décrits d'après le second Évangile ; la relation de la cène, au moins dans le texte primitif de Luc [11], s'inspirait surtout de la source de Marc et ne trahissait l'influence du second Évangile que dans la formule : « Ceci est mon corps ». L'annonce de la trahison [12] doit procéder aussi de Marc, mais elle est tournée de façon à former la suite des paroles concernant les éléments de l'eucharistie. Un trait inattendu dans ce contexte est la dispute des disciples sur la primauté [13], qui pouvait être en effet à cette place dans la source, mais rattachée aux paroles concernant le festin du royaume ; Luc a combiné avec la leçon du service la promesse des trônes, qui venait sans doute plus haut dans la source, et qu'il avait provisoirement négligée en suivant Marc. L'annonce du reniement de Pierre [14] est

1. xx, 41-44 (Mc. xii, 35-37 ; Mt. xxii, 41-45).
2. xx, 45-47 (Mc. xii, 38-40 ; Mt. xxiii, 1, 5-7, 14).
3. xxi, 1-4 (Mc. xii, 41-44).
4. xxi, 5-36 (Mc. xiii, 1-31, 33-37 ; Mt. xxiv).
5. Mc. xiii, 32 ; Mt. xxiv, 36. Cf. *supr*. p. 158.
6. xxi, 34-36.
7. xxi, 37-38 ; cf. xix, 47-48, *supr*. p. 159, n. 11, et Jn. viii, 1-2, *QÉ*. 540.
8. xxii, 1-6 (Mc. xiv, 1-2, 10-11, *supr*. p. 99 ; Mt. xxvi, 1-5, 14-16).
9. Mc. xiv, 3-9 ; cf. *supr*. pp. 99, 111, 148.
10. xxii, 7-13, (Mc. xiv, 12-16 ; Mt. xxvi, 17-19).
11. xxii, 14-19, jusqu'à τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, inclusivement (Mc. xiv, 17, 22-25 ; Mt. xxvi, 20, 26-29). Pour la discussion du texte, voir le commentaire.
12. xxii, 21-23 (Mc. xiv, 18-21 ; Mt. xxvi, 21-25).
13. xxii, 24-30 (cf. Mc. ix, 33-34 ; x, 42-45 ; Mt. xviii, 1 ; xx, 25-28 ; xix, 28. *supr*. pp. 93, 96, 132).
14. xxii, 31-34 (Mc. xiv, 27-31 ; Mt. xxvi, 31-35).

empruntée à Marc, mais elle a été modifiée de la même manière que celle de la trahison. Ce qu'on lit ensuite sur la nécessité de prendre une épée [1], avec la réplique des disciples, pourrait bien venir de la source primitive et avoir fait originairement suite à la leçon du service.

La simplification du récit de Gethsémani [2] paraît devoir s'expliquer par l'influence de la source de Marc, bien que Luc ne laisse pas de s'inspirer assez maladroitement de Marc dans la conclusion. Son texte a d'ailleurs été plus ou moins tourmenté dans la tradition. Si les versets concernant l'apparition de l'ange et la sueur du sang [3] doivent lui être attribués, comme il est probable, on peut dire qu'une tradition légendaire, indépendante de Marc, a été greffée sur la source du second Évangile. Le récit de l'arrestation [4] corrige certains traits de celui-ci et introduit, avant le discours que Jésus est censé tenir aux membres du sanhédrin venus pour l'arrêter, un miracle assez mesquin, la guérison de l'oreille enlevée par le disciple qui avait une épée. Il n'est pas question de la fuite des apôtres [5], que l'évangéliste veut désormais retenir à Jérusalem. La suppression du la séance nocturne de sanhédrin [6] doit probablement être imputée beaucoup moins au désir d'abréger qu'à l'absence de toute indication sur ce point dans la source même de Marc. La scène du triple reniement [7], quelque peu délayée pour remplir le reste de la nuit de l'arrestation, est aussi dramatisée par la présence de Jésus, dont un regard vient éveiller dans l'âme de Pierre et la mémoire et le repentir [8]. Ce trait rédactionnel n'est pas moins hardi en son genre que la descente de l'ange à Gethsémani. La scène de dérision chez le grand prêtre [9] vient de Marc, dont on a pu voir déjà que Luc ne veut pas supprimer les données, même quand il croit devoir suivre de préférence l'ordre de sa source. Ainsi les détails qu'il insère dans la séance matinale du sanhédrin [10] semblent y avoir été transportés de la séance nocturne supposée par Marc.

1. xxii, 35-38. Voir le commentaire.
2. xxii, 39-46 (Mc. xiv, 26, 32-42 ; Mt. xxvi, 30, 36-46).
3. xxii, 43-44. Voir le commentaire.
4. xxii, 47-53 (Mc. xiv, 43-49 ; Mt. xxvi, 47-56).
5. Mc. xiv, 27, 50 ; cf. Lc. xxiii, 49.
6. Mc. xiv, 55-64 ; cf. *supr.* p. 102.
7. xxii, 54-62 (Mc. xiv, 53-54, 66-72 ; Mt. xxvi, 57-58, 69-75 ; cf. Jn. xviii, 12-18, 25-27 ; *QÉ*. 827-841. A certains égards, le récit de Jean, dans sa forme primitive, semble plus près de la source de Marc, que de Luc, et que Luc lui-même.
8. xxii, 61.
9. xxii, 63-65 (Mc. xiv, 65 ; Mt. xxvi, 67-68).
10. xxii, 66-71 (Mc. xv, 1 *a* ; cf. Mc. xiv, 60-64).

L'influence de la source reparaît probablement dans la relation du procès devant Pilate[1], en ce que l'accusation des prêtres précède l'interrogation du procurateur. Mais aussitôt après l'aveu de Jésus, qui, dans la source, motivait la condamnation, Luc, enchérissant sur Marc dans l'épisode de Barabbas, introduit une déclaration formelle d'innocence, qui provoque l'incident nécessaire pour expliquer la comparution devant Hérode[2]. Ce prince devient aussi un témoin de l'innocence du Christ, et l'on a pu conjecturer que cet épisode avait été conçu tout entier par l'évangéliste lui-même[3]. Mais comme le récit pris en soi, et abstraction faite de l'artifice par lequel Luc le coordonne au procès devant Pilate et à l'affaire de Barabbas, est un déboublement du récit de Marc, avec substitution d'Hérode pour le jugement, et de ses soldats pour l'exécution de Jésus, il est infiniment plus probable que l'évangéliste a transposé, en l'adaptant tant bien que mal au cadre de Marc, une relation de la passion où la responsabilité entière de la condamnation et de la mort du Christ était hardiment transportée de Pilate sur Hérode. Luc rejoint ensuite l'incident de Barabbas ; il paraphrase les données de Marc en multipliant les déclarations d'innocence, et en insistant sur ce que Pilate n'a livré Jésus à la mort que pour céder aux véhémentes supplications des Juifs. L'épisode coloré, naïf et invraisemblable, de Marc est comme éclipsé par une bienveillante homélie du procurateur.

L'évangéliste lui-même prend dans son récit le ton pathétique. Pour la relation du supplice, il a en commun avec Marc le portement de la croix par Simon de Cyrène[4], le crucifiement des deux voleurs[5], le partage des vêtements[6], les moqueries des magistrats juifs[7], la présentation du vinaigre tournée en acte de dérision de la part des soldats[8], avec omission volontaire de la méprise au sujet d'Élie[9], l'inscription de la croix[10], les ténèbres et le miracle symbolique du voile déchiré[11], le cri d'admiration du centurion[12], avec atténuation de la formule ; mais il a intercalé

1. xxiii, 1-3, 16-25 (Mc. xv, 1 *b*-15 ; Mt. xxvii, 2, 11-18, 20-23, 26 ; cf. *supr.* p. 103).
2. xxiii, 4-15.
3. Cf. Wernle, 95.
4. xxiii, 26 (Mc. xv, 21 ; Mt. xxvii, 32).
5. xxiii, 32-33 (Mc. xv, 27 ; Mt. xxvii, 38).
6. xxiii, 34 *b* (Mc. xv, 24 ; Mt. xxvii, 35).
7. xxiii, 35 (Mc. xv, 31-32 ; Mt. xxvii, 41-42).
8. xxiii, 36-37 (Mc. 36 *a* ; Mt. xxvii, 48).
9. Mc. xv, 34-35, 36 *b* ; Mt. xxvii, 46-47, 49.
10. xxiii, 38 (Mc. xv, 26 ; Mt. xxvii, 37).
11. xxiii, 44-45 (Mc. xv, 33, 38 ; Mt. xxvii, 45, 51
12. xxiii, 47 (Mc. xv, 39 ; Mt. xxvii, 54).

d'autres traits où son esprit et sa main se reconnaissent, à savoir l'allocution prophétique de Jésus aux femmes de Jérusalem sur le chemin du Calvaire [1], la prière du Crucifié pour ses bourreaux [2], les injures d'un des voleurs et la prière du bon larron, avec la réponse de Jésus [3], la prière d'abandon [4], substituée à la plainte du Sauveur expirant [5], le deuil des assistants après la mort du Christ [6]. Ce dernier trait est développé dans l'Évangile de Pierre et pourrait provenir de la même source que la comparution devant Hérode.

N'ayant pas laissé fuir les disciples, Luc associe toutes les connaissances de Jésus aux femmes galiléennes dont il mentionne, d'après Marc, la présence sur le Calvaire [7], mais sans donner leurs noms, qu'il a signalés précédemment [8]. La sépulture par Joseph d'Arimathée [9], la remarque des femmes et leurs intentions [10], leur venue au sépulcre, le dimanche matin, et l'apparition angélique [11] sont autant de traits empruntés au second Évangile; mais, au moment où cette source va lui manquer, Luc s'en écarte en ouvrant une perspective toute différente de celle que Marc laisse entrevoir dans sa conclusion. Les deux anges qu'il amène au sépulcre annoncent la résurrection et parlent de la Galilée, mais ce n'est pas pour y envoyer les disciples, c'est pour rappeler les prophéties que Jésus y a faites de sa passion [12]. Les femmes sont supposées se souvenir de ces prédictions, et s'acquitter de leur message, qui trouve les disciples incrédules [13]. C'est en cet endroit que l'évangéliste nomme les femmes, en substituant Jeanne à Salomé, et en associant aux trois femmes désignées par leur nom tout un groupe anonyme [14]. Ces particularités peuvent avoir été

1. xxiii, 27-31.
2. xxiii, 34 *a* ; cf. Act. vii, 60.
3. xxiii, 39-43.
4. xxiii, 46.
5. Mc. xv, 34.
6. xxiii, 48.
7. xxiii, 49 (Mc. xv, 40 ; Mt. xxvii, 55-56).
8. viii, 2-3 ; *supr.* p. 149.
9. xxiii, 50-54 (Mc. xv, 42-46 ; Mt. xxvii, 57-60).
10. xxiii, 55-56 (Mc. xv, 47-xvi, 1 ; Mt. xxvii, 61).
11. xxiv, 1-6 (Mc. xvi, 2-7 ; Mt. xxviii, 1, 5-7).
12. xxiv, 6-7. « Jusque-là le récit de Marc transparaît chez Luc aussi bien que chez Matthieu ; désormais ils s'éloignent tout à fait l'un de l'autre et ne se laissent plus comparer, parce que le fond commun n'existe plus ; celui-ci cesse avec Mc. xvi, 8 ; Luc, comme Matthieu, n'a rien trouvé de plus dans Marc. » Wellhausen, *Lc.* 137 ; *E.* 57.
13. xxiv, 9-11 (cf. Mc. xvi, 7-8 ; Mt. xxviii, 7-8).
14. Cf. viii, 2-3, et Mc. xv, 41 (Mt. xxvii, 55).

suggérées par une source spéciale ; mais la rédaction doit appartenir dans son ensemble à l'évangéliste.

Il faut sans doute en dire autant des apparitions de Jésus ressuscité, le récit d'Emmaüs [1], où Luc paraît s'être complu, et la manifestation à tous les disciples [2], où le discours du Christ [3] porte principalement la marque du rédacteur ; d'autres détails peuvent provenir de récits antérieurs, et Luc, qui ignore délibérément les apparitions galiléennes, ne se sera pas fait faute d'employer ce qu'il en pouvait transposer dans les apparitions hiérosolymitaines. Mais la critique manque ici d'un sûr moyen de contrôle. Le dernier chapitre de Jean n'est lui même qu'un débris de la tradition galiléenne, et l'on a pu voir précédemment le parti assez inattendu que le rédacteur du troisième Évangile a tiré de la pêche miraculeuse [4]. Bien qu'il semble ici rapporter au jour même de la résurrection la séparation du Christ d'avec les siens, le discours du Sauveur et la conclusion du récit montrent que l'idée générale et le plan de cette fin d'histoire sont les mêmes qui se rencontrent au début des Actes [5] : les apôtres n'ont pas quitté Jérusalem ; le Christ, leur apparaissant corporellement, leur a donné mission pour fonder l'Église ; et cette mission a été inaugurée en effet, peu de temps après, par la venue de l'Esprit-Saint. Ce cadre systématique, qui ne vient pas de la tradition primitive de l'Évangile, et que Matthieu même ne soupçonne pas [6], pourrait appartenir en propre au rédacteur de Luc et des Actes.

L'autorité de Luc, en tant que source de l'histoire évangélique, est à peu près la même que celle de Matthieu. N'étant pas, de son propre aveu, un témoin original, mais un collecteur diligent de renseignements traditionnels, il n'a que la valeur des témoins qu'il représente. Il a d'ailleurs fait autre chose que recueillir les traditions et les documents. Ses procédés de mise en œuvre, la liberté de ses transpositions, de ses retouches, de ses additions, ne permettent pas de le considérer comme un historien au sens propre du mot, ce à quoi il ne prétend pas en réalité, mais comme un catéchiste bien instruit et pénétré de son sujet [7].

En ce qui regarde l'enseignement du Christ, il permet de contrôler et de compléter Matthieu, comme il peut être contrôlé sur beaucoup de points, et complété sur quelques autres par lui. En conservant un plus

1. xxiv, 13-35.
2. xxiv, 36-53.
3. xxiv, 44-49.
4. *Supr.* p. 147.
5. Act. i, 1-14.
6. Cf. Mt. xxviii, 16-20.
7. Cf. i, 4, et le commentaire du prologue.

grand nombre de sentences à l'état dispersé, il a sans doute mieux gardé la distribution des anciens *Logia*, mais, pas plus que Matthieu, il ne s'est défendu d'y pratiquer des additions, des retranchements et des retouches plus ou moins considérables. On a pu voir que, dans certaines occasions, il abrège, dans d'autres il paraphrase, parfois il découpe, d'autres fois il assemble. En général il semble avoir moins respecté que Matthieu le texte de la source [1]. Toutes les modifications introduites dans ce texte ne lui sont pas d'ailleurs imputables ; mais il est souvent malaisé de discerner, dans les éléments et combinaisons secondaires, ce qui appartient aux derniers rédacteurs des Évangiles de ce qui doit être attribué à des rédacteurs intermédiaires. L'adjonction des malédictions aux béatitudes [2], la dislocation du discours contre les pharisiens [3], les gloses de l'Économe infidèle [4], de Lazare [5], de la Veuve [6], des Mines [7] sont caractéristiques de la manière de Luc ou de la tradition qu'il représente. Quand il combine les sentences primitives en discours suivi, il abrège volontiers et il devient facilement obscur [8]. Les compilations de Matthieu sont bien plus simples d'arrangement et plus intelligibles. Pour venir en aide à ses lecteurs, Luc a souvent suppléé les introductions et les mises en scène que la source ne lui fournissait pas ; il les a ordinairement déduites du morceau qu'elles précèdent, et d'après le sens qu'il lui attribuait ou la leçon qu'il en voulait tirer. Ces introductions n'ont que la valeur de conjectures, et il en est qui sont très peu réussies : celle qui précède la parabole du Semeur [9] est maigre et insuffisante ; celle du discours aux Soixante-douze [10], si l'on fait abstraction du symbole, ne s'accorde pas avec le contenu même de ce discours ; l'idée de rattacher la leçon de la prière à une oraison du Sauveur [11] est de médiocre invention ; on peut en dire autant de la combinaison qui met le discours contre les pharisiens dans un repas pris chez l'un d'entre eux [12], et de celle qui transforme en propos de table la parabole du Festin [13]. L'introduction à la parabole des Mines [14], qui veut faire

1. Cf. Wernle, 81-91, 185.
2. vi, 24-26 ; *supr.* p. 147.
3. xi, 37-54 ; *supr.* p. 154.
4. xvi, 9-12. *supr.* p. 157.
5. xvi, 27-31 ; *supr.* p. 157.
6. xviii, 6-8 ; *supr.* p. 158.
7. xix, 11, 14, 27 ; *supr.* p. 159.
8. Voir notamment xvi, 16-18 ; *supr.* p. 157.
9. viii, 4 ; *supr.* p. 149.
10. x, 1 ; *supr.* p. 152.
11. xi, 1 ; *supr.* p. 153.
12. xi, 37-38 (où Luc exploite Mc. vii, 1-5) ; *supr.* p. 154.
13. xiv, 1, 15 ; *supr.* p. 156.
14. xix, 11 ; *supr.* p. 159.

entendre que Jésus a lui-même prémuni ses disciples contre la croyance à la proximité de la parousie, est une erreur en histoire, et cette erreur n'est pas entièrement involontaire, l'évangéliste s'étant efforcé de combattre l'impression que suggère le récit de Marc, et que devait donner plus nettement encore la source du second Évangile, qu'il paraît avoir connue [1]. Luc a créé lui-même un certain nombre de paroles ou de sentences détachées : la plainte du Christ sur la ville sainte [2], son allocution aux femmes de Jérusalem [3], sa prière pour ses bourreaux [4], sa promesse au bon larron [5], ses dernières paroles [6], sont des traits fort touchants, et qui peuvent être conformes à l'esprit de Jésus, mais qui manquent de base traditionnelle. Les discours du Christ ressuscité [7] représentent les conceptions et l'apologétique de l'évangéliste. La part du développement rédactionnel dans certaines paraboles qui sont propres à Luc, le Riche et Lazare, surtout l'Enfant prodigue, est impossible à déterminer. On ne saurait pourtant les attribuer tout entières à l'évangéliste, attendu que le thème de Lazare a préexisté au complément allégorique dont il est maintenant pourvu, et que celui du Prodigue offre en lui-même toutes les garanties d'authenticité.

Les modifications introduites dans les récits que Luc possède en commun avec Marc ou avec Matthieu, n'ont pas ordinairement pour but ni pour effet de les rendre plus conformes à la réalité historique. La mise en scène du baptême est plus artificielle et plus matérielle que dans Marc [8] ; il en va de même, à l'égard de Matthieu, pour le tableau de la tentation, où les assauts du démon sont distribués de façon à tracer l'itinéraire de Jésus retournant du désert en Galilée par Jérusalem [9]. Par l'anticipation de la prédication à Nazareth [10], ce n'est pas seulement l'enchainement des récits de Marc qui est bouleversé, mais la suite naturelle et réelle des faits. La pêche miraculeuse est historiquement sans rapport avec la vocation des premiers disciples [11]. La préoccupation du symbolisme, sensible dans certaines parties de Marc [12], l'est plus encore dans

1. Cf. *supr*. pp. 94, 1.
2. *Supr*. p. 159, n. 7.
3. *Supr*. p. 163, n. 1.
4. *Supr*. p. 163, n. 2.
5. *Supr*. p. 163, n. 3.
6. *Supr*. p. 163, n. 4.
7. *Supr*. p. 164, n. 3.
8. Voir le commentaire de Lc. III, 21-22.
9. Voir le commentaire de Lc. IV, 1-13.
10. *Supr*. p. 146.
11. *Supr*. p. 147.
12. *Supr*. pp. 91, 96.

Luc et supprime pour lui les incohérences qui résultent de transpositions telles que celle du voyage à Nazareth, et l'invraisemblance de récits tels que celui de la vocation des quatre pêcheurs qui deviennent apôtres avant d'avoir été disciples. L'intervention des amis du centurion dans l'histoire de la guérison du jeune homme que Luc dit être le serviteur de l'officier, et que la source donnait plutôt comme son fils, doit être aussi un trait purement symbolique [1]. La démarche des parents de Jésus, qui viennent le réclamer, a perdu toute signification [2]. Plus d'une indication géographique ou historique de Marc a été supprimée comme étant sans intérêt, par exemple, la désignation de l'endroit où eut lieu la confession de Pierre [3]. Les traits du second Évangile qui tendent à donner une médiore opinion des apôtres sont éliminés ou détournés de leur sens. Le sentiment qui fait corriger ces traits n'est pas d'un historien plus scrupuleux que celui qui les avait produits, les apôtres n'ayant été ni les êtres obtus que dit Marc, ni les personnages de vitrail que montre Luc. La transposition géographique du miracle de Jéricho [4] prouve que l'intérêt didactique du symbolisme prime chez le rédacteur la fidélité aux sources traditionnelles. Luc n'a pas vu pourquoi Marc faisait adresser à quatre disciples en particulier le grand discours apocalyptique, comme il n'a pas vu pourquoi Jésus était censé avoir recommandé aux apôtres de ne point divulguer le miracle de sa transfiguration avant que lui-même fût ressuscité des morts ; il fait donc tenir par le Sauveur devant le peuple un discours que Jésus n'a jamais prononcé ni en public ni en particulier. Dans les récits des derniers jours et de la passion, l'influence de la source de Marc a sauvé quelques éléments de tradition primitive [5] ; mais Luc ne suit pas cette source jusqu'au bout ; sa relation de la dernière cène, de la veillée de Gethsémani, du jugement de Jésus, est la meilleure qui soit dans les Évangiles, mais il a corrigé et complété, c'est-à-dire altéré, au point de vue de la vérité historique, les données de la source ancienne, en y mélangeant quelques éléments de Marc. La substitution de la perspective hiérosolymitaine à la perspective galiléenne dans les apparitions du Christ ressuscité ne s'autorise pas d'une tradition historique, mais d'un intérêt apologétique. Si la découverte du tombeau vide, le surlendemain de la passion, était déjà un expédient de controverse, l'apparition du Christ aux disciples d'Emmaüs et à tout le groupe de ses fidèles, le soir même de sa résurrection, est un autre moyen artificiel de démonstration. Bien que la substi-

1. Voir le commentaire de Lc. vii, 2-10.
2. Voir le commentaire de Lc. viii, 19-21.
3. Mc. viii, 27 ; de même Mc. ix, 30, 33 *a*.
4. *Supr.* p. 159.
5. *Supr.* pp. 160-162.

tution de Jérusalem à la Galilée comme théâtre des apparitions ait dû être commencée avant Luc, et qu'elle ait pu être effectuée dans quelqu'une de ses sources, le procédé par lequel l'évangéliste neutralise et supprime la tradition galiléenne, qu'il trouvait dans Marc, et plus clairement encore dans la source de Marc, n'en ressemble pas moins à un escamotage littéraire qui détruit la perspective réelle de l'histoire.

Parmi les récits qui sont propres à Luc, il en est peu qui n'aient chance d'être le fruit d'un développement légendaire, à moins qu'ils ne soient des fictions symboliques dont l'évangéliste a eu le premier l'idée. On pourrait mettre dans cette dernière catégorie le récit de la prédication à Nazareth et celui de la vocation des disciples [1], quoique le point de départ en soit dans la tradition historique de l'Évangile. Le miracle de Naïn [2] s'y rattache aussi, plutôt qu'à la première catégorie. En revanche, l'histoire de la pécheresse doit avoir eu sa place dans les récits primitifs et authentiques, à côté de la femme adultère [3]. La précision de certaines données concernant les femmes galiléennes qui suivaient Jésus n'est pas une garantie infaillible de leur valeur historique : il est à noter pourtant que ce n'est pas le récit du tombeau vide, dans le second Évangile, qui soutient ici Luc ; ce pourrait être, au contraire, la notice recueillie plus tard par Luc qui aurait suggéré à Marc le rôle des femmes dans la découverte de la résurrection [4]. La prolongation du voyage de Jésus allant de Galilée à Jérusalem est un artifice rédactionnel pour caser des matériaux qui n'auraient pas été aussi aisément logés ailleurs [5] ; en tant que ce voyage met le Christ en rapport avec les Samaritains, il a une signification symbolique derrière laquelle pourrait bien n'avoir existé d'autre réalité que la parabole de Samaritain [6]. C'est pour le symbole qu'est rapportée l'anecdote des Samaritains inhospitaliers, et elle pourrait également n'être qu'un symbole [7]. La mission des Soixante-douze n'est pas autre chose [8]. Symbolique aussi est l'histoire de Marthe et de Marie : mais le symbole pourrait être adapté à un souvenir réel [9]. La femme qui célèbre la mère de Jésus paraît être une création de l'évangéliste [10]. Les deux guérisons sabbatiques intercalées dans la relation du

1. *Supr.* pp. 146-147.
2. Cf. *supr.* p. 148.
3. Cf. *supr.* p. 148.
4. Cf. *supr.* p. 149.
5. Cf. *supr.* p. 151.
6. Cf. *supr.* p. 152.
7. Cf. *supr.* p. 152.
8. Cf. *supr.* p. 152.
9. Cf. *supr.* p. 153.
10. Cf. *supr.* p. 153.

voyage de Judée sont très vagues comme récit, et de valeur historique incertaine ; elles ont été recueillies ou arrangées pour le symbolisme [1]. La menace d'Hérode a chance d'être un écho de la tradition historique, mais la signification de l'incident est complètement perdue dans la rédaction de l'évangéliste [2]. L'anecdote des dix lépreux [3] est un cas analogue aux deux histoires sabbatiques dont il vient d'être question, et l'on peut en dire autant de Zachée [4], bien que le héros de l'histoire soit nommé. La comparution devant Hérode semble être dépourvue de toute réalité ; en soi, c'est une fiction parallèle à l'épisode de Barabbas ; mais quoi qu'en pensent plusieurs critiques, Luc ne semble pas avoir inventé l'une plus que l'autre [5]. Les récits de la résurrection matérialisent et transforment les données primitives, et même les légendes antérieures, à un point tel que l'historien n'en peut rien retenir comme matière de fait. Luc a voulu prouver la réalité physique de la résurrection et l'institution formelle du christianisme par le Christ lui-même.

Le caractère fictif des récits de l'enfance est moins apparent dans le troisième Évangile que dans le premier, parce que ces récits sont beaucoup mieux construits comme légende et ne ressemblent pas à un *midrash* sur les prophéties messianiques [6]. Le merveilleux en est moins banal et moins enfantin. Ils tiennent plus de compte des vraisemblances historiques. Il paraît cependant impossible de leur reconnaître une plus grande valeur de fond. Les imitations de l'Ancien Testament sont flagrantes. L'annonciation et la naissance de Jean-Baptiste sont un produit de l'imagination légendaire, et les noms même de ses parents pourraient bien n'appartenir pas plus à l'histoire que le personnage de l'ange Gabriel. L'annonciation du Sauveur et sa naissance à Bethléem n'offrent pas plus de garanties. Le moyen presque mécanique dont le narrateur s'est servi pour faire naître le Christ dans la patrie de David se fonde sur un anachronisme des plus fâcheux, le recensement de Quirinius étant postérieur d'une dizaine d'années à la mort d'Hérode le Grand. Il est douteux que l'anecdote de Jésus à douze ans repose sur un souvenir authentique. Les deux premiers chapitres de Luc intéressent l'histoire des croyances chrétiennes, non l'histoire du Christ. Sa généalogie du Sauveur n'est pas plus à considérer que celle de Matthieu.

Mais l'incompatibilité des deux Évangiles sur les circonstances qui ont

1. Cf. *supr.* pp. 155-156.
2. Cf. *supr.* p. 156.
3. Cf. *supr.* p. 158.
4. Cf. *supr.* p. 159.
5. Cf. *supr.* p. 162.
6. Cf. *supr.* pp. 139-140.

entouré l'origine de Jésus montre que les communautés chrétiennes ont commencé par ignorer et ce que dit Matthieu et ce que dit Luc. Les données contradictoires sont des produits de l'activité légendaire, qui s'est exercée d'autant plus librement qu'elle n'était contrôlée d'abord par aucune tradition authentique. Comme les deux généalogies, les récits de Luc ont été conçus d'abord pour prouver la messianité de Jésus, par son origine davidique du côté de Joseph, aaronique du côté de Marie, en montrant la réalisation des prophéties dans les conditions de sa naissance. L'idée de la conception virginale est venue plus tard : ainsi les récits de Matthieu doivent être postérieurs à la source de Luc, quoique la rédaction canonique de Luc soit probablement plus récente que Matthieu.

On pourrait être tenté de voir dans la forme toute biblique des récits du troisième Évangile une marque de provenance palestinienne et judéo-chrétienne; mais l'argument paraîtra moins fort si l'on considère que cette couleur locale a été cherchée. Il reste néanmoins plus probable que le premier rédacteur de cette légende, qui d'ailleurs écrivait en grec, était un juif de Palestine ou de Syrie, converti à la foi chrétienne une quarantaine d'années après la mort du Christ. Rien n'oblige à supposer qu'il ait écrit seulement la légende de l'enfance, car il a pu l'annexer d'abord à une transcription des discours du Seigneur, à une ébauche d'évangile complet qu'aura connue l'auteur des livres *à Théophile*.

La tradition chrétienne identifie cet auteur à Luc, disciple de Paul, le « très cher médecin » dont parle l'Épître aux Colossiens [1], et plusieurs ont même voulu retrouver sa trace dans la seconde Épître aux Corinthiens [2]. On a pu voir [3] qu'Irénée paraît le faire écrire après la mort de Paul, comme Marc après la mort de Pierre. Plus tard d'autres ont voulu qu'il eût écrit auparavant. Cette opinion a encore des partisans [4], dont l'argument principal se tire du livre des Actes : comme l'auteur de ce livre s'arrête au séjour de Paul à Rome, et qu'il ne dit rien de sa mort, l'on suppose que l'Apôtre vivait encore quand les Actes furent composés ; et comme l'Évangile est antérieur aux Actes, à plus forte raison est-il antérieur à la mort de Paul. Mais le silence des Actes sur cet événement peut s'expliquer de diverses manières, et le troisième Évangile n'a pu voir le jour à une date qui est déjà trop reculée pour Marc [5].

1. Col. iv, 14. ἀσπάζεται ὑμᾶς Λουκᾶς ὁ ἰατρὸς ὁ ἀγαπητός. Luc est encore mentionné dans II Tim. iv, 11. Λουκᾶς ἐστιν μόνος μετ' ἐμοῦ.

2. II Cor. viii, 18-19.

3. *Supr.* p. 48.

4. Voir, par exemple, Blass, *Ev. sec. Lucam, secundum formam quae videtur romanam, praef.* x. Mais cette opinion a surtout la faveur des exégètes catholiques.

5. Cf. *supr.* p. 118.

Il est certain que le troisième Évangile et les Actes ont le même auteur, et que l'Évangile a été écrit d'abord [1]. L'on peut, par conséquent, recueillir dans les deux livres les indications qu'ils peuvent contenir touchant la personne de l'écrivain et l'époque de son activité littéraire. A première vue, il semble que les Actes fournissent un argument précieux en faveur de l'attribution traditionnelle. Dans une bonne partie de ce livre [2], le récit se fait à la première personne du pluriel, comme par un témoin oculaire et un compagnon de l'Apôtre. La précision des renseignements ne laisse pas le moindre doute à cet égard. Il est vrai que le disciple narrateur ne se nomme pas ; mais, d'après le récit même, complété par les Épitres de Paul, on n'a pas le choix entre beaucoup de noms. Celui de Luc ne s'imposerait pas autrement, si la tradition ne devait avoir eu motif de le préférer à d'autres [3]. Reste à savoir si les Actes sont une composition homogène, et si le « nous » n'appartiendrait pas à une source qui serait bien l'œuvre de Luc, introduite dans une compilation plus récente qui devrait être attribuée à un autre auteur. Le maintien du « nous » est parfaitement compatible avec cette hypothèse, soit qu'on l'impute à une sorte de paresse du rédacteur, qui n'aurait pas pris la peine de modifier en ce point la forme du récit qu'il exploitait, soit qu'on l'attribue à l'arrière-pensée d'un écrivain qui n'aurait pas été fâché de communiquer par ce moyen à l'ensemble de son œuvre l'apparence d'un témoignage tout à fait direct et autorisé, ou bien même qui aurait eu l'intention de faire passer cette œuvre sous le nom du personnage apostolique dont il possédait l'écrit original.

Or il paraît difficile d'admettre que l'auteur des Actes ait été lui-même un disciple de Paul : il se montre compilateur en des occasions où il devrait savoir ; lui qui paraît si près de Paul pendant les dernières années de celui-ci, se montre presque étranger à sa pensée ; il néglige la théologie des Épîtres [4] ; en telle circonstance capitale dans la vie de l'Apôtre, notamment dans la relation de la querelle sur les observances légales, et de l'arrangement pris à Jérusalem entre Paul et les apôtres galiléens, il donne un récit de convention qui correspond fort mal à ce qu'on lit dans l'Épître aux Galates [5], et qu'on n'imagine guère avoir pu être écrit

1. Cf. Act. i, 1-2.
2. Le « nous » apparaît d'abord dans Act. xvi, 10-17.
3. Cf. Jülicher, *Einleitung*, 407.
4. On a même pu contester qu'il les ait connues. Cf. A. Sabatier, *L'auteur du livre des Actes des Apôtres a-t-il connu et utilisé dans son récit les épîtres de saint Paul?* (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses*, I, 205-229).
5. Cf. Act. xv, et Gal. ii, 1-4.

par un disciple et un compagnon assidu de Paul. L'auteur des Actes paraît moins bien informé qu'il ne devrait l'être sur les premiers temps de la prédication évangélique en Palestine, et il donne trop aisément dans la légende, tant en ce qui regarde les origines de la première communauté que la vie du Sauveur lui-même, pour qu'on puisse voir en lui un homme qui aurait été en relations avec les témoins oculaires de l'Évangile et de la première institution du christianisme. Ne serait-il pas inouï qu'un disciple immédiat des apôtres eût présenté comme a fait Luc les témoignages concernant la résurection ? Les termes de médecine dont il se sert sont, après cela, une assez faible preuve [1] pour établir qu'il était médecin, et spécialement le médecin Luc, si aimé de Paul.

Les Actes ont été écrits sans doute vers la fin du Ier siècle, assez longtemps après la mort des apôtres galiléens et celle de Paul, avant que les Épîtres de l'Apôtre eussent acquis dans les communautés le rang d'Écritures canoniques. Si le compilateur n'a pas raconté la mort de Paul, c'est qu'il se proposait peut-être d'écrire un troisième livre qui n'aura pas été composé, ou qu'il s'est abstenu délibérément de faire même allusion à cet événement, parce qu'il ne voulait point parler de la persécution de Néron. Cette réserve se comprend mieux peut-être avant qu'après la persécution de Domitien, et il semble d'ailleurs que l'auteur du quatrième Évangile a connu Luc et les Actes.

Il est évident que le troisième Évangile a derrière lui un développement considérable de la littérature à laquelle il se rattache. Non seulement le prologue en fait foi, mais la composition du livre l'atteste aussi clairement. Du prologue il résulte que la génération apostolique appartient déjà au passé, sans que l'on puisse dire si ce passé est encore tout proche ou déjà lointain ; la façon dont le rédacteur s'exprime porterait plutôt à admettre un certain recul. Le prologue laisse entendre de même que les apôtres et les disciples immédiats du Christ n'ont pas écrit la relation de ce qu'ils avaient vu et entendu ; ce sont seulement leurs auditeurs, leurs convertis, les hommes de la seconde ou de la troisième génération chrétienne, qui ont rédigé, d'après ce qu'ils avaient appris des témoins, et non sous leur dictée ou leur direction, des ébauches que le rédacteur juge incomplètes ou mal ordonnées. Lui-même, venant après eux, se range dans leur catégorie, mais il n'insinue en rien qu'il ait été à même d'interroger directement un auditeur du Christ ou l'un des premiers missionnaires, celui, par exemple, dont on le prétend disciple, Paul, l'apôtre des Gen-

1. Voir de longs développements sur cette question dans Hobart, *The medical language of saint Luke* (1882 ; extraits dans Zahn, *E.* II, 435-437), et dans Harnack, *Lukas*, *supr. cit.* p. 74. Cf. Jülicher, 408.

tils. Le prologue inviterait plutôt à placer la composition de l'Évangile entre 90 et 100 qu'entre 60 et 80 [1].

D'autre part, l'analyse du livre y découvre une compilation analogue à celle de Matthieu, à peu près contemporaine du premier Évangile, puisqu'elle n'en dépend pas, et que le rédacteur ne semble pas avoir connu d'ouvrage analogue au sien, c'est-à-dire contenant à la fois une histoire de Jésus depuis sa naissance, et le recueil complet de son enseignement. Le troisième Évangile est postérieur au second, ce qui ne permet guère de lui attribuer une date antérieure à l'an 80 ; il suppose accomplie depuis quelque temps la ruine de Jérusalem ; il laisse deviner la préoccupation d'expliquer comment la parousie a pu ne pas se réaliser aussitôt après cet événement, et comment elle peut tarder encore [2] ; si l'on y a utilisé les écrits de Josèphe [3], il n'a pu être composé avant l'an 95. Le développement légendaire attesté par les récits de l'enfance, et la liberté avec laquelle sont traités ceux de la résurrection s'accommodent mieux d'une date relativement tardive.

L'auteur, qui n'a pas été disciple de Paul, n'est même pas, à vrai dire, paulinien de tendance. Ainsi qu'on vient de l'observer à propos des Actes, il ne s'intéresse pas à la théologie particulière de saint Paul, et l'on dirait presque qu'il l'ignore ; il n'est pas préoccupé, comme le rédacteur du second Évangile [4], de défendre la personne et de faire prévaloir dans la tradition évangélique les idées du grand Apôtre ; en certains passages très caractéristiques, il néglige les additions pauliniennes de Marc pour s'en tenir aux données primitives [5]. Que cette réserve tienne au temps écoulé, elle n'en manifeste pas moins l'indépendance relative du troisième Évangile à l'égard de Paul. Comme on l'a dit fort justement, l'auteur, quel qu'il soit, n'a retenu du paulinisme que ce que l'Église même en a retenu [6], à savoir l'universalité du salut et la plénitude du pardon. Mais, sur ce dernier point, Paul n'avait rien ajouté à l'Évangile de Jésus. En réalité, Luc n'est pas plus paulinien que Matthieu : il reflète comme lui, avec une nuance un peu différente, l'esprit d'un christianisme déjà organisé, où l'impression des discussions et des tiraillements de l'âge apostolique s'était fort atténuée, et où, la rupture avec le judaïsme étant définitivement consommée, les divergences primitives s'étaient fondues pour constituer une doctrine et une société nou-

1. Voir le commentaire de Lc. i, 1-4.
2. Voir surtout le commentaire de Lc. xix, 11-27, et xxi, 20-24.
3. Cf. *supr.* p. 145, n. 8.
4. Cf. *supr.* pp. 116-117.
5. Notamment dans xxii, 24-27 ; cf. Mc. x, 42-45 ; Mt. xx, 25-28.
6. Jülicher, 292.

velles qui n'étaient plus ni la croyance juive ni le judaïsme, mais quelque chose d'original, la foi au Christ et la religion de Jésus transplantées dans le monde païen, disons dans le genre humain.

Quel but l'évangéliste s'est proposé, il le dit lui-même dans son prologue : il voulait montrer la solidité de la foi chrétienne aux personnes qui étaient soucieuses de s'en instruire. Le troisième Évangile est un livre d'instruction religieuse, un catéchisme au sens le plus large que le mot puisse comporter. On ne voit pas qu'il polémise contre de faux docteurs du christianisme. Il paraît vouloir instruire les païens de bonne volonté à préférer la foi du Christ à celle des Juifs, qui l'ont rejeté ; mais il emploie à cet effet des arguments qui étaient conçus pour la conversion des Juifs eux-mêmes, ou pour répondre à leurs difficultés. Ce devait être un chrétien de la gentilité, passablement versé dans les Écritures, qu'il lisait dans le grec. Il est peu probable qu'il ait écrit en Syrie ; il peut être téméraire de le faire vivre à Rome, nonobstant l'avis de Renan [1]. Peut-être appartenait-il à l'une des communautés de la Grèce, fondée par Paul, et qui avait recueilli l'héritage littéraire de Luc. S'il a voulu se faire passer pour le disciple de l'Apôtre, la dédicace à Théophile pourrait n'être qu'un moyen artificiel d'exprimer ses intentions en se conformant aux habitudes littéraires du temps.

1. *Supr.* p. 70.

CHAPITRE VI

LE CARACTÈRE ET LE DÉVELOPPEMENT DE LA TRADITION ÉVANGÉLIQUE

L'Évangile de Jésus n'était pas un livre, mais l'annonce du salut, du prochain avènement de ce règne divin qu'Israël attendait. Jésus ne prêchait pas pour laisser à la postérité un document de sa doctrine, mais pour attirer les âmes à l'espérance dont il était lui-même embrasé. Les apôtres qu'il avait recrutés ne se souciaient pas davantage d'amasser des souvenirs pour l'histoire. Maître et disciples, absorbés dans leur œuvre, persuadés que le royaume céleste allait être immédiatement réalisé, ne songeaient pas à fonder leur religion sur un livre, ni même à fonder une religion. L'Évangile continuant à être prêché sans que l'avènement glorieux du Christ et du royaume se produisît, le christianisme naquit. On eut le temps, et l'on eut besoin de se souvenir de ce que Jésus avait dit et de ce qu'il avait fait; mais on s'en souvint, s'il est permis de s'exprimer ainsi, dans la mesure et dans la forme que réclamait l'intérêt de l'œuvre évangélique, devenue bientôt, par la force des choses, l'édification de l'Église chrétienne. Pour prêcher l'Évangile après Jésus, on dut répéter ce que Jésus avait enseigné, raconter Jésus lui-même, son ministère, sa mort et sa résurrection; mais on ne pouvait pas se borner à raconter, il fallait prouver le Christ et interpréter le royaume; la tradition apostolique ne pouvait pas vivre que de souvenirs; ce fut une élaboration constante et progressive des impressions reçues et des souvenirs gardés. Avec le temps, pour l'avantage et l'on peut dire le besoin de la propagande chrétienne, cette élaboration se cristallisa dans des écrits qui étaient des instruments d'apostolat. La tradition évangélique est la prédication chrétienne des premiers temps, et l'histoire de la littérature évangélique n'est pas, à proprement parler, une histoire littéraire, la simple évolution d'un travail et d'un mouvement intellectuels, mais elle n'est qu'une face de l'activité missionnaire du christianisme naissant. La considérer en elle-même, abstraction faite de cette activité, serait déjà la méconnaître et s'empêcher d'en entendre la signification, d'en saisir le caractère.

Ce que les apôtres commencèrent à prêcher, ce n'était pas l'histoire du Christ, ce n'était pas davantage un thème d'enseignement fixé par lui, ni l'annonce du royaume céleste telle que Jésus lui-même l'avait for-

mulée jusqu'à son dernier jour [1]. La mort inattendue, ignominieuse, terrifiante, du prédicateur avait dérangé l'équilibre de la foi ; et quand cette foi retrouva une assiette ferme dans la croyance à la résurrection, elle avait fait déjà un grand pas en dehors des limites où s'était enfermée la prédication de Jésus. Maintenant, pour se répandre, cette foi n'avait pas à traiter immédiatement du royaume, mais du Christ, dont il fallait que la manifestation parût acquise, bien qu'elle fût retardée. Au lieu de croire d'abord au royaume, qui ne venait pas, il fallait croire au Christ, qui était venu. Démontrer aux Juifs que Jésus, bien que mort sur la croix, ne laissait pas d'être le Christ, telle était la tâche qui s'imposait à ses disciples. Pour la remplir, il ne leur suffisait pas de se rappeler, ils avaient besoin de trouver des arguments à l'appui de leur foi.

Ils en trouvèrent. Si la pensée de Paul tourne en quelque sorte autour de la passion et de la résurrection pour en faire la base de la théologie chrétienne, c'est que ce point formait déjà le centre de la prédication apostolique. Pour les apôtres galiléens, aux premiers jours de leur ministère, il ne s'agissait pas encore de construire sur ce thème une théorie de la rédemption ; mais il fallait montrer comment la mort et la résurrection de Jésus, que l'on disait Christ, rentraient dans l'économie des desseins providentiels sur le Messie et le salut du monde. L'argument des Écritures était l'unique ressource, et l'on ne pouvait s'en passer. Une importance particulière ne s'attacha pas d'abord aux souffrances de la passion, et l'on semble, pour commencer, avoir moins envisagé la mort en elle-même que comme condition préliminaire, indispensable et prédite, de la résurrection. Quant à celle-ci, il est très remarquable qu'on ait été moins préoccupé de la démontrer comme fait humainement inexplicable, comme le miracle des miracles, à la façon des apologistes modernes, que comme une volonté indiscutable de Dieu sur son Christ. On prêcha la résurrection de Jésus, on allégua les apparitions du Sauveur ressuscité ; mais, autant qu'il est permis d'en juger, ceux-là mêmes qui en avaient été favorisés n'insistaient pas sur leurs expériences indépendamment de la nécessité providentielle qui résultait du témoignage scripturaire. Il est de toute invraisemblance que les textes de l'Ancien Testament aient suggéré aux disciples de Jésus la résurrection de leur Maître ; mais ce qui paraît certain, c'est que cette idée, aussitôt que née, chercha son appui, sa défense, sa preuve, dans les Écritures, et qu'elle les y trouva. « Le Christ est mort pour nos péchés, selon les Écritures », dit Paul [2] ; « il a été enseveli et il est ressuscité le troisième jour selon les Écritures ». Les textes sont tels que leur application au sort de Jésus ne

1. Cf. Mc. xiv, 25, et parallèles.
2. I Cor. xv, 3-4.

pouvait être effectuée que par la foi, qui seule pouvait la trouver évidente, et conséquemmeut aussi nécessaire que légitime.

Toutefois le thème de la résurrection ne prêtait pas à de longs développements, et la tradition a tiré assez peu de choses des textes. On n'y trouva que des assertions vagues, non des traits faciles à accorder avec les souvenirs primitifs, et propres à les compléter. Mais ce résultat tient peut-être autant à l'imprécision des souvenirs qu'à l'insuffisance des prophéties anciennes. La circonstance du troisième jour, la seule que Paul allègue pour déterminer le fait, ne provient sans doute pas de la Bible, mais de l'idée populaire d'après laquelle le corps et l'âme du défunt étaient définitivement séparés l'un de l'autre au bout de trois jours [1]. Après ce temps, la résurrection aurait été inconcevable ; plus tôt, c'est la mort qui aurait pu sembler douteuse. La foi à la résurrection ne prit consistance qu'un certain temps après la mort de Jésus, et il est probable que pas un de ses disciples n'en avait encore seulement l'idée trois jours après la passion ; mais il est aisé de concevoir que le premier besoin de la croyance au Ressuscité fut de préciser le temps où Jésus avait cessé d'être mort pour devenir immortel. Le chiffre de trois jours s'imposa ; mais la tradition paraît avoir hésité quelque temps sur le mode d'application. Était-ce « après trois jours [2] de mort », ou bien « le troisième jour [3] » après sa mort, que Jésus était revenu à la vie ? Selon la première hypothèse, l'aventure de Jonas dans le gros poisson pouvait être présentée comme un exemple typologiquement prophétique de ce que Dieu voulait faire pour le Christ [4]. Dans le second cas, un passage d'Osée [5] offrait une base à l'argumentation. La détermination du dimanche, surlendemain de la mort, comme jour de la résurrection, ne paraît pas avoir son origine dans un souvenir traditionnel ni dans l'influence d'un texte biblique, mais dans l'usage, qui, de très bonne heure, fit du premier jour de la semaine le jour de la réunion chrétienne et le jour du Christ. L'usage lui-même ne résulte peut-être pas seulement de ce que les premiers fidèles de l'Évangile ont été amenés à prendre pour leurs assemblées le premier jour libre après le sabbat, mais de ce que le jour du soleil devint comme naturellement le jour du Sauveur chez les chrétiens arrivés du paganisme [6]. Ainsi se comprendrait l'anomalie singulière de

1. Le recours au chiffre apocalyptique 3 1/2, proposé par Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.* 79-82, ne paraît pas justifié.

2. Mc. viii, 31 ; ix, 31 ; x, 34.

3. 1 Cor. xv, 4 ; Mt. xvi, 21 ; xvii, 23 ; xx, 19 ; Lc. ix, 22 ; xviii, 33.

4. Mt. xii, 40 (Jon. ii, 1-2).

5. vi, 2.

6. Cf. Gunkel, 73-76.

récits qui montrent Jésus ressuscitant le second jour après sa mort, et où l'on veut voir l'accomplissement de prophéties qui mettent la résurrection au bout de trois jours.

L'économie actuelle de ces récits a été arrêtée lorsque l'argument des prophéties avait pris une consistance qui ne permettait pas de le corriger autrement que par voie d'interprétation. Un changement aurait été d'autant plus difficile que, dans l'intervalle, on avait senti le besoin de transformer en prédictions expresses et détaillées les pressentiments que Jésus, au terme de sa carrière, avait pu émettre sur son avenir. Lui-même était censé avoir déclaré ouvertement et itérativement à ses disciples que, selon la volonté de Dieu manifestée par les prophéties anciennes, le Christ devait subir la mort et ressusciter « après trois jours », ou « le troisième jour » [1]. La circonstance du temps est toujours là pour donner corps au fait, objet de la foi ; mais les prédictions de Jésus ne vont pas au delà, elles ne s'étendent pas, et pour les mêmes causes que l'argument tiré des prophéties anciennes, aux autres circonstances de la résurrection considérée comme un événement de l'histoire. S'il en va tout autrement avec l'annonce de la passion, c'est que les souffrances et la mort de Jésus, qui appartiennent à l'ordre de l'expérience historique, fournissaient à l'élaboration apologétique et traditionnelle une base plus solide. Il est vrai que l'on s'enhardit plus tard à formuler des récits de la résurrection tout aussi précis, mais bien moins concordants, que ceux de la passion. On ne l'osa pas du premier coup, et le rédacteur du second Évangile, qui a dû trouver toutes faites les prédictions de résurrection « après trois jours », se borne à décrire la découverte du tombeau vide en preuve de la résurrection acomplie le second jour après la passion [2].

Cette preuve de fait n'a pas été suggérée par l'Ancien Testament, mais par le besoin de l'apologétique. Elle paraît avoir été conçue d'après les vraisemblances, par des esprits peu exigeants à cet égard. Mais on ne pouvait s'en tenir à cet argument négatif, et l'on devait nécessairement en venir au développement de l'argument positif, à la mise en œuvre du témoignage apostolique concernant les apparitions du Ressuscité. Cette preuve directe avait été dès l'abord ébauchée dans la prédication chrétienne, et peut-être même est-elle, sous cette forme primitive, antérieure à l'argument négatif dans la tradition écrite de l'Évangile, car le récit de la pêche miraculeuse paraît avoir été conçue comme première apparition du Christ ressuscité, indépendamment de la découverte du tombeau vide [3]. La combinaison de la preuve négative et de la preuve positive se fait

1. *Supr.* p. 177, n. 2 et 3.
2. Cf. *supr.* p. 105.
3. Voir le commentaire de Lc. v, 1-11, et *QÉ.* 925-937.

dans les évangiles postérieurs à Marc, et de telle sorte que la preuve positive devient aussi matérielle, à sa façon, que la négative. Cette tendance est surtout accentuée dans le troisième Évangile ; car Matthieu, qui amplifie le merveilleux dans la découverte du sépulcre vide, est relativement sobre en ce qui regarde les apparitions ; on peut même dire qu'il insiste beaucoup plus sur la vie immortelle du Christ dans l'Église que sur la démonstration physique de la résurrection [1].

Luc, au contraire, qui utilise des éléments symboliques de très haute valeur, par exemple l'histoire des disciples d'Emmaüs, et qui laisse entrevoir la place considérable que tenaient les prophéties dans la controverse avec les Juifs, n'hésite pas à faire démontrer par le Christ lui-même la matérialité de la résurrection : Jésus fait sentir aux disciples qu'il a chair et os, et il mange devant eux ; il les fait ensuite assister à son enlèvement au ciel [2]. De telles choses n'ont pu être écrites que quand les témoins oculaires de l'Évangile avaient à peu près tous disparu, quand on pouvait prendre toutes les libertés avec les souvenirs traditionnels, et qu'on ne courait plus risque de provoquer la contradiction des autorités les plus respectables en supprimant la Galilée comme théâtre des premières apparitions du Christ et berceau de la foi apostolique. On peut en dire autant de ce que Matthieu raconte touchant la garde du tombeau et les calomnies des Juifs sur le fait de la résurrection [3] ; et la même remarque sans doute a lieu de s'appliquer déjà aux récits de Marc touchant la sépulture de Jésus et la découverte du tombeau vide [4].

Les souvenirs concernant les dernières heures et même les derniers jours de Jésus portaient sur un petit nombre de circonstances et de faits. Aucun disciple n'avait souci de recueillir pour la postérité ce qui se passait. A partir de l'arrestation du Sauveur, tous sont dispersés ; Pierre, après le reniement, disparaît ; les autres apôtres se cachent en attendant qu'ils reprennent le chemin de la Galilée, si toutefois ils ne l'ont déjà pris. Ils ne pourront oublier le dernier repas où Jésus leur a donné rendez-vous pour le festin du royaume céleste, ni la veillée de prière au jardin des Oliviers, l'arrivée inopinée du traître avec la troupe armée, leur propre fuite ; Pierre connaît sa mésaventure. De la suite les disciples n'ont jamais su que ce que tout le monde à Jérusalem pouvait savoir : au lever du jour, Jésus avait été conduit au tribunal de Pilate, dénoncé par les prêtres comme faux Messie, condamné en cette qualité,

1. Voir le commentaire de Mt. xxviii, 16-20.
2. Lc. xxiv, 38-42, 50-51 (Act. i, 9).
3. Voir *supr.* p. 135, et le commentaire de Mt. xxvii, 62-66 ; xxviii, 11-15.
4. Voir *supr.* p. 104, et le commentaire de Mc. xv, 40-xvi, 8.

après avoir avoué lui-même qu'il était le Christ, crucifié ensuite au lieu dit Golgotha, avec deux criminels, et il était mort avant le soir. Telles sont les simples données rattachées au plus brutal des événements, où il a fallu reconnaître le plus profond dessein de la Providence, une action digne du Christ, et une recommandation pour la société religieuse qui se réclamait de lui.

Il est naturel que l'effort de l'apologétique primitive se soit porté sur l'explication de la mort : il fallait montrer que la mort était dans les desseins de Dieu, et qu'elle n'avait pas été pour le Christ lui-même la ruine d'une grande illusion. Tout avait été prédit : la fuite des disciples après l'arrestation de leur Maître [1], le breuvage offert au supplicié [2], le partage de ses vêtements [3], les injures des assistants [4]. Le psaume XXII tout entier n'était-il pas une prophétie messianique, et ne racontait-il pas d'avance la passion de Jésus? C'était, croyait-on, une prière que David avait composée en esprit pour le Christ, et l'on n'hésita point à en mettre le premier verset dans sa bouche [5]. On voulut que Jésus lui-même eût eu conscience d'accomplir les prophéties, et qu'il eût marqué d'avance les péripéties du drame sanglant dont il fut la victime. C'est ainsi que, dès la Galilée, il annonce sa mort en énumérant les traits principaux de sa passion prochaine, et que des prédictions plus spéciales se multiplient dans les dernières heures de son existence terrestre : l'onction de Béthanie lui devient une image prophétique de sa mort imminente [6]; il sait comment on trouvera une chambre pour le repas de la Pâque [7]; il déclare la trahison de Judas avant qu'elle apparaisse [8]; il décrit par anticipation la fuite des disciples [9], le reniement de Pierre [10], ses propres apparitions en Galilée [11].

Mais l'adaptation des prophéties n'a pas seule contribué à l'amplification des souvenirs primitifs, et l'on ne s'est pas contenté, pour rehausser le Christ, de lui faire prévoir, dans le détail, et l'avenir du monde et son destin personnel. Une élaboration légendaire, inspirée par la foi ou par l'intérêt apologétique du côté des païens, s'est accomplie parallèlement

1. Mc. XIV, 27 (Zach. XIII, 7).
2. Mc. XV, 22, 36 (Ps. LXIX, 22).
3. Mc. XV, 24 (Ps. XXII. 19; cf. Jn. XIX, 24).
4. Mc. XV, 29-32; Mt. XXVII, 39-43 (Ps. XXII, 8-9; CIX, 25).
5. Mc. XV, 34 (Ps. XXII, 2).
6. Mc. XIV, 3-9. Voir *supr.* p. 99, et le commentaire.
7. Mc. XIV, 12-16.
8. Mc. XIV, 18.
9. Mc. XIV, 27.
10. Mc. XIV, 29-31.
11. Mc. XIV, 28.

ou conjointement à l'application de ce moyen principal ; à quoi il faut ajouter l'influence de la théologie naissante et les premiers essais de christologie. Ce dernier facteur apparaît très sensiblement dans le récit de la dernière cène, où les paroles symboliques : « Ceci est mon corps », « Ceci est mon sang », ont été introduites, d'après saint Paul, pour autoriser l'institution eucharistique et y montrer le signe permanent de la rédemption opérée par la mort de Jésus [1]. L'influence du paulinisme se manifeste sous une autre forme dans ce que Marc raconte de l'inintelligence des anciens disciples, et spécialement des trois principaux apôtres : il ne s'agit plus ici d'interprétation théologique, mais d'apologétique paulinienne, la doctrine et surtout le rôle de Paul étant indirectement défendus par la critique des disciples galiléens.

Mais c'est surtout la fin de Jésus qui avait besoin d'être protégée contre les critiques des incroyants. La dignité du Christ est sauvée, dans le récit de Gethsémani, par un acte formel de résignation à la volonté du Père [2] ; dans le récit de l'arrestation, par un discours qui souligne le droit de la Providence et la liberté de celui qu'Elle a voulu livrer à la méchanceté de quelques-uns pour le salut de tous [3] ; dans la mort même, par les ténèbres qui environnent l'agonie et le dernier soupir, par la rupture du voile sacré dans le temple de Dieu, par l'aveu du centurion qui a entendu le dernier cri du Sauveur [4]. La condamnation de Jésus par l'autorité romaine devenait un gros embarras pour traiter avec les païens, surtout quand les communautés organisées à l'écart du judaïsme ne purent plus être ignorées par l'administration impériale. De là vinrent les additions notables que reçut la tradition relative au procès : le jugement par Caïphe [5], qui transportait de Pilate au grand-prêtre la responsabilité de la sentence, et faisait du procès une affaire purement juive, une injustice imputable aux seuls concitoyens du Sauveur ; et l'histoire de Barabbas [6], qui faisait de Pilate le premier témoin de cette injustice, le premier garant de l'innocence de celui qu'il avait essayé inutilement d'arracher à la haine de ses accusateurs. Il est permis de se demander si cette apologie ne répond pas à l'attitude prise par les pouvoirs publics depuis la persécution de Néron. Quoi qu'il en soit, on imagine malaisément qu'elle ait pu se produire avant que Caïphe, Pilate, les apôtres eussent quitté la scène de l'histoire.

1. Voir *supr.* p. 100, et le commentaire.
2. Mc. xiv, 36 ; *supr.* p. 101.
3. Mc. xiv, 48-49 ; *supr.* p. 101.
4. Mc. xv, 33, 38-39 ; *supr.* p. 103.
5. Mc. xiv, 53 *b*, 55-65 ; *supr.* p. 102.
6. Mc. xv, 6-15 *a* ; *supr.* p. 103.

Les évangiles plus récents accusent le développement du travail légendaire : Matthieu et Luc accentuent, chacun à sa façon, la liberté souveraine du Christ en face de la troupe qui est venue le prendre à Gethsémani [1]. Les trente deniers de Judas, son suicide, « le champ du sang [2] », procèdent de l'imagination populaire et de l'exégèse fantaisiste, l'une réagissant sur l'autre. La femme de Pilate, comme son mari, vient rendre témoignage à l'innocence du Sauveur [3] : Matthieu, qui a prêté tant de songes révélateurs à Joseph, dans les récits de la naissance, en trouve un pour la femme du procurateur dans l'histoire de la passion. L'Écriture lui fait mêler le fiel au vin que l'on présente à Jésus sur le Calvaire [4] ; il ajoute de son chef au tremblement de terre l'ouverture des tombeaux et la résurrections des morts [5]. Luc est légendaire dans sa description de l'agonie à Gethsémani [6], dans la guérison de l'oreille coupée au moment de l'arrestation [7], dans la participation d'Hérode au procès du Christ [8]. En ce dernier cas, il est de plus apologiste, et il réussit tant bien que mal, en exploitant un récit qui substituait Hérode à Pilate comme juge du Christ, à transformer Antipas lui-même en témoin de l'innocence de Jésus. L'allocution aux femmes de Jérusalem, la prière du Christ pour ses bourreaux, l'échange de propos avec le bon larron, l'acte d'abandon suprême au Père céleste [9] sont des traits d'édification où l'on a voulu représenter la grandeur et la bonté vraiment divines du Sauveur. Dans tous ces développements, ce n'est plus seulement la foi qui domine le souci de l'exactitude historique : il en a été ainsi dès le commencement ; c'est la dévotion, née de la foi, qui se satisfait dans les peintures qui lui semblent les plus dignes de son objet.

Mais il ne suffisait pas que la mort de Jésus eût été telle qu'il convenait au Christ, il fallait également que son ministère, tant dans les actes que dans l'enseignement, répondît à la dignité messianique ; il fallait aussi que ses origines fussent telles que le voulait la tradition interprétative des anciennes prophéties.

Il ne paraît pas douteux que Jésus ait fait, pendant le temps de sa prédication, un certain nombre de cures merveilleuses. On doit remarquer cependant que les récits évangéliques, nonobstant le développement

1. Mt. xxvi, 52-56 *a* ; *supr.* p. 134 ; Lc. xxii, 51-53 ; *supr.* p. 161.
2. Mt. xxvi, 15 *b* ; xxvii, 3-10 ; *supr.* p. 134.
3. Mt. xxvii, 19 ; *supr.* p. 134.
4. Mt. xxvii, 34 ; *supr.* p. 135.
5. Mt. xxvii, 51 *b*-53 ; *supr.* p. 135.
6. Lc. xxii, 43-44 ; *supr.* p. 161.
7. *Supr.* n. 1.
8. Lc. xxiii, 5-16 ; *supr.* p. 162.
9. Lc. xxiii, 27-31, 34 *a*, 40-43, 46 ; *supr.* p. 163.

légendaire qu'on y discerne sans difficulté, sont relativement sobres sur cette matière. Les miracles sont peu nombreux ; il est vrai qu'on en signale en bloc un grand nombre qu'on ne raconte pas ; mais il est évident que les cas extraordinaires, qui avaient frappé l'esprit des disciples, étaient faciles à compter. L'éditeur du quatrième Évangile [1] a eu le sentiment de cette indigence, que l'auteur lui-même atteste à sa façon par l'effort qu'il a fait pour adapter à son but d'enseignement la tradition synoptique. Jésus avait dû accomplir beaucoup de guérisons, mais sans que lui-même, ses disciples et ses ennemis y attachassent grande importance. L'exorcisme, la guérison par la prière et par la foi étaient des pratiques courantes dans ce temps et dans ce milieu. Ce qui semble avoir produit le plus de sensation est l'influence étonnante que Jésus exerçait sur une catégorie de malades que l'on considérait comme spécialement possédés par les démons. La réalité de ces cures est attestée par le fait que les adversaires de Jésus ont été obligés d'en chercher une explication.

Les récits particuliers qui nous ont été transmis ne sont aucunement des procès-verbaux authentiques de ce qui advint en telle ou telle occasion. Ils ont été transposés, corrigés, amplifiés selon le goût des évangélistes, l'intérêt de l'édification, les besoins de l'apologétique. Jésus a guéri beaucoup de démoniaques ; mais les évangélistes, et Marc le premier, ont exploité ces guérisons en témoignage direct de sa messianité : ce sont les démons qui ont reconnu d'abord le Fils de Dieu sur la terre [2]. Cette façon de tourner les miracles en preuve existe tout autant pour les autres genres de guérisons, bien qu'elle ait été moins remarquée [3]. L'histoire du paralytique semble avoir été racontée d'abord comme un miracle de la foi ; elle devient un argument messianique, et dans la bouche de Jésus lui-même, par la revendication pour le Fils de l'homme, c'est-à-dire pour Jésus déclaré Christ, du pouvoir de remettre les péchés [4].

Toutefois les récits miraculeux ne sont pas une simple preuve. Ceux qui les racontent y voient une leçon ; ils les entendent et les interprètent comme des allégories en action, comme des réalités symboliques. Le point de départ de quelques-uns semble même avoir été une métaphore ou une parabole, un sentiment de la foi, transformés en symbole matériel. Il peut y avoir un incident réel derrière le récit de la tempête apaisée [5], mais il n'y en a probablement pas derrière l'histoire de Jésus marchant sur la mer [6]. Les deux récits de la multiplication des pains sont

1. Cf. Jn. xxi, 25.
2. Mc. i, 34 ; iii, 11 ; *supr.* p. 107.
3. Voir le commentaire de Mt. xi, 2-6 (Lc. vii, 18-23).
4. Mc. ii, 5-10 ; *supr.* p. 87.
5. Voir le commentaire de Mc. iv, 35-41, et parallèles.
6. Voir le commentaire de Mc. vi, 45-52, et parallèles.

une instruction symbolique dont le thème a été fourni par l'Ancien Testament [1]; il est peu croyable que l'un ou l'autre de ces récits ait jamais trouvé place dans la prédication d'un apôtre, bien qu'ils aient pu être mis en circulation avant la mort de Pierre et des principaux disciples. L'histoire de la Cananéenne et celle du Centurion [2] sont parallèles : ce n'est pas à dire que l'une des deux soit dépourvue de fondement historique, mais toutes les deux visent la situation du Christ à l'égard des Gentils, et dans les deux, surtout dans celle du Centurion, l'interprétation allégorique a réagi sur la constitution du récit. Celui de la Cananéenne a existé d'abord sans l'application symbolique ; on ne voit pas qu'il en ait été ainsi de l'autre. Le récit de la transfiguration, quelle que soit son origine, est maintenant tout symbolique, tout imprégné de messianisme ; il procède de la tradition apocalyptique et résume l'apologie du christianisme primitif devant les Juifs [3]. S'il a son origine dans une vision du Ressuscité, il a été exploité pour l'élaboration messianique de l'Évangile, et, dans sa forme traditionnelle, il n'a pas été recueilli de la bouche des apôtres qui y ont part. Le miracle du figuier desséché met en action une parabole allégoriquement interprétée [4]. Allégorie et récit font voir en Jésus le Messie visitant le peuple de Dieu.

Ainsi les miracles sont à la fois un argument de puissance et une révélation messianique. Les plus caractérisés comme miracles, la guérison du lépreux, la résurrection de la fille de Jaïr, que Jésus lui-même n'entendait pas présenter comme une véritable résurrection [5], la guérison du sourd-muet, celle de l'aveugle de Bethsaïde et celle de l'aveugle de Jéricho, acquièrent une signification symbolique qui leur permet d'entrer dans le cadre où les évangélistes ont voulu peindre le Fils de Dieu en son œuvre messianique. Messie en acte, Jésus ne l'était devenu que par sa résurrection, et rien n'est plus facile à entendre que le récit de la transfiguration, si l'on suppose qu'il a été conçu d'abord comme la révélation, faite aux principaux apôtres, de l'exaltation de Jésus dans la gloire qui correspondait à sa vocation. Mais il était tout naturel qu'on anticipât cette gloire dans la carrière terrestre du Sauveur, que l'on voulût démontrer le Christ par sa vie, et non seulement par les conséquences merveilleuses de sa mort. La piété chrétienne aurait accompli spontanément ce travail, quand même elle n'y aurait pas été sollicitée par un intérêt de prosély-

1. Voir le commentaire de Mc. vi, 32-44 ; viii, 1-9, et parallèles.

2. Mc. vii, 24-30 (Mt. xv, 21-28), et Mt. viii, 5-13 (Lc. vii, 1-10) ; *supr.* p. 130.

3. Voir *supr.* p. 92, et le commentaire de Mc. ix, 2-13.

4. Voir *supr.* p. 97, et le commentaire de Mc. xi, 12-14, 20-25 (Mt. xxi, 18-22).

5. Voir le commentaire de Mc. v, 22-43.

tisme. C'est ainsi que les souvenirs primitifs s'idéalisèrent, prirent une couleur messianique, se complétèrent, s'élargirent en symboles de doctrine, de puissance et de divinité.

Dès que la manifestation messianique de Jésus était anticipée dans son ministère, il était indispensable qu'on en marquât le début, et il importait que ce début fût significatif. Par là s'expliquent la mise en scène du baptême et l'interprétation chrétienne des rapports que Jésus avait eus avec Jean [1]. Celui-ci prêchait le baptême de repentance en vue du royaume qui allait arriver. Jésus vint, comme beaucoup d'autres, se faire baptiser dans le Jourdain ; sans doute il était déjà préoccupé lui-même du jugement prochain et du règne de Dieu ; quand Jean eut été emprisonné, Jésus, à son tour, annonça le prochain avènement du royaume céleste ; mais Jean n'avait pas soupçonné qu'il baptisait « celui qui devait venir [2] », et il n'eut pas conscience d'avoir été le précurseur du jeune pèlerin de Nazareth. La tradition primitive avait le sens très net de la relation qui avait existé entre le Baptiste et le Christ : Jean avait marqué la fin de l'ancienne économie du salut ; il n'était pas entré dans la nouvelle [3]. Mais la démarche de Jésus restait acquise et devenait plutôt un embarras pour la foi grandissante, si on n'en relevait la signification. Il fut admis que le baptême de Jésus par Jean avait été vraiment le baptême du Christ, sa consécration messianique par la descente de l'Esprit divin, qui s'était dès lors emparé de lui. Par une adaptation facile de ce que le Baptiste avait réellement enseigné, on lui fit annoncer le Messie au lieu du royaume, ce qui faisait de lui le précurseur du Christ, et l'on supposa bientôt qu'il avait vu l'Esprit descendre sur Jésus, ou bien même qu'il n'ignorait pas sa qualité de Messie avant de le baptiser, et que la démarche du Sauveur était pour l'édification commune [4]. En tous cas, Jean avait rempli à l'égard de Jésus le rôle que la tradition prêtait à Élie, et que Jésus lui-même avait formellement reconnu au Baptiste à l'égard du royaume [5].

L'anticipation du sacre messianique entraîna celle de la tentation du Christ. Il était admis que le Messie devait lutter contre Satan et le vaincre. L'Apocalypse johannique contient la description de ce combat et de ce triomphe. La carrière de Jésus n'avait présenté que des épreuves morales, et il fut reconnu d'abord que la bataille suprême d'où il était sorti

1. Voir le commentaire de Mc. i, 1-13, et parallèles.

2. Mt. xi, 3.

3. Cf. Mt. xi, 11-13 ; Lc. vii, 28 ; xvi, 16.

4. Cf. Lc. iii, 21-22 (Jn. i, 29-34) ; Mt. iii, 14-15. Voir, dans le commentaire, le fragment de l'Évangile des Hébreux sur l'impeccabilité du Christ.

5. Mc. ix, 13 (Mt. xvii, 12-13) ; cf. Mt. xi, 14, et le commentaire.

victorieux était la mort [1]. Mais, si on le considérait comme Christ dès le baptême, on devait lui ménager aussitôt une rencontre avec le démon. De là cette grande scène de la tentation au désert, où les perspectives apocalyptiques et un sentiment très juste du véritable caractère de l'Évangile ont contribué au développement d'une donnée traditionnelle beaucoup plus simple.

Quand la consécration messianique sera reportée à la conception même de Jésus, le baptême et la tentation perdront une grande partie de leur signification. C'est ce qui arrive dans Matthieu et dans Luc, quoique la tentation y garde sa place, qu'elle ne retiendra pas, pour un autre motif, dans le quatrième Évangile. Les deux derniers Synoptiques systématisent en quelque façon l'activité du Christ thaumaturge : on a vu plus haut [2] comment Matthieu a organisé, entre le discours sur la montagne et le discours de mission, sa série de miracles spécimens, dédoublant au besoin les récits traditionnels pour donner corps à son énumération. Le trait de Pierre marchant sur les eaux [3] ne fait que développer le merveilleux symbolique du récit emprunté à Marc. Le miracle de la pièce de monnaie trouvée dans la bouche du poisson [4] est du caractère le plus commun : on en trouvera de semblables dans les évangiles apocryphes. La pêche miraculeuse de Luc est un miracle symbolique, tout à fait analogue à la multiplication des pains, mais qui doit avoir son point de départ dans un des incidents qui ont contribué à produire chez les disciples la foi à la résurrection du Sauveur [5]. Le troisième Évangile est plus rempli d'allégories que le premier : c'est chez lui que la prédication de Jésus à Nazareth, transposée, amplifiée, dramatisée, devient une prophétie typique du sort qui est réservé à l'Évangile auprès des Juifs et auprès des Gentils [6] ; c'est lui qui a la mission des soixante-douze disciples [7], pour figurer l'évangélisation du monde. Il ne s'est pas défendu d'ajouter aux miracles de Marc la résurrection du jeune homme de Naïn [8]. La vérité du symbole passait avant celle de l'histoire. Tout n'est pas faux dans l'hypothèse mythique de Strauss ; mais l'œuvre de la tradition a été beaucoup plus complexe et variée que le célèbre critique ne l'avait supposé.

Le travail qui s'est exercé sur le souvenir des faits s'est pareillement exercé sur celui de l'enseignement. Tant que Jésus prêcha, nul ne son-

1. La mort est le πειρασμός. Voir *supr.* p. 101, l'analyse du récit de Gethsémani, et le commentaire.
2. P. 124.
3. *Supr.* p. 130.
4. *Supr.* p. 131.
5. Voir *supr.* p. 147, et le commentaire.
6. *Supr.* p. 146.
7. Voir *supr.* p. 152, et le commentaire.
8. *Supr.* p. 148.

geait à faire un livre de ses discours. Sa doctrine se résumait dans la formule : « Repentez-vous, parce que le royaume des cieux est proche [1]. » Nul besoin ni opportunité d'en faire un code pour l'avenir, puisqu'on ne prévoyait pas d'autre avenir que le royaume imminent, et que la seule chose importante était de s'y préparer. Les auditeurs ordinaires de Jésus étaient des illettrés, et ses disciples étaient plus accoutumés à manier l'aviron du pêcheur que le calame du scribe. Il est à présumer que les disciples mêmes ne firent jamais aucun effort pour retenir ce qu'ils entendaient, et que leur mémoire garda seulement ce qui les avait le plus frappés. L'enseignement du Christ n'avait pas la forme de harangue académique ou de sermon solennel ; il était relevé de sentences et de paraboles. Mais s'il nous est parvenu presque uniquement dans des sentences et de petits récits que la tradition littéraire a combinés pour en faire des discours un peu étendus, c'est que les premiers auditeurs, devenus les dépositaires de l'Évangile, ne retrouvaient dans leurs souvenirs que les éléments les plus saillants des instructions de Jésus, les sentences incisives, les comparaisons vivantes, les piquantes histoires. Et cette remarque ne vaut pas seulement pour les discours publics, mais pour les entretiens familiers avec les disciples : de ces conversations, il subsiste quelques lignes ; des avis généraux il reste un certain nombre de sentences dont on a composé des recueils analogues à ceux qui représentent la prédication publique. Quantité de sentences et de paraboles ont dû tomber dans l'oubli, avec les propos plus communs qui les avaient d'abord entourés.

On peut dire qu'il n'a surnagé dans la mémoire des premiers fidèles que ce qui était d'utilité pratique et d'application directe pour l'édification des croyants et le progrès de la nouvelle religion. Aussi bien ne se souvenait-on qu'en vue du prosélytisme, pour répandre la foi à l'Évangile et au Christ, pour régler la conduite de ceux qui acceptaient cette foi, pour organiser la communauté chrétienne. Les circonstances particulières dans lesquelles telle sentence ou telle parabole avaient été dites furent négligées, si tant est qu'on les eût retenues d'abord. Après avoir oublié vite ce dont on n'avait pas été particulièrement impressionné, on oublia presque volontairement ce qui se trouva sans intérêt pour l'instruction et la formation chrétiennes. Ce que l'on retint prit une forme didactique, catéchétique : sentences et paraboles se groupèrent d'après l'analogie de leur objet, pour aider la mémoire et pour la commodité de l'enseignement. Il se forma des séries de sentences qui s'appelaient l'une l'autre, des chaînes de paraboles apparentées. Puis vinrent les rédactions

1. Cf. Mt. IV, 17 ; Mc. I, 15.

écrites, par lesquelles, après qu'elles furent devenues canoniques, ce qui n'était pas à jamais perdu fut garanti pour les siècles des siècles.

Mais ces rédactions ne sont nullement une sténographie des paroles qui ont été prononcées par le Sauveur. Jésus parlait un dialecte araméen. Indépendamment du déchet considérable qui vient d'être signalé, il faut donc tenir compte des modifications et altérations accessoires qui ont dû s'introduire par le fait de la traduction. Les interprètes ont été les prédicateurs mêmes de l'Évangile, qui visaient beaucoup moins à l'exactitude qu'à l'édification. Le même principe qui avait présidé à la sélection des sentences et des paraboles gouverna leur transmission quand elles furent écrites et traduites. On répétait et rédigeait sentences et paraboles selon qu'on les comprenait, et de façon à les rendre intelligibles dans ce sens, pour le plus grand bien de la communauté. On ne se défendait ni des omissions opportunes, ni des retouches utiles, ni des additions interprétatives ou des compléments que paraissaient demander les circonstances.

Le texte des paraboles était, semble-t-il, moins fidèlement gardé que celui des sentences [1]. C'est que l'imagination des évangélistes, prédicateurs ou écrivains, était plus excitée dans la relation d'une histoire que dans celle d'une pensée ; peut-être aussi comprenait-on qu'une certaine rigueur importait plus à l'égard des sentences doctrinales qu'à l'égard des récits destinés à illustrer la doctrine. En général, les paraboles ont été traitées à peu près de la même manière que les récits de miracles et des autres faits de la vie du Christ. Ce sont des tableaux dont l'esquisse, au moins pour la plupart, est fournie par la tradition, mais où l'esprit du narrateur s'exerce plus ou moins dans le choix des détails et des couleurs. Autant qu'on en peut juger, le texte des paraboles a été assez fluide jusqu'à la composition des Évangiles synoptiques, ou, plus exactement peut-être, jusqu'à la canonisation de ces Évangiles, qui a mis fin au travail de rédaction. Il n'est pas nécessaire de pousser bien loin la comparaison des textes pour s'apercevoir que chaque rédacteur a raconté, en fait de paraboles, ce qui lui plaisait et comme il lui plaisait [2], c'est-à-dire en la forme qu'il jugeait la meilleure pour faire goûter le récit et faire valoir la signification qu'il lui donnait. Les divergences ne portent pas seulement sur la place assignée à telle ou telle parabole dans la chaîne des récits, mais sur les détails descriptifs et quelquefois même sur l'application des fables évangéliques.

C'est un fait digne de remarque, et en lui-même, et parce qu'il éclaire tout le travail de la pensée chrétienne sur les souvenirs de l'Évangile, que les paraboles aient été soumises au même travail d'allégorisation

1. Wernle, *Die synoptische Frage*, 10.
2. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, I, 4.

progressive qui se manifeste dans la tradition concernant la vie, les actions et la mort de Jésus. La parabole primitive n'était qu'un récit moral, une fable, simple et claire, dont l'application se rapportait au royaume des cieux [1]. Les évangélistes y voient tout autre chose : selon eux, le Christ aurait adopté le genre parabolique afin de dérober aux Juifs, réprouvés de Dieu, la connaissance des vérités salutaires. Cette conception théorique [2], inacceptable au point de vue de la psychologie et de l'histoire, a servi à expliquer l'insuccès de la prédication évangélique auprès des Juifs. Elle se fonde sur une idée non réelle de la parabole, qui est censée avoir été un enseignement obscur et plein de mystère. Cet enseignement n'est devenu obscur et mystérieux qu'à distance, pour des gens qui n'en avaient pas reçu l'impression directe, et qui n'avaient pas même le sentiment des circonstances dans lesquelles il s'était produit.

Rien n'était moins mystérieux que l'objet des paraboles. Jésus voulait, au moyen de comparaisons et d'apologues, persuader à ceux qui l'écoutaient de se teuir prêts pour l'avènement du royaume céleste, les gagner à cette espérance, leur inspirer confiance dans la miséricorde divine et dans l'efficacité de la prière. Ces principes très simples étaient illustrés par des comparaisons et des récits plus simples encore, tout populaires de fond et de forme. Jésus prouvait la nécessité d'être prêt pour le royaume des cieux, en alléguant l'exemple du propriétaire qui aurait pu prévoir la visite du voleur, en racontant l'histoire des dix jeunes filles dont cinq manquèrent le festin nuptial à cause de leur négligence; il prouvait et justifiait la bonté de Dieu à l'égard du pécheur repentant, en citant le cas du berger qui retrouve sa brebis égarée, ou bien celui du père qui se réjouit quaud revient le prodigue qui l'avait quitté; il prouvait l'exaucement de la prière par l'exemple du juge qui finit par faire droit à la requête de la veuve importune. Mais avec le temps, le sens primitif des récits fut moins bien compris, et l'on ne pouvait croire non plus que la parole du Christ n'eût pas un objet plus vaste et plus profond; comme on y cherchait une réponse à toutes les questions qui se posaient, on l'y trouva, on l'y mit en la trouvant. L'interprétation allégorique était le moyen tout indiqué; on l'employa tout naturellement sur les paraboles, comme on l'employait sur l'Ancien Testament et même sur les faits de l'histoire évangélique. De même, par exemple, que le récit de la prédication à Nazareth, qui est, dans Marc, un incident du ministère galiléen où l'on fait ressortir l'incrédulité des concitoyens de Jésus, comme on a signalé plus haut celle de sa famille, devient expressément, dans Luc, une

1. Sur la question des paraboles, voir Jülicher, I, et dans *Études évangéliques*, le chapitre concernant *les paraboles de l'Évangile*.

2. Voir le commentaire de Mc. iv, 10-12, et parallèles.

figure de l'accueil fait à l'Évangile par les Juifs, et de la réprobation d'Israël au profit des Gentils, la fable du Festin, dans Mathieu, et celle des Mines, dans Luc, sont devenues de petites apocalypses où Jésus est censé avoir prophétiquement annoncé la ruine de Jérusalem, la conversion des Gentils, l'institution de l'Église[1]. Les additions allégoriques troublent l'économie des paraboles, comme elles altèrent la physionomie de l'histoire évangélique ; mais les rédacteurs n'en ont pas conscience. L'unité se fait dans leur esprit, et ils ne songent pas à mesurer l'écart qui existe entre leur pensée et la réalité de l'histoire. Comme l'allégorisation des faits, partielle dans les Synoptiques, devient, dans l'Évangile johannique, un système qui embrasse toute l'histoire du Christ, et dans tous ses détails, l'allégorisation des paraboles aboutit, dans les discours du quatrième Évangile, à l'allégorie pure, qui se substitue à la parabole primitive.

On voulait que Jésus eût révélé aux siens non seulement sa destinée mais la leur, les desseins de la Providence sur les élus et sur le monde, tout ce qui intéressait le bon ordre des communautés chrétiennes et la dignité transcendante de leur fondateur immortel. On ne se borna pas à gloser les paraboles primitives, on en créa quelques-unes. Celle de l'Ivraie [2] peut avoir été conçue à partir d'une donnée traditionnelle : dans la forme que lui a donnée Matthieu, c'est une allégorie qui suppose l'Évangile déjà répandu dans le monde, et les communautés chrétiennes déjà constituées ; elle contient une leçon à l'adresse de celles-ci, qui ne réussiront à être entièrement saintes que par la purification du jugement dernier. La parabole des Vignerons meurtriers [3] est une vision d'apocalypse où se sont résumées, à l'occasion et avec l'aide de paroles authentiques du Sauveur, les spéculations du christianisme primitif sur la destinée de Jésus et l'endurcissement des Juifs. Le commentaire du Semeur [4] veut expliquer l'insuccès de Jésus auprès de ses compatriotes, et la théologie prédestinatienne, probablement par l'influence de Paul, intervient pour montrer dans cet échec une volonté providentielle qu'est censée avoir servie l'obscurité intentionnelle de l'enseignement parabolique. Quelques paroles d'encouragement aux disciples sont devenues des instructions précises et développées sur la conduite à tenir durant les persécutions, où l'on voit les préliminaires de la catastrophe finale. C'est ainsi qu'on peut les trouver à la fois et dans le discours de mission compilé par Matthieu, et dans le discours apocalyptique par lequel les trois évangélistes ont voulu couronner la prédication du Sauveur [5]. Le

1. Voir le commentaire de Mt. xxii, 1-14, et de Lc. xix, 11-27.
2. Voir *supr.* p. 129, et le commentaire de Mt. xiii, 24-30, 36-43.
3. Voir le commentaire de Mc. xii, 1-12, et parallèles.
4. Voir le commentaire de Mc. iv, 10-20, 33-34, et parallèles,
5. Voir le commentaire de Mt. x, Mc. xiii, et parallèles.

Christ est supposé avoir prescrit, soit durant sa vie mortelle, soit du moins après sa résurrection, de prêcher l'Évangile dans tout l'univers. On lui fait prédire le martyre de Jacques et de Jean [1]. Bien qu'il ait toujours prêché que l'avènement du royaume était imminent, et qu'il arriverait à l'improviste, sans signes précurseurs, on lui prête une description détaillée de la série, assez longue et complexe, des faits qui doivent se produire entre sa mort et la consommation des choses [2].

L'apologétique chrétienne exploite ainsi à son profit l'apocalyptique juive, et les évangélistes n'ont fait qu'employer, dans des proportions modestes, le procédé qui est appliqué en grand dans l'Apocalypse johannique. Les variantes des rédactions attestent le mouvement de la pensée chrétienne et parfois son embarras. Il faut, par exemple, que le Christ ait tout prévu, tout annoncé : comment donc se fait-il qu'il n'a pas révélé aux siens le moment précis de la fin ? C'est, répond-on, et lui fait-on dire d'abord, peut-être en utilisant une parole authentique, que le Père seul connaît le jour et l'heure, et qu'il ne l'a manifesté ni aux anges, ni au Christ lui-même. Marc [3] se contente de cette solution. Il n'est pas sûr que Matthieu [4] ait osé affirmer que le Fils ignorait le jour du jugement ; Luc laisse entendre que Jésus l'a connu, mais qu'il n'a pas voulu, qu'il ne devait pas faire part de cette connaissance à ses disciples [5].

Mais Jésus n'a pas pas fait que prévoir, il a aussi réglé. Des instructions purement morales, et qui s'adressaient à l'individu pour le préparer immédiatement au royaume des cieux, ont dû fournir la base d'une discipline nécessaire aux communautés qui s'organisaient en attendant la venue, toujours retardée, du souverain Juge. Cette préoccupation, comme on l'a vu, est surtout sensible dans Matthieu. Avertissements aux prédicateurs de l'Évangile [6], menaces contre les faux docteurs [7], instructions sur la conduite à tenir envers les non-croyants [8], sur la façon d'apprécier la composition un peu mêlée des communautés [9], sur les moyens à prendre pour amener à résipiscence le frère pécheur, ou pour faire cesser se scandale qu'il donne [10], idée d'une tradition autorisée qui se fonde sur le témoignage apostolique, qui a ses interprètes officiels dans les chefs

1. Mc. x, 39 (Mt. xx, 23).
2. Mc. xiii. Voir *supr.* pp. 99, 111.
3. xiii, 32.
4. Voir le commentaire de Mt. xxiv, 36.
5. Voir le commentaire de Lc. xix, 11-27, et Act. i, 7.
6. Surtout dans Mt. x.
7. Mt. vii, 15-23.
8. Mt. vii, 6.
9. Mt. xiii, 24-30, 36-43; xxii, 11-14.
10. Mt. xviii, 15-18.

des Églises, qui a été représentée surtout par Pierre, et qui ne cesse pas de l'être par les héritiers de son ministère et de sa doctrine [1] : voilà ce qu'on trouve dans le premier Évangile, en paraphrase des enseignements concernant le royaume de Dieu. Le point de vue de Luc est plus étroit, mais il s'agit toujours du régime à observer dans l'Église en attendant le royaume : pour le rédacteur du troisième Évangile, l'élément essentiel de ce régime est la communauté des biens, par l'abandon que les riches doivent faire aux pauvres de ce qu'ils possèdent [2]. Le sacrifice que Jésus avait réclamé pour le désintéressement non moins que pour la bienfaisance, en vue de l'accession au royaume céleste, devient une condition normale de l'institution chrétienne telle que le Christ est censé l'avoir établie.

Le rôle qui appartenait au Christ lui-même tenant une bien plus grande place dans la prédication apostolique, même dès les premiers temps, que celle que Jésus avait pu lui faire dans son enseignement, il est tout naturel que la théologie messianique et les premières ébauches de christologie aient marqué aussi de leur influence la tradition écrite des discours attribués au Sauveur. On a anticipé, en les multipliant, les déclarations messianiques. Ces déclarations sont en rapport avec l'anticipation générale de la gloire du Christ dans la carrière terrestre de Jésus.

Au point de vue de l'histoire, deux points semblent assurés qui contredisent et annulent la plupart des indications explicites qui se rencontrent maintenant dans les textes : Jésus ne s'est avoué Messie, même devant ses disciples, qu'à une période assez avancée de son ministère, et il a évité de se donner comme tel en public pendant toute la durée de sa prédication galiléenne ; en allant à Jérusalem, il avait l'intention de se déclarer Christ, ou l'espérance d'être déclaré tel par la manifestation du royaume céleste ; du moins est-ce en qualité de Messie, et en s'avouant tel, qu'il a été condamné à mort par Pilate, sur la dénonciation du sanhédrin. Mais, devant Pilate, il s'est reconnu simplement Messie « roi des Juifs [3] ». Le motif de la sentence, et la confession messianique de Pierre [4] se complètent et s'éclairent mutuellement. Toutes les spéculations ultérieures, y compris les plus modernes analyses de la conscience messianique du Sauveur, s'éclipsent devant ces simples paroles : « Tu es le Christ », « Tu es le roi des Juifs ? — Tu l'as dit ». Si purement religieuse et morale qu'ait été sa conception du royaume, Jésus ne s'en regardait pas moins comme le Messie promis à Israël, et le futur roi des élus. S'il s'est

1. Mt. xvi, 17-19 ; xviii, 18. Voir le commentaire.
2. Cf. Lc. xii, 33.
3. Mc. xv, 20, 26, et parallèles.
4. Mc. viii, 29. Voir le commentaire.

appliqué à lui-même, en de très rares occasions, les titres de « Fils de Dieu » et de « Fils de l'homme », ces formules n'ont été pour lui que des synonymes de Christ [1], et l'on est d'autant moins autorisé à y chercher des nuances particulières de sa pensée, l'expression toute personnelle de ses sentiments les plus intimes, que la plupart des passages où elles se rencontrent ont chance d'appartenir à la glose traditionnelle de son enseignement.

Ce n'est point sans doute par un effet du hasard que les formules de « Fils de Dieu » et de « Fils de l'homme » remplacent, dans le jugement du Christ par Caïphe [2], celle de « roi des Juifs », qui est employée dans le récit du jugement du Christ par Pilate. La première génération chrétienne disputait avec les Juifs sur le droit de Jésus à la qualité de Christ, à la royauté glorieuse annoncée par Daniel [3], dans le fameux passage relatif au « fils d'homme » qui figure et introduit le règne des saints. On ne se lassait donc pas de répéter, on ne se lassa pas de faire dire à Jésus qu'il était le « Fils d'homme » que Daniel avait vu en esprit, le Christ de la parousie, celui que les chrétiens attendaient toujours, et dont Caïphe avait méconnu la prétention légitime. L'emploi réitéré du titre de « Fils de l'homme » dans les discours de Jésus tient à cette préoccupation des rédacteurs évangélistes. La comparaison des textes invite à penser qu'il s'est introduit dans la tradition écrite, et qu'il n'appartient pas d'ordinaire à la plus ancienne rédaction des discours évangéliques. Avec le temps, la spéculation christologique a pu s'insinuer dans cette notion apocalyptique du Messie, comme elle s'insinua dans la notion traditionnelle du Fils de Dieu, qui exprimait à l'origine une sorte de rapport vicarial entre le roi théocratique et le Dieu d'Israël. Les deux s'opposent déjà dans Matthieu, comme si l'une pouvait servir à définir le Christ dans sa manifestation terrestre, et l'autre dans son être transcendant : sorte de prélude à la théologie des deux natures [4].

Les idées qui entrèrent dans la christologie préexistaient à l'Évangile. Jésus ne s'est jamais donné comme la manifestation historique d'un être qui subsistait en Dieu avant de se révéler aux hommes. Mais, au moins dans certains cercles messianistes, on ne croyait pas seulement que Dieu avait l'intention de susciter bientôt un Messie à Israël, on se figurait ce Messie prédestiné comme attendant au ciel l'heure fixée pour son apparition terrestre [5]. Et l'on ne pouvait manquer de se demander ce qu'était

1. Voir le c. viii de cette introduction.
2. Mc. xiv, 61-62.
3. vii, 13.
4. Voir le commentaire de Mt. xvi, 13-16.
5. Cf. Volz, *Jüdische Eschatologie*, 216-217.

auprès de Dieu, après Dieu, cet être transcendant. Homme idéal et sauveur des hommes en tant que sauveur d'Israël, par destination, n'avait-il pas aussi un rôle cosmique, n'était-il pas aussi un intermédiaire, un agent, un vicaire divin dans l'ordre universel. Les anciennes spéculations sur la sagesse venaient ici au-devant de l'espérance messianique et de la tradition apocalyptique. Dieu avait tout fait par sa sagesse [1] ; cette sagesse personnifiée se plaçait entre Dieu et le monde comme un démiurge bienfaisant ; elle devait aisément s'identifier et au roi libérateur d'Israël et à ce triomphateur divin qui, dans la tradition des mythologies orientales et de l'apocalyptique juive, assurait la victoire finale du Créateur sur les puissances ténébreuses [2].

Paul a déjà l'idée d'un Christ préexistant à sa mission terrestre, homme supérieur, homme céleste, homme divin, qui devient le Messie historique en la personne de Jésus [3] ; dans l'Épître aux Colossiens, ce Christ a un rôle cosmique et n'est pas seulement l'antitype d'Adam, il est le médiateur entre Dieu et le monde comme entre Dieu et l'homme, il est le créateur aussi bien que le rédempteur [4]. L'Épitre aux Hébreux associe de même l'idée du Fils unique, parole de sagesse et de puissance, par qui le monde a été fait, et le Christ souverain prêtre, qui réconcilie à Dieu tout le genre humain [5]. L'identification de Jésus au Logos de Philon n'était plus qu'une affaire de temps et de mots : on la trouve accomplie dans l'Apocalypse et dans le quatrième Évangile [6] ; l'idée du Christ préexistant n'est pas expressément formulée ni même insinuée dans les Évangiles synoptiques. On a pu voir néanmoins que la théorie paulinienne de la rédemption y a pénétré, et qu'elle a même exercé une influence considérable sur la mise en œuvre des souvenirs apostoliques, principalement dans le récit de la dernière cène ; soit dans ce récit, soit dans une autre occasion [7], la tradition n'hésite pas à la mettre dans la bouche du Sauveur. L'identification du Christ à la sagesse éternelle est implicitement énoncée dans la parole : « Nul ne connait le Père si ce n'est le Fils, ni le Fils si ce n'est le Père [8] ».

Il ne faut pas, du reste se représenter le travail de la pensée chrétienne comme un effort pour dénaturer l'histoire au profit d'opinions abstraites.

1. Cf. Prov. viii, 22-31.
2. Cf. Gunkel, 27-35, 85-96 ; Cheyne, *Bible problems*, 76-85, et *passim*.
3. I Cor. xv, 44-49 ; II Cor. viii, 9 ; Gal. iv, 4 ; Phil. ii, 8.
4. Col. i, 15-20 ; ii, 3, 9.
5. Hébr. i, 1-4 ; iv, 14-v, 10 ; vii-viii, 6 ; ix-x, 18.
6. Ap. xix, 13 ; Jn. i, 1-18.
7. Mc. x, 45.
8. Mt. xi, 27 (Lc. x, 22) ; *supr.* p. 127.

Ce sont les opinions qui sont emportées dans le mouvement de la foi. Paul et les autres théologiens de l'âge primitif sont étrangers à la recherche scientifique et même à la réflexion philosophique. Ils ont des intuitions qui les ravissent ; leurs théories sont des visions ; ils n'en scrutent pas les antécédents, ils n'en déduisent pas les conséquences. La prière du Christ où se trouve la parole sur la connaissance réciproque du Père et du Fils pourrait figurer dans une apocalypse : le prophète chrétien qui l'a conçue n'avait pas le moindre doute sur la vérité de son objet, sur sa conformité à la pensée et à l'enseignement de Jésus, et la question de savoir si Jésus l'avait ou non prononcée était pour lui tout à fait accessoire ; on peut dire même que la question ne se posait pas plus pour lui que pour Paul, quand celui-ci énonçait au nom de Jésus les paroles de l'institution eucharistique. L'impression actuelle de la foi était la vérité de l'Évangile. En l'état d'exaltation où vivaient les premiers croyants, tout ce travail, qui déroute l'analyse par sa complexité, s'est opéré, spontanément et rapidement, dans la région subconsciente des âmes où se préparent les songes de tous les hommes, les hallucinations de quelques-uns, les intuitions du génie. On ne peut guère douter que certaines paroles attribuées au Christ n'aient été perçues par des enthousiastes dans les transports de leur prière extatique. On peut dire la même chose pour certains récits de miracles, et, jusqu'à un certain point, pour tous, la transfiguration involontaire des souvenirs dans l'imagination croyante étant une manière de vision. Paul présente comme réelle sa description de la dernière cène, mais il n'hésite pas à dire qu'il la tient du Christ lui-même. D'après ce cas certain et défini, on peut conjecturer ce qui est arrivé pour d'autres moins importants. Si l'on ne tient pas compte de ces conditions psychologiques, le développement de la tradition évangélique sera inintelligible : entassement progressif d'idées disparates, dont le succès paraît d'autant plus extraordinaire que la base rationnelle en est plus fragile.

La partie la plus tardive de ce développement, considéré seulement dans les Synoptiques, est probablement celle que présentent les récits de l'enfance. C'est également celle où la tradition évangélique se rapproche le plus des légendes communes et des fictions libres, plus ou moins réfléchies, qui se rencontrent dans les évangiles dits apocryphes. Ces récits contiennent un élément de croyance, l'origine surnaturelle du Christ par la conception virginale, qui appartient à l'histoire de la christologie, tout en empruntant son symbole à la tradition mythologique en même temps qu'à la tradition apocalyptique. Comment le Christ, être divin, était-il entré dans le monde ? Fallait-il lui attribuer une origine semblable à celle de tous les hommes ? Les témoins de sa vie n'y avaient eu aucune répugnance : leur foi était satisfaite en admettant que Jésus était entré dans

la gloire de son rôle par la résurrection ; au bout d'un certain temps, les croyants de la seconde génération se persuadèrent qu'il avait été sacré Messie au moment de son baptême [1]. Ceux qui cherchaient à expliquer la manifestation du Christ par la révélation de la Sagesse pouvaient adopter ce cadre, et l'auteur du quatrième Évangile parait s'y être conformé [2], ou bien s'en tenir à leur idée générale, qui ne réclamait pas la détermination nette du rapport qui avait existé entre la Sagesse et Jésus antérieurement à son ministère. Mais la foi commune exigeait un symbole plus concret, avec une date précise. Fils de Dieu et Dieu, le Christ avait dû naître de Dieu, sans la participation de l'homme.

L'idée d'opérations miraculeuses de l'esprit divin dans la formation des hommes prédestinés était déjà familière à la pensée juive ; celle même de la conception virginale du Messie ne lui était probablement pas étrangère, au moins comme métaphore, et devait tendre à se réaliser dès que la foi messianique se porterait sur un individu déterminé. La vision de l'Apocalypse où la carrière du Messie est figurée par la femme en travail dont le dragon surveille l'enfantement [3], et dont le fruit est ravi au ciel, a été empruntée par le prophète chrétien à la tradition messianique ; et l'on est autorisé sans doute à remonter plus haut encore, la mise en scène devant provenir de quelque légende mythologique [4], comme en provient celle du combat de Michel contre le Dragon. On peut douter cependant que l'idée de la conception virginale provienne de l'ancien fond mythologique. La mythologie connaissait des déesses-mères, que l'on pouvait en même temps qualifier de vierges en un sens très large. Mais il semble que l'adaptation même du symbole à son objet israélite ait renforcé la notion de virginité, parce que la déesse-mère est devenue le judaïsme, la vierge fille de Sion, mère du Messie. Comme il est arrivé en bien d'autres occasions, le symbole a été individualisé ; on a regardé comme vierge la femme qui avait donné ou qui devait donner le jour au Christ. Il n'est d'ailleurs aucunement établi que l'idée de la conception virginale du Messie, dans le sens strict des mots, soit antérieure au christianisme. Le fameux texte d'Isaïe, où les interprètes grecs ont trouvé la mention d'une vierge, a pu fournir un appui à cette idée ; il n'aurait jamais pu la créer [5]. Rien n'empêche d'admettre que le rédacteur de Matthieu ait été le premier à y découvrir l'idée de la virginité gardée dans la conception.

1. *Supr*. p. 185.
2. Voir *QÉ*. 169, 230-233.
3. Ap. xii, 1-6.
4. Sur cette question, voir Cheyne, *op. cit.*; Gunkel, 65-70.
5. Voir le commentaire de Mt, i, 18-25.

Restaient à fixer les circonstances de cette origine miraculeuse. La tradition messianique en fournissait qui n'étaient pas tout à fait d'accord avec la tradition historique de l'Évangile. Celle-ci connaissait Nazareth comme patrie de Jésus, Joseph et Marie comme ses parents. Celle-là réclamait que le Christ descendît de David, et qu'il naquit à Bethléem. Jésus ne s'était pas donné comme appartenant à l'ancienne race royale ; il avait plutôt enseigné que le Christ était plus grand que David, comme il était plus grand que Salomon, plus grand que Jonas, et qu'il n'avait pas besoin d'être issu du fils d'Isaï selon la chair. Néanmoins saint Paul se croit assuré que Jésus est du sang de David, et il l'affirme [2]. Les généalogies qui nous ont été conservées par Matthieu et par Luc, élaborées dans des cercles où l'on ne soupçonnait pas la conception virginale du Christ, n'ont pas d'autre objet que de rendre sensible cette filiation davidique, en la déduisant, par une chaîne ininterrompue, depuis David jusqu'à Joseph, et par Joseph jusqu'à Jésus lui-même.

Le fond des récits de Luc repose sur cette donnée et sur celle de la naissance à Bethléem : l'annonciation de Jean-Baptiste et celle de Jésus sont imitées de l'Ancien Testament ; une conjecture très artificielle et médiocrement heureuse sert à expliquer comment Jésus de Nazareth a pu naître à Bethléem. L'ensemble des anecdotes, y compris celle de Jésus à douze ans, n'a rien qui dépasse les facultés moyennes d'invention des hagiographes populaires à toute époque et en tout pays. Aussi bien la légende n'appartient-elle pas à quelque grand courant de la pensée chrétienne. Elle a souri d'abord à la piété d'un groupe restreint, et elle s'est répandue peu à peu, parce qu'elle flattait la piété commune, et que nulle tradition positive n'y contredisait.

Les récits de Matthieu sont moins bien liés comme légende et procèdent plus étroitement de la tradition apocalyptique, avec une préoccupation d'apologie. Celui de la conception virginale, envisagée du côté de Joseph, est une défense assez faible contre la risée des incrédules et surtout des Juifs, à qui s'adresse directement la preuve tirée du prophète Isaïe. L'histoire des mages et d'Hérode exploite d'autres textes prophétiques, en les associant à l'idée apocalyptique du Messie en danger de mort à sa naissance [3]. En supposant que les parents de Jésus habitaient Bethléem, et que des circonstances indépendantes de leur volonté les ont amenés à Nazareth, l'évangéliste témoigne un moindre sens de la réalité que la source de Luc. Ses pieuses fictions ont dû pareillement se former d'abord dans un petit cercle, et se répandre de là dans les communautés

1. Voir le commentaire de Mc. xii, 35-37.
2. Rom. i, 3 ; *supr.* p. 6.
3. Ap. xii, 1-6, *supr. cit.*

chrétiennes. C'est ainsi que l'idée de la conception virginale a été introduite après coup dans les récits de Luc [1]. Comme il a été observé plus haut, la diffusion de cette idée, l'acceptation générale des textes qui la font valoir ne peut guère être antérieure à la fin du Ier siècle ou au commencement du second.

Le développement de la tradition évangélique a donc suivi celui de la pensée chrétienne, et le développement de la pensée chrétienne était conditionné par les circonstances de l'apostolat chrétien, par la mentalité des nouveaux croyants, par les besoins de l'apologétique et de la propagande chrétiennes. Le christianisme y prend position surtout en face du judaïsme, dont il se dégage et se détache de plus en plus, mais à l'égard duquel on dirait qu'il éprouve encore le besoin de se justifier. Il ne se met pas directement en face du paganisme pour le combattre et le réfuter. Bien que l'Évangile soit prêché aux païens, on dirait presque qu'il ne leur est pas immédiatement adressé. C'est que, en réalité, la prédication chrétienne dans le monde gréco-romain n'a fait encore que suivre la voie ouverte antérieurement par le judaïsme, qu'elle s'est adressée d'abord aux Juifs, puis aux païens qu'avait atteints la propagande juive, et que, sans se présenter sous le couvert du judaïsme, elle apparaissait comme une forme du judaïsme, elle se présentait elle-même comme l'expression authentique de l'espérance d'Israël. Les influences extérieures qui se sont exercées sur le christianisme naissant ne sont pas autres que celles qui s'exerçaient sur le judaïsme, et ce doit être principalement par l'intermédiaire de celui-ci qu'elles ont imprégné le message apostolique. Religions orientales et philosophie hellénistique avaient déteint sur les croyances juives avant que le christianisme se répandit dans le monde. C'est à ce judaïsme plus ou moins pénétré de paganisme que l'Évangile dut s'adapter, et qu'il s'adapta d'abord, avant d'entrer en contact immédiat avec le paganisme, au commencement du second siècle.

Quant à l'histoire de la littérature évangélique, on a déjà pu voir qu'elle est impossible à reconstituer autrement que par conjecture. A une époque relativement ancienne, les principales sentences et paraboles dont la génération apostolique avait gardé le souvenir furent mises par écrit. Il est vraisemblable, sinon tout à fait certain, que ce premier recueil avait été rédigé en araméen ; il paraît avoir été gardé d'abord par des judéochrétiens qui l'ont glosé en certains points conformément à leur esprit. Une esquisse du ministère de Jésus, de sa passion, peut-être aussi de la première institution du christianisme, a pareillement existé de très bonne heure, soit annexée au recueil de discours, soit plutôt indépendante de ce recueil. La première rédaction de ces documents pour-

1. Voir le commentaire de Lc. I, 34-35.

rait être notablement antérieure à l'an 70, bien qu'on ne doive pas sans doute remonter plus haut que l'an 50. C'étaient des opuscules catéchétiques, instruments d'apostolat, petits répertoires d'enseignement, qui étaient devenus très utiles, voire indispensables aux prédicateurs chrétiens qui n'avaient pas entendu le Sauveur. Ces petits écrits furent beaucoup copiés, et il n'est sans doute pas téméraire de supposer qu'il n'en existait guère de copies semblables. On les interprétait et on les complétait, on les corrigeait au besoin en les copiant. Le recueil s'enrichissait de nouvelles sentences, et la relation historique de nouvelles anecdotes. Bientôt les récits s'amalgamèrent aux discours pour former un seul livre d'instruction. Le plus ancien essai de ce genre qui nous soit parvenu est l'Évangile dit de Marc, rédigé, peu après l'an 70, par un compilateur tout pénétré des idées de Paul. Le prologue de Luc donne à penser que d'autres essais du même genre ont existé, qui ont trouvé moins de crédit. Peut-être l'Évangile de Marc fut-il d'abord aux mains de quelque grande communauté, et l'on songe tout naturellement à l'Église romaine. Ce n'était néanmoins qu'une ébauche insuffisante, qui supposait la conservation du recueil de discours. Des compilateurs plus récents incorporèrent en un seul livre tous les matériaux traditionnels. Ces travaux se poursuivaient en des milieux distincts, et sans entente mutuelle. Des acquisitions assez disparates ont pu se faire ainsi en des endroits distants. Les récits de l'enfance, dans Matthieu et dans Luc, n'auraient pu être rédigés d'abord pour l'édification de la même communauté. Il a fallu qu'ils fussent écrits séparément, puis qu'ils gagnassent du terrain avant de se rencontrer, que leur diffusion leur eût déjà donné assez d'autorité, pour que leur contradiction ne pût leur faire tort.

Il aurait été infiniment plus naturel de n'avoir qu'un évangile [1], et l'on aurait pu y aboutir si la dispersion des communautés et le défaut de centralisation n'y avaient fait obstacle. Si l'Église universelle avait pu faire ce que fit l'Église d'Édesse, adopter un seul évangile compilé sur les textes les plus autorisés, on peut croire qu'elle n'y aurait pas manqué. Mais ce qui était possible dans une communauté isolée n'était pas possible pour l'ensemble des communautés. Il n'existait pas de pouvoir central assez fort pour imposer à tous un livre de ce genre. La conformité s'établit par une autre voie. L'échange des livres mit les différentes communautés en possession des principaux écrits évangéliques. L'entente des Églises les plus influentes en fixa le nombre, et l'on fit peu attention à des divergences qui ne portaient pas sur les principes de la foi [2]. L'admission ultérieure du quatrième Évangile [3], grande vision d'un théo-

1. Harnack, *Chronologie*, i, 681.
2. Voir *Canon de Muratori*, *supr*. p. 51.
3. Voir *QÉ*. introd. §§ i, iv, vi.

logien mystique, répandue dans l'Église au cours du second siècle, montre que ces divergences n'étaient guère senties. Par une sorte d'intuition spontanée, l'ancienne Église catholique discerna et s'appropria les livres qu'elle sentait être selon son esprit, et qui étaient de nature à soutenir son action.

Les sources évangéliques se perdirent promptement. Elles étaient probablement déjà introuvables quand le canon des quatre Évangiles fut constitué. Les évangiles dits apocryphes [1] en sont plus éloignés que ceux du canon. Aucun de ces évangiles ne paraît plus ancien que les Synoptiques. L'un d'eux, l'*Évangile des Hébreux*, a été en grand crédit auprès des judéochrétiens ; il a été cité avec complaisance par Origène et surtout par saint Jérôme. Le dialecte palestinien dans lequel il était rédigé a fait obstacle à sa diffusion. Quand Jérôme le traduisit afin de le vulgariser, il était trop tard pour qu'il pût prendre place dans le recueil de la grande Église. Autant qu'on en peut juger par les fragments qui nous ont été conservés, ce livre avait le même caractère que les Synoptiques, mais ne se tenait pas plus près des sources, et il ne peut être considéré comme primitif relativement à eux, ni pour les récits ni pour les discours. Une certaine ressemblance avec Matthieu peut expliquer l'opinion de saint Jérôme, qui y voyait l'original de notre premier Évangile : en fait, cette opinion n'est pas soutenable. Il n'est même pas établi que l'Évangile des Hébreux ne procède pas de sources grecques ; en tous cas, ce qu'on en connaît ne permet pas d'affirmer qu'il se soit fondé sur l'ancien recueil araméen que l'on attribue volontiers à l'apôtre Matthieu. On admet que ce livre a pris sa forme définitive à la fin du Ier siècle ou au commencement du second.

L'*Evangile des Égyptiens* n'est peut-être guère moins ancien : bien que rédigé en grec, il ne semble pas non plus avoir pu sortir à temps du milieu particulier où il avait vu le jour. On peut croire qu'il avait servi d'abord aux chrétiens d'Alexandrie ; il paraît avoir été caractérisé par une tendance mystique et ascétique ; cette sorte d'originalité, moins puissante que celle du quatrième Évangile, a pu lui faire tort.

L'*Evangile de Pierre* [2], dont on retrouvait il y a quelques années un fragment important, semble postérieur aux évangiles du canon et aux

1. Sur les évangiles apocryphes, voir Holtzmann, *Einleitung*, 485-492 ; sur l'*Év. des Hébreux* et l'*Év. des Égyptiens*, Harnack, *Chron.* I, 612-651. Ce critique et quelques autres semblent enclins à juger trop favorablement l'*Év. des Hébreux*.

2. L'identité de l'*Év. de Pierre* et de l'*Év. des Égyptiens* a été soutenue récemment par D. Völter, *Zeitschrift f. d. neut. Wissenschaft*, 1906, 368-372.

deux évangiles apocryphes dont on vient de parler : c'était sans doute une libre compilation, pour laquelle les évangiles canoniques avaient été mis à contribution, mais non pas seuls : l'esprit du livre était passablement gnostique.

L'Évangile de Marcion, composé vers le milieu du second siècle, a paru aux anciens auteurs ecclésiastiques n'être qu'une édition mutilée de Luc. La critique de Marcion doit avoir été, en effet, dominée par sa théologie : mais on ne saurait dire si son système a été le seul guide qu'il a suivi, et s'il n'aurait pas eu connaissance de quelque document évangélique antérieur à l'édition canonique de Luc. Rien ne subsiste des autres évangiles écrits par les gnostiques. On peut se faire une idée de celui de Marcion par les réfutations de Tertullien et de saint Épiphane.

D'autres apocryphes où dominait surtout la tendance légendaire ont pu se maintenir et exercer une certaine influence sur la tradition de l'Église, bien qu'ils n'aient jamais obtenu la sanction canonique. Les uns se rapportent à l'enfance du Sauveur ou à ses parents, spécialement à Marie, les autres aux circonstances de sa mort et de son entrée dans l'éternité. A cette dernière catégorie appartient la compilation relativement tardive à laquelle on a donné le nom d'*Évangile de Nicodème* : elle comprend un récit du procès et de la mort de Jésus, qui a été conçu d'abord comme « Actes de Pilate », et une relation de la descente du Christ aux enfers. Ce dernier thème, il est à peine besoin de l'observer, n'appartient en aucune façon à la tradition historique de l'Évangile. Il n'en est pas moins entré d'assez bonne heure dans la tradition ecclésiastique. Par un côté, ses affinités sont avec la mythologie ; par un autre, il tient à la théologie. Le vieux mythe qui montrait un dieu ou un héros descendant aux enfers et en remontant, s'adapte à la théorie du salut, à la victoire du Christ sur Satan jusque dans le monde souterrain, et à la proposition de l'Évangile aux morts,

Le thème de l'enfance était déjà supérieurement ébauché dans l'Évangile de Luc. Mais on devait essayer, et l'on essaya de combiner avec Luc les récits de Matthieu, afin de compléter l'un par l'autre, et de compléter l'un èt l'autre. On voulut raconter ce qu'avait fait Jésus dans son enfance et dans sa jeunesse, ce qu'étaient les parents de Marie, et comment elle avait épousé Joseph. Le *Protévangile* de Jacques, œuvre du second siècle, traite ainsi de la naissance de Marie, fortement imitée de celle de Samuel, de sa présentation au temple, de son mariage dans des circonstances particulièrement merveilleuses, puis de la conception surnaturelle et de la naissance de Jésus. Sur ce dernier point l'apocryphe ne fait guère qu'abréger Matthieu et Luc ; pour le reste, il a fourni à la piété chrétienne les renseignements qu'elle demandait sur la mère du Sauveur, il a donné au calendrier ecclésiastique les

noms de Joachim et d'Anne, la fête de la Présentation, et l'on peut dire même celle de la Conception, il a créé le type traditionnel de saint Joseph. Les apocryphes qui se rapportent spécialement à l'enfance de Jésus sont d'une invention plus faible et ont exercé moins d'influence sur la tradition chrétienne.

On aurait lieu de s'étonner que la légende n'ait pas recouvert plus complètement les souvenirs primitifs concernant la vie et la passion du Sauveur, si l'on ne voyait comment la christologie a mis tout de suite obstacle, dans les communautés chrétiennes organisées en Église catholique, à la fantaisie des hagiographes. La figure du Messie étant une fois fixée dans une théologie qui était un dogme, il eût été sacrilège d'y ajouter de nouveaux traits ; la tradition évangélique devait s'immobiliser relativement dès qu'elle aurait trouvé la formule du Christ ; c'est ce qui est arrivé avec le quatrième Évangile. Mais il est évident que, dès l'abord, la foi messianique, tout en apportant bien des suppléments aux souvenirs des témoins, canalisait, pour ainsi dire, le travail légendaire ; la spéculation christologique et la préoccupation de l'orthodoxie l'arrêtèrent bientôt, ou du moins le supplantèrent ; la canonisation de quatre Évangiles, censés apostoliques, et source de l'enseignement chrétien, rejeta toutes les autres productions similaires dans la catégorie des apocryphes et ne permit plus de voir, dans les visions ultérieures des croyants enthousiastes ou mystiques, autre chose que des révélations privées, ou des illusions imaginaires et des suggestions démoniaques. Ainsi le fond de la tradition apostolique n'a pas été dissous dans la légende pieuse et la spéculation théologique ; il a été plutôt encadré, et il reste même assez facilement reconnaissable.

CHAPITRE VII

LA CARRIÈRE DE JÉSUS D'APRÈS LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES

C'est probablement au cours de l'an 28 [1] que Jésus commença en Galilée à prêcher l'avènement imminent du règne de Dieu. Depuis près d'un siècle, l'indépendance conquise par Judas Machabée et ses frères avait fait place à la domination romaine. Le règne de l'iduméen Hérode, sous la protection d'Auguste, n'avait pu être considéré comme une restauration de la nationalité israélite; encore cette ombre d'autonomie n'avait-elle pas tardé à disparaître ; non seulement le royaume d'Hérode avait été partagé à sa mort entre trois de ses fils, mais la mauvaise administration de l'un d'eux, Archélaüs, avait fait rentrer Jérusalem et la Judée sous la gestion immédiate de l'autorité romaine. Ponce-Pilate était procurateur de Judée, subordonné au légat de Syrie, tandis que la Galilée continuait à être gouvernée par Hérode Antipas, et une autre région palestinienne, au nord-est du lac de Tibériade, par Philippe, autre fils d'Hérode le Grand [2].

La masse de la population juive était loin d'être ralliée de cœur à la souveraineté de Rome. On avait pu le constater après la déposition d'Archélaüs, en l'an 6 de notre ère, lorsque le légat Quirinius, pour organiser la levée des impôts, fit faire le recensement [3] de la province qui venait d'être réunie à l'empire. Un soulèvement eut lieu, sous la conduite d'un certain Judas le Galiléen, et le sentiment qui avait provoqué cette révolte ne s'éteignit tout à fait qu'après les pires catastrophes, la destruction de Jérusalem par Titus, et l'extermination des Juifs au temps d'Hadrien. Le fanatisme des zélotes est à distinguer de la piété pharisaïque. Les plus ardents champions de l'indépendance nationale n'étaient pas toujours de minutieux observateurs de la Loi ; mais tous avaient ce genre

1. Sur cette date, voir le commentaire de Lc. III, 1, et les articles *Chronology of N. T.* dans Hastings, *Dictionary of the Bible* (*DB*), I, et *EB*, I; de même Schürer, *Geschichte des judischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (1898-1901), I, 445-447, ouvrage capital sur toutes les questions se rapportant à l'histoire du judaïsme contemporain de Jésus. On peut conseiller aussi O. Holtzmann, *Neutestamentliche Zeitgeschichte* [2] (1906); W. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* (1903).

2. Sur tous ces personnages et ces arrangements, voir Schürer, I, 418-494.

3. Voir le commentaire de Lc. II, 1-2, et Schürer, I, 508-543.

de foi ardente, compatible souvent avec une assez faible moralité, qui se rencontre dans les âmes étroites et ignorantes. La religion la plus pure devient aisément une superstition aveugle, intolérante et cruelle, chez ceux qui n'en saisissent que le dehors, et qui en matérialisent les principes. La haute idée que les Juifs avaient de la leur, la grande espérance qu'ils en tiraient, se tournaient chez plusieurs en mépris des païens, en impatience du joug étranger, en illusions dangereuses et en efforts insensés pour les réaliser.

Les pharisiens représentaient un parti religieux plutôt qu'un parti politique, et, même en religion, le pharisaïsme était une tendance caractéristique de l'évolution interne du judaïsme, plutôt qu'un parti circonscrit au milieu de la nation juive [1]. Le judaïsme, sous la domination persane, s'était organisé en une sorte de communauté religieuse dont la vie tout entière était réglée par la Loi. De là procéda tout naturellement le judaïsme légaliste, strictement traditionnel, attaché à la lettre, au risque de négliger l'esprit, bientôt épris de casuistique et versant dans le formalisme. Il prit consistance et vigueur, et même il devint, pour la première fois fanatique devant le péril que l'hellénisme faisait courir à la religion traditionnelle. C'est à partir du soulèvement machabéen qu'il existe comme tendance consciente d'elle-même et de son but, et son nom ne tarde pas à entrer dans l'histoire. Les pharisiens jouent un rôle sous les derniers princes machabéens. Ce sont les zélateurs de la Loi, les hommes pieux, fidèles à toutes les observances. Les docteurs de la Loi, guides spirituels de la nation, sont pour la plupart pharisiens. Tous croient à la résurrection future des justes et attendent l'avènement du règne de Dieu.

A n'en juger que superficiellement d'après les Évangiles, on pourrait croire que les pharisiens n'étaient qu'un ramas d'hypocrites. Outre que l'animosité du christianisme primitif contre le judaïsme a pu accentuer l'attitude de Jésus à l'égard des pharisiens, on ne doit pas oublier que Jésus lui-même a signalé surtout l'écueil du judaïsme pharisaïque et flétri les défauts d'un grand nombre de pharisiens. Le pharisaïsme était le judaïsme en train de se figer dans le formalisme légal. Jésus, qui l'a si fortement critiqué, lui doit beaucoup ; il a pris au judaïsme ce que celui-ci avait de plus vivant, l'espérance messianique et l'idéal moral, en les épurant l'une et l'autre. Le christianisme naissant doit aussi au pharisaïsme ses meilleures recrues : il suffit de nommer saint Paul. Il faut d'ailleurs admettre plus d'une catégorie de pharisiens, et faire premièrement une distinction entre les simples croyants, sincèrement pieux et fidèles à la tradition, parmi lesquels la prédication évangélique trouva

1. Cf. Schürer, II, 380-419.

des adhérents, et les docteurs plus ou moins pédants et orgueilleux qui furent les adversaires de Jésus, et que Jésus traita comme tels.

Le sacerdoce hiérosolymitain formait un corps riche et puissant, mais dont l'influence était plutôt d'ordre politique. Caste héréditaire et fermée, affectée au service d'un sanctuaire dont les revenus étaient considérables, les sadducéens[1], ainsi nommés d'après leur ancêtre présumé Sadoq, prêtre du temple de Salomon, accomplissaient les fonctions rituelles qui étaient leur raison d'être, mais ils ne représentaient ni la religion vivante ni l'esprit de prosélytisme ; types du fonctionnaire sacré qui veille sur le corps de la religion sans en garder l'âme, ils s'arrangeaient de la domination étrangère, pourvu qu'elle respectât leurs privilèges ; leur esprit positif trouvait un médiocre attrait dans l'espérance messianique, et considérait comme une chimère la résurrection des morts. La Loi littéralement interprétée autorisait leur réserve sur ces deux points, où fanatisme et piété trouvaient leur appui. Sous la domination persane et sous la domination grecque, le grand-prêtre était le premier personnage de la nation[2]; les princes machabéens avaient affermi leur autorité en assumant le souverain pontificat ; depuis la domination romaine et sous Hérode, cette puissance avait été brisée par la suppression de l'hérédité, le grand-prêtre était nommé et révoqué par le chef politique. L'influence du grand-prêtre et de l'aristocratie sacerdotale n'en était pas moins prépondérante dans le sanhédrin[3], sorte de conseil suprême qui gardait, sous le contrôle de la domination romaine, une juridiction assez étendue. Les sadducéens devaient disparaître avec le temple et la ville de Jérusalem ; c'est par les pharisiens que le judaïsme fut conservé.

A l'écart, dans des sortes de monastères aux environs de la mer Morte, vivaient les esséniens, cénobites qui pratiquaient le célibat, s'abstenaient de viande, ne prenaient aucune part aux sacrifices[4]. L'origine de ces communautés est incertaine. Elles sont issues du judaïsme, mais non probablement sans quelque influence étrangère. En dehors du grand courant de la vie juive, elles ne semblent pas avoir contribué directement au mouvement chrétien. Elles témoignent du moins que des créations singulières pouvaient se produire dans le judaïsme, nonobstant la puissance de la tradition.

Si Jésus avait environ trente ans[5] quand il mourut, il était né après

1. Cf. Schürer, *loc. cit.*
2. Sur le sacerdoce hiérosolymitain, cf. Schürer, II, 224-299.
3. Cf. Schürer, II, 188-214.
4. Cf. Schürer, II, 556-584.
5. Lc. III, 23.

la mort d'Hérode (4 avant l'ère chrétienne [1]). Nazareth, sa patrie [2], appartenait à la tétrarchie d'Antipas. C'est dans cette bourgade qu'il avait grandi. Il ne fréquenta sans doute jamais les écoles des rabbins ; mais peut-être apprit-il à lire auprès du *hazzan* [3], l'appariteur de la synagogue, fonctionnaire qui, dans ce temps-là, était peut-être déjà maître d'école, comme on le voit plus tard. Joseph était ouvrier en bois, charpentier, menuisier, charron, et Jésus exerça d'abord le métier paternel [4]. Le sentiment religieux et l'espérance d'Israël avaient dû s'emparer de son âme dès son âge le plus tendre, et dominer sa jeunesse, puisqu'on le voit, à trente ans, libre de tout engagement, tout prêt à suivre la vocation qui le pousse hors de son atelier, du foyer paternel et de son pays natal. La lumière intérieure de sa conscience paraît avoir été le principal de ses maîtres, celui qui l'aida à comprendre l'univers, à juger les hommes, à percevoir la profonde signification de ce règne de Dieu que tous attendaient, et qu'il se sentit lui-même un jour appelé à réaliser. Sa famille était certainement pieuse ; mais l'étonnement qu'y provoqua son entrée en scène comme prédicateur de l'Évangile montre que rien n'y avait été moins prévu ni préparé que cette vocation supérieure. Quand il se mit à annoncer le prochain avènement du royaume céleste, sa mère Marie était restée seule à la tête d'une famille qui paraît avoir été assez nombreuse [5]. Aucun membre de cette famille ne semble avoir adhéré à l'Évangile avant la mort de Jésus.

Ce fut probablement Jean-Baptiste qui, sans le vouloir, donna l'éveil à la vocation du Sauveur. La crise que traversait la Judée avait suscité un prophète. Jean prêchait le repentir et donnait le baptême pour la rémission des péchés, en vue du grand jugement qui allait s'accomplir, et du règne de Dieu qui allait venir [6]. L'Éternel allait prendre en main le van du laboureur, pour secouer le produit de sa moisson ; toute la menue paille s'envolerait au vent et serait brûlée. Le bon grain seul resterait pour le grenier du Seigneur [7]. Cette prédication de terreur eut un grand retentissement ; on venait de loin pour entendre Jean, qui se tenait ordinairement sur le bas Jourdain, baptisant dans le fleuve ceux que touchaient ses paroles ardentes. Jésus fut attiré comme les autres, et peut-être par un intérêt déjà plus puissant chez lui que chez tout autre

1. Cf. Schürer, I, 415-417.
2. Cf. Mc. vi, 1 (Mt. xiii, 54), et la rectification de Lc. iv, 16.
3. Cf. Schürer, II, 441.
4. Voir le commentaire de Mc. vi, 3 ; Mt. xiii, 55.
5. Cf. Mc. vi, 3 ; Mt. xiii, 55-56.
6. Mc. i, 4, 7.
7. Mt. iii, 12 ; Lc. iii, 17.

pour ce règne de justice dont le Baptiste prédisait la venue imminente. Il se fit baptiser et resta ensuite quelque temps au désert.

On ne saurait dire s'il eut avec Jean des relations suivies. Il paraît plus probable que non[1]. Il n'est pas certain davantage que l'instant même de son baptême lui ait apporté la révélation subite de sa vocation messianique. Ce rapport n'a rien d'impossible, mais il a pu aussi être établi ou du moins précisé par la tradition. Ce qui paraît le plus vraisemblable est que Jésus, de plus en plus dominé par la préoccupation du royaume céleste, a passé quelque temps dans la solitude ; là il fut poursuivi par la conscience de plus en plus nette de sa propre vocation ; un événement dont il ne pouvait manquer d'être frappé, la captivité de Jean-Baptiste, lui fit prendre un parti définitif[2] : puisque le prophète du royaume était condamné au silence, il allait prendre sa place, et à un titre d'autant meilleur qu'il se sentait prédestiné lui-même au rôle d'agent principal dans le royaume, à la fonction de Messie.

La Galilée, son pays d'origine, lui parut un terrain préférable, parce que plus sûr, à celui où Jean avait exercé son activité. Il y revint donc, mais non dans la région de Nazareth. Il commença à prêcher au bord du lac de Tibériade, à Capharnaüm et dans la banlieue. Ses premiers disciples furent recrutés parmi les pêcheurs du lac. Sa prédication ne différait pas sensiblement de celle du Baptiste ; lui aussi annonçait le prochain avènement du royaume ; mais on dut sentir, dès le début, qu'il s'attribuait dans cet avènement une place considérable que Jean ne se réservait pas. En tout cas, son action personnelle fut plus puissante sur l'imagination populaire que celle de Jean, et ce n'est pas seulement sa parole qui impressionna d'abord les masses : Jésus enseignait et il faisait des miracles.

Il en faisait presque malgré lui. Dès son premier séjour à Capharnaüm[3], on lui amène des malades à guérir. Sa propre popularité l'effraie ; il craint que le thaumaturge ne fasse tort en lui au prédicateur du royaume, et il s'éloigne de Capharnaüm[4]. Vaine précaution. L'élan une fois donné, le mouvement ne s'arrête pas ; Jésus veut prêcher et convertir, il faut qu'il guérisse. Pourrait-il se refuser au soulagement que Dieu opère par ses mains ? Il agit avec une efficacité particulière sur la catégorie de malades que l'on regardait comme spécialement possédés du démon, les malheureux atteints d'affections nerveuses et de troubles céré-

1. Voir le commentaire de Mc. I, 9-13, et Mt. XI, 2-3.
2. Mc. I, 14 (Mt. IV, 12). Sur le démenti de Jn. III, 24, voir *QÉ*. 332-335.
3. Mc. I, 34.
4. Mc. I, 35-39.

braux, de dérangements d'esprit [1]. Il leur parlait avec autorité, ordonnant aux démons de les laisser, et le calme revenait, au moins pour un temps, dans ces âmes inquiètes.

On n'a aucune indication sur la durée de la prédication au bord du lac. On ne risque guère de se tromper en évaluant cette durée à quelques mois. Il est invraisemblable qu'elle ait été plus longue, d'une année par exemple, ou davantage; elle pourrait, au contraire, avoir été plus courte et n'avoir pas dépassé quelques semaines [2]. Le cadre géographique a été aussi très limité : Jésus a prêché surtout à Capharnaüm et dans les villages environnants, c'est-à-dire dans la région nord-ouest du lac de Tibériade; il ne semble pas être jamais entré dans la ville même de Tibériade, ni dans les autres villes plus ou moins hellénisées de la région. La tradition avait gardé le souvenir d'une pointe infructueuse sur Nazareth [3].

Il est évident que le mouvement ne pouvait gagner en extension et en intensité sans attirer l'attention du pouvoir politique, c'est-à-dire sans être immédiatement comprimé. L'exemple de Jean montre ce dont était capable à cet égard le tétrarque Antipas, et celui de Jésus n'y contredit point. C'est parce qu'il s'adressait à de petites gens, dans un cercle restreint, en prêchant une doctrine morale où rien n'était une menace directe pour les autorités constituées, que Jésus a pu suivre librement, pendant un certain temps, son inspiration. Il parla d'abord de préférence dans les synagogues [4], puis partout où le peuple s'amassait autour de lui pour le voir et l'entendre, dans les maisons particulières, sur les chemins, au bord du lac. Il vivait familièrement avec les quelques disciples qu'il avait recrutés, et, quand il était à Capharnaüm, il demeurait dans la maison de Simon, dit Pierre [5], qui fut le premier de ses douze apôtres. Les habitants de la rive orientale du lac se montrèrent réfractaires à la bonne nouvelle [6]; les tentatives que le Sauveur put faire de ce côté n'eurent aucun résultat.

Mais le succès parut d'abord considérable dans la région de Capharnaüm, à tel point que Jésus bientôt crut opportun de s'adjoindre des auxiliaires pour son œuvre de prédication. Parmi ceux qui s'étaient plus particulièrement attachés à lui, il choisit douze hommes qu'il jugeait

1. Mc. I, 23-27, 34, 39; II, 11-12; III, 22-30; V, 1-20. Pour la juste appréciation de ces témoignages, voir le commentaire.

2. Sur le sens qu'il convient d'attribuer aux indications chronologiques de Jean, voir *QÉ*. 60-66.

3. Mc. VI, 1-6.

4. Mc. I, 23, 39.

5. Mc. I, 29; II, 1; III, 20; IX, 33.

6. Mc. V, 17.

capables de le seconder [1]. Un long noviciat n'était pas nécessaire. Les messagers de l'Évangile avaient surtout à dire que le royaume était proche [2]. C'était le thème fondamental de l'enseignement donné par Jésus lui-même, et les nouveaux prédicateurs n'avaient qu'à le traiter de la même manière que leur Maître. Ils étaient douze, parce que le royaume devait accomplir les promesses de Dieu à Israël, et que l'Israël de la tradition prophétique avait douze tribus. Jésus lui-même ne s'adressait qu'aux Juifs, et il n'envoya pas ses disciples aux Gentils [3]. Mais la mission des Douze atteste la confiance qu'il avait dans le succès de l'œuvre évangélique. Le résultat immédiat de cette mission n'était pas fait pour le décourager. Il semble que les « envoyés », les apôtres, allant deux par deux dans les villages galiléens où la renommée de Jésus les avait précédés, furent bien accueillis ; on écouta leur avertissement ; on leur présenta des malades à guérir, et il y eut des guérisons [4].

Cependant le progrès même de l'Évangile devait lui susciter des obstacles. Par suite de la mission des Douze, le mouvement vint à la connaissance d'Antipas [5]. Or il suffisait que l'autorité fût prévenue pour être inquiète, et qu'elle fût inquiète pour être aussitôt menaçante. La crainte politique arrivait au secours de la haine religieuse, car Jésus avait déjà provoqué, en même temps que l'enthousiasme populaire, la défiance, la jalousie et l'hostilité des docteurs officiels de sa nation. Ce qu'il y avait de pharisiens rigides et de scribes en Galilée était contre lui. Étranger aux subtilités de l'enseignement rabbinique, sorti du peuple et parlant au peuple, prêchant la religion qu'il avait au cœur, et non celle qui était dans les livres, interprétant au besoin l'Écriture par sa conscience, au lieu d'en faire fléchir l'esprit sous le poids de la lettre, Jésus ne trouvait pas son auditoire parmi les puritains, mais plutôt parmi les déclassés du judaïsme [6]. Il ne connaissait qu'un obstacle au règne de Dieu, le péché; au péché il ne connaissait qu'un remède, le repentir; mais le repentir était suffisant, il était absolument efficace, parce que Dieu est bon et miséricordieux, parce qu'il est le Père. Ainsi l'Évangile du royaume était l'Évangile du pardon, on pourrait presque dire l'Évangile des pécheurs.

Du système de pratiques où la tradition des pharisiens avait enchaîné la vie et la piété juives, il n'était que peu ou point question. Jésus avait

1. Mc. III, 13-19 ; VI, 7-13.
2. Mc. VI, 12 ; Mt. X, 7; Lc. X, 9.
3. Cf. Mt. X, 5, et le commentaire.
4. Mc. VI, 13 (Lc. IX, 6 ; X, 17).
5. Mc. VI, 14. Voir le commentaire de cette notice.
6. Mc. II, 16 ; Mt. XI, 19 ; XXI, 31.

même des idées qui pouvaient sembler révolutionnaires, touchant le sabbat et les purifications légales [1]. Les « pécheurs » venaient à lui, et il leur garantissait le pardon de Dieu. Il frayait avec les publicains, ces collecteurs de l'impôt romain, doublement suspects, à raison de leur profession et comme agents de l'étranger. Il ne repoussait même pas les prostituées [2], et il allait jusqu'à dire que tous ces gens sans loi précéderaient dans le royaume céleste les prétendus justes de la Loi [3]. Il ne s'interdisait pas de critiquer la piété pharisaïque et de taxer les pharisiens d'hypocrisie [4]. Selon lui, la vraie religion était celle du cœur, et la vraie perfection, la charité désintéressée, sans prétention, sans vanité.

Rien d'étonnant à ce que l'hostilité des pharisiens ait grandi parallèlement à sa faveur auprès des masses. Antipas et les pharisiens pouvaient s'entendre en un péril qui leur était commun. Peut-être s'entendirent-ils en effet. D'après une tradition [5] qui d'ailleurs ne présente pas toutes les garanties désirables, ce seraient des pharisiens qui auraient fait connaître à Jésus les sentiments d'Antipas, peut-être à l'instigation de celui-ci, pour le décider à quitter la Galilée. On peut croire qu'Antipas ne se souciait pas de recommencer l'affaire de Jean-Baptiste, et que le départ éventuel de Jésus pour Jérusalem lui paraissait offrir le double avantage d'assurer la paix de sa principauté, et de transporter à d'autres l'obligation de statuer sur le sort du nouveau prophète.

Jésus n'était pas accessible à la crainte. Les menaces plus ou moins astucieuses d'Hérode ne l'effrayèrent pas plus que la haine à peine déguisée des pharisiens, mais il sentait par ailleurs que la terre de Galilée se dérobait en quelque sorte sous ses pas. Ces foules qui le suivaient, il n'avait pas tardé à voir qu'elles n'étaient nullement converties. Un petit nombre, surtout parmi les « pécheurs », avait adhéré sincèrement à l'Évangile; le cœur des autres n'était pas changé. L'intérêt qu'ils portaient au prophète de Nazareth n'allait pas beaucoup au delà d'une curiosité bienveillante. Ils avaient vu les miracles, ils attendaient maintenant le royaume sans s'y préparer autrement; et comme le royaume ne venait pas, ils inclinaient à y croire de moins en moins. Ainsi s'expliquent les terribles invectives que Jésus, au point culminant de son ministère galiléen, est censé avoir prononcées contre Capharnaüm et les bourgs voisins [6], c'est-à-dire contre les endroits où il a surtout prêché, où il a

1. Mc. II, 27; VII, 15.
2. Lc. VII, 36-50 (cf. Jn. VII, 53-VIII, 11, morceau de tradition synoptique).
3. Mt. XXI, 31, *supr. cit.*
4. Mt. XXIII.
5. Lc. XIII, 31. Voir le commentaire.
6. Mt. XI, 20-24 (Lc. X, 12-15).

séjourné, qui ont été le centre de l'action évangélique en Galilée. En un sens, la situation était comme perdue, aussitôt après avoir semblé gagnée par l'heureux succès de la mission des Douze.

Qu'allait faire maintenant le Sauveur? Il ne se résout pas d'abord à porter l'Évangile à Jérusalem; mais il s'éloigne pour un temps de la Galilée. Ce n'est peut-être pas qu'il ait hésité sur le parti à prendre, mais parce qu'il jugeait préférable de n'arriver à Jérusalem que pour la Pâque. Cette grande fête rassemblait en quelque sorte la nation juive dans la ville sainte; nulle occasion ne convenait mieux pour y proposer la parole du royaume céleste aux enfants d'Israël. Jésus donc abandonne la Galilée et la prédication de l'Évangile; il s'en va avec ses disciples vers la côte phénicienne, du côté de Tyr et de Sidon [1], mais sans entrer dans ces villes païennes. Non seulement ce voyage ne manifeste aucune volonté de prosélytisme à l'égard des Gentils, mais la seule anecdote que la tradition y rapporte [2] accuse une intention contraire.

Le temps que les disciples passèrent ainsi avec leur Maître dans la solitude et la paix ne fut pas perdu pour l'œuvre de l'Évangile [3]. Dans ces jours de vie commune et intime, ils apprirent sans doute à mieux connaître Jésus et s'attachèrent davantage à sa personne. On ne doit pas se les représenter comme des étudiants recevant les leçons d'un professeur de théologie, mais comme les familiers d'un envoyé de Dieu. Sans parti pris du côté de Jésus ni du côté des disciples, la conversation roulait sur le royaume céleste et sa venue prochaine. Jésus n'instruisait pas ses apôtres, il les entraînait avec lui vers la grande espérance qui l'attirait lui-même irrésistiblement. C'est ainsi que le rôle qui lui appartenait dans la manifestation suprême s'éclaircit aux yeux des Douze, et qu'ils se trouvèrent disposés à le saluer Christ, sans qu'il eût lui-même expressément déclaré qu'il était le Messie.

La troupe évangélique revenait vers la Galilée par la vallée du haut Jourdain; elle stationnait près de Césarée de Philippe, l'ancienne ville de Dan, lorsque s'échangèrent les propos qui engageaient l'avenir de tous ses membres [4]. On parlait des opinions diverses qui avaient cours dans

1. Mc. vii, 24 (Mt. xv, 21).

2. Mc. vii, 24-30 (Mt. xv, 21-28.

3. On ne sait combien dura ce voyage, mais il convient d'en tenir compte pour évaluer approximativement le temps qui s'est écoulé entre les débuts du ministère galiléen et la mort de Jésus. Si cet intermède se place à la fin de l'an 28, Jésus a pu commencer à prêcher dès le printemps de la même année. Burkitt (*Gosp. History*, 93) fixe la durée de ce voyage à huit mois, de juin à anvier. Trop de précision.

4. Mc. viii, 27-30.

le peuple galiléen au sujet de Jésus. L'énumération de ces hypothèses peut donner une idée de la mentalité juive dans ce milieu, et même de celle des Douze qui les répètent sérieusement. D'aucuns soupçonnaient que le prédicateur de Nazareth pourrait être Jean-Baptiste ressuscité ; d'autres tenaient pour Élie revenu sur la terre, ou bien pour quelque autre prophète ancien qui aurait été renvoyé parmi les vivants, ou seulement pour un prophète comme ceux du temps jadis. Imaginations naïves d'esprits simples pour lesquels rien n'est incroyable, si ce n'est peut-être la prosaïque réalité [1]. Cependant ceux qui vivent avec Jésus savent bien qu'il est Jésus, et non Jean-Baptiste, Élie ou Jérémie. Qu'est donc Jésus pour eux? Le Christ, dit Simon-Pierre. C'était la persuasion de tous, et Jésus lui-même la confirme, mais il veut qu'on garde, au moins provisoirement, le secret sur ce point.

Pourquoi les disciples ne s'étaient-ils pas avisés plutôt que Jésus était le Messie ? Pourquoi lui-même ne le leur avait-il pas dit dès le commencement? D'où vient qu'il veut encore faire mystère de cette qualité après que ses disciples la lui ont reconnue? L'hypothèse radicale de certains critiques [2], d'après lesquels Jésus lui-même n'aurait jamais pensé qu'il fût le Christ, et les disciples ne l'auraient cru qu'après avoir acquis d'abord la foi à la résurrection de leur Maître, parait inadmissible. Si Jésus n'a pas été condamné à mort comme « roi des Juifs », c'est-à-dire comme Messie, sur son propre aveu, on peut tout aussi bien soutenir qu'il n'a jamais existé. Et les apôtres n'ont-ils pas plutôt cru que Jésus était ressuscité, parce qu'ils avaient cru d'abord qu'il était le Christ ? Plusieurs [3] ont pensé que Jésus avait commencé à prêcher sans avoir conscience de sa vocation messianique, et qu'il aurait pris conscience de cette vocation au cours de son ministère, peu de temps avant que ses disciples la lui reconnussent par la bouche de Pierre. Cette conjecture n'est ni impossible, ni invraisemblable en elle-même. On ne voit pas bien pourtant comment les expériences faites par Jésus auraient pu l'amener à se croire Messie, dans le cas où il n'en aurait pas été d'abord persuadé. Les difficultés, qui ne tardèrent pas à compenser les succès, auraient plutôt suggéré le doute que la certitude à l'égard du grand avènement et de tout ce qui s'y rapportait. Les Évangiles ne contiennent pas réellement le témoignage d'une évolution qui se serait accomplie dans la conscience du Sauveur et dans sa manière d'apprécier le rôle qui lui était assigné par la Providence. Il n'y a guère de place pour une telle évolu-

1. Des imaginations analogues sont attestées par la littérature de ce temps. Voir Volz, 190-197.

2. Brandt, Wrede. Wellhausen n'est pas très loin de ce sentiment.

3. Entre autres Renan.

tion dans le peu qu'a duré sa carrière publique. L'explication la plus naturelle de l'initiative qu'il prend, après que Jean-Baptiste est emprisonné, ne semble pas être qu'il a cru devoir se substituer simplement au prophète captif, mais qu'il pensait avoir qualité pour préparer l'avènement prochain du royaume, en étant le chef prédestiné.

Le fond très simple des idées et des sentiments qui constituent son Évangile paraît acquis dès l'abord : conception purement religieuse et morale du royaume et des conditions qui peuvent y donner accès ; conscience intime d'une autorité unique pour faire valoir cette conception et en amener l'accomplissement. Jésus arrive tout formé pour son rôle quand il commence à prêcher. Les obstacles qu'il a rencontrés ne lui ont rien appris sur le fond de sa mission ni sur les conditions essentielles de son exercice ; ils lui ont fait pressentir, et encore ne fut-ce peut-être que par intervalles et vaguement, les chances qu'avait le Messie de n'entrer dans sa gloire qu'en passant par la mort. Si Jésus, dans les discours et sentences que l'on peut tenir pour l'expression la plus authentique de sa pensée et de son enseignement, paraît surtout occupé du royaume, non de sa personne ou de son rôle, s'il évite plutôt de se déclarer Messie, et s'il impose à ses disciples la réserve qu'il garde lui-même, c'est qu'il n'était pas encore dans ce rôle de Messie, c'est que les conditions présentes de son existence et de son action n'étaient pas celles qui convenaient au vicaire de Dieu. En fait, il n'y avait pas de Messie tant qu'il n'y avait pas de royaume [1]. Ce n'était pas à Jésus, mais au Père céleste qu'il appartenait de manifester le Christ. Le Messie devait être révélé à tous dans l'avènement du royaume de Dieu. Un aveu prématuré ne pouvait manquer de soulever un conflit avec les pouvoirs publics, et d'être compris par plusieurs comme un appel direct à l'indépendance nationale. Mais ces deux motifs ne suffiraient pas à expliquer l'attitude et le langage du Sauveur. S'il ne se déclare pas Messie, c'est qu'il n'y a pas lieu ; en un sens, il ne l'est pas encore véritablement, il ne l'est qu'en expectative ; une affirmation absolue serait en contradiction avec sa situation actuelle et l'idée qu'il a lui-même de la fonction messianique. Il est la personne à qui revient cette fonction : la confession de Pierre ne signifie pas autre chose. Faire éclat de sa destinée aurait pour le moment plus d'inconvénients que d'avantages. Il suffit que les amis sachent à quoi s'en tenir.

D'ailleurs les temps semblent près de leur accomplissement. Le royaume va venir, le Christ va être proclamé. La bonne nouvelle a été annoncée en Galilée. Il convient maintenant de la porter à Jérusalem. Là est le terme assigné à la préparation du règne de Dieu. Jérusalem est le passé,

1. Cf. Wernle, *Die Anfänge unserer Religion* [2], 36. Sur les différentes formes de l'idée messianique, voir Volz, 197-237.

la ville des grands souvenirs ; c'est le présent, le lieu des réunions nationales ; c'est aussi l'avenir, car une Jérusalem nouvelle doit surgir à la place de l'ancienne [1]. Jérusalem est la ville du grand Roi ; c'est la ville de Dieu et de son Christ. Jésus va s'y rendre avec les confidents du grand secret qui est sur le point d'être dévoilé. Il ne fait que traverser la Galilée et toucher une dernière fois à Capharnaüm [2]. Il ne s'arrête nulle part pour prêcher, soit parce qu'il ne veut pas mettre en mouvement la police d'Hérode, en agitant de nouveau les populations galiléennes, soit qu'il juge plus que suffisants les avertissements qui leur ont été donnés en vue du royaume qui vient. Le voilà sur le chemin de Jérusalem ; mais il ne se hâte pas d'y arriver. S'il faut en croire le récit de Marc, il aurait recommencé à prêcher quand il fut hors de Galilée, et il aurait annoncé le royaume de Dieu en Pérée et même en Judée [3], avant de pénétrer dans la ville sainte. Rien n'est plus vraisemblable, et l'on peut croire aussi que l'on sentait de plus en plus dans ses discours l'imminence de la fin, que le secret communiqué aux disciples transparaissait de plus en plus dans sa prédication, et que les disciples eux-mêmes avaient peine à le garder.

A mesure qu'on approchait de Jérusalem, Jésus semblait plus pressé de s'y rendre, et ses disciples commençaient à craindre [4]. Si ignorants qu'ils fussent des choses de ce monde, ils ne pouvaient se dissimuler entièrement les risques de l'entreprise. A la simple annonce du royaume de Dieu, Hérode Antipas avait répondu par une menace. Que ferait Pilate, quand il serait question du royaume venant et du Christ roi ? Leur foi ne les aveuglait pas entièrement sur les réalités. Si Dieu manquait à son envoyé, Jésus et ses compagnons pouvaient subir le plus triste sort. Il est probable que Simon-Pierre a exprimé cette inquiétude en demandant au Maître : « Voilà que nous avons tout quitté pour te suivre, qu'adviendra-t-il de nous ? » et que Jésus le rassura par cette réponse : « Je vous dis en vérité que vous tous qui m'avez suivi, vous allez être assis sur douze trônes, pour juger les douze tribus d'Israël [5] ». Jésus n'allait pas à Jérusalem pour y mourir ; il y allait pour préparer et procurer, au risque de sa vie, l'avènement de Dieu.

Lui non plus ne se dissimulait pas le péril de sa démarche ; mais il aurait cru manquer de foi et d'obéissance envers le Père céleste en sup-

1. Cf. Mc. xiv, 58 ; Mt. xxvi, 61 (Jn. ii, 19) ; Ap. xxi, 9-xxii, 5. Sur la nouvelle Jérusalem, voir Volz, 336-339.

2. Mc. ix, 30. 33.

3. Mc. x, 1.

4. Mc. x, 32.

5. Mt. xix, 27-28. Cf. *supr.* p. 132.

posant que le royaume pourrait tarder encore, et en se dérobant au danger par le silence. Il avait dit pour lui-même aussi bien que pour ses disciples : « Qui cherche sa vie la perd, et qui la perd la gagne[1] ». S'il était dans les desseins du Père que le Christ n'entrât dans sa gloire que par la mort, l'avènement du royaume n'était pas encore payé trop cher. Mais ce n'était là, semble-t-il, qu'une prévision éventuelle, non une certitude. La puissance de Dieu était plus grande que la malice des hommes : on pouvait tout craindre de celle-ci, mais on pouvait aussi, et mieux encore, on devait tout attendre de celle-là. Jésus ne voyait, ne voulait voir que son idéal et son espérance. Aimerait-on mieux que, prenant le monde pour ce qu'il était, considérant l'hésitation de ses disciples, la puissance invincible de Rome, l'impitoyable dureté des prêtres politiques, la haine obstinée des pharisiens, l'impossibilité autant dire physique de faire ce qu'il voulait, soulever la terre jusqu'au ciel et rendre Dieu visible à l'humanité, il s'en fût retourné tranquillement dans son atelier de Nazareth ? Il n'avait même pas ce choix, car une telle idée ne pouvait s'offrir à son esprit. Il suivait la loi de sa vocation, il allait à la gloire, c'est-à-dire, d'abord et nécessairement, à la mort.

Le temps de la Pâque approchait ; les pèlerins commençaient à affluer à Jérusalem ; Jésus s'y rend avec ses apôtres et une foule que sa prédication avait ralliée sur le chemin. La confiance avait repris le dessus dans l'âme des disciples. Toute la troupe était persuadée que le royaume des cieux allait se manifester[2]. Il semble que Jésus lui-même ait voulu le signifier en réalisant volontairement une partie du programme messianique tel qu'il était déterminé dans les prophéties. Zacharie avait représenté le roi idéal en prince pacifique et doux, ayant pour monture un âne[3], au lieu d'être porté sur un char de guerre. D'autre part, le mont des Oliviers était le lieu indiqué pour la manifestation du Messie[4]. Jésus, arrivé sur la pente de la montagne, envoie chercher un âne ; les disciples le couvrent de leurs manteaux ; le Sauveur s'assied sur le tranquille animal ; la troupe cueille des branches aux arbres voisins, les bras s'agitent, et l'acclamation messianique retentit : « Hosanna au fils de David ! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur[5]. » Ainsi la consigne provisoire qui avait été donnée à Césarée de Philippe était maintenant rompue. L'heure était imminente, et la voix du peuple ne faisait que préluder à la voix de Dieu.

1. Mt. x, 39 ; Mc, viii. 35.
2. C'est ce qu'a très bien senti l'auteur de Lc. xix, 11 (*supr.* p. 159).
3. Zach, xi, 9.
4. Cf. *supr.* p. 96, et le commentaire de Mc. xi, 1, et parallèles.
5. Mc. xi, 1-10.

Les pèlerins font leur entrée à Jérusalem, et un nouvel acte messianique se produit bientôt. Jésus, venant au temple avec ses fidèles, y voit ce que tout le monde pouvait voir, un véritable marché installé dans le parvis. Les pèlerins qui désiraient faire quelque sacrifice ne pouvaient apporter leurs victimes, et ils devaient s'approvisionner sur place ; bœufs, brebis, colombes les attendaient ; pareillement le trésor du temple n'acceptait pour les redevances et les offrandes que des monnaies juives, et des bureaux étaient installés pour le change. Ce spectacle choque le Sauveur, qui peut-être se souvient alors du passage de Malachie où l'on représente le « Messager de l'alliance » purifiant le sanctuaire [1]. Il se met à chasser les marchands avec leurs bêtes, et à renverser les tables des changeurs [2]. On peut croire que ses disciples et d'autres encore l'assistèrent dans cette besogne. Il est probable aussi que le marché dérangé se reconstitua un peu plus loin, hors de l'enceinte sacrée. Mais Jésus avait fait acte d'autorité, il s'était comporté en maître et non seulement en réformateur ; ce n'était pas aux marchands de bœufs, de moutons et d'oiseaux, ni aux banquiers qu'il allait avoir affaire, mais aux chefs de la police du temple, c'est-à-dire aux prêtres.

Soit surprise devant une manifestation dont ils ne voient pas tout de suite la portée, soit crainte politique devant un mouvement populaire qu'ils hésitent à combattre de front, les chefs du temple ne se décident pas d'abord à mettre la main sur le perturbateur ; ils lui demandent seulement de quel droit il se permet d'agir ainsi en maître. Jésus fait une réponse évasive. Se rappelant quelle avait été l'attitude des sadducéens à l'égard de Jean, et sachant d'autre part la faveur dont celui-ci avait joui auprès du peuple, ou bien peut-être se proposant d'affirmer sa propre mission si ses interlocuteurs se déclarent partisans du Baptiste, il se dérobe à leur demande par une question : « Le baptême de Jean était-il de Dieu ou des hommes ? » Les prêtres réfléchissent qu'il est dangereux de se prononcer dans un sens ou dans l'autre : ils froisseraient le peuple en disant que Jean était un faux prophète ou un halluciné ; cependant ils ne croient pas que le Baptiste ait été inspiré de Dieu, et s'ils le disaient pour complaire à la multitude, ils pressentent que le nouveau prédicateur du royaume abusera pour lui-même du témoignage qu'ils rendraient à l'ancien. Eux aussi se dérobent en disant qu'ils ne savent pas. L'incident n'a pas d'autre suite. Mais la défiance est au comble chez les prêtres, et l'irritation commence. Si ce prophète galiléen continue à mettre le trouble au temple et dans la ville, on cherchera le moyen de se défaire de lui [3].

1. Mal. iii, 1-4.
2. Mc. xi, 15-17.
3. Mc. xi, 18, 27-33.

Jésus avait dû entrer à Jérusalem quelques jours seulement avant la Pâque, et il s'était gravement compromis dès son arrivée. A raison de l'affluence, et peut-être aussi pour sa sûreté, il passait les nuits hors de la ville, dans la campagne, du côté de Béthanie ; il venait pendant le jour au temple, et enseignait dans les parvis [1]. Il prêchait toujours le repentir pour le royaume des cieux, mais il prêchait avec menaces, parce que le royaume était tout proche, et que son auditoire se montrait réfractaire à sa prédication. Ni les prêtres ni les docteurs de Jérusalem n'avaient la foi simple des pêcheurs galiléens. L'enthousiasme de Jésus les laissait froids. Ils supputaient seulement les inconvénients que cette agitation pourrait avoir du côté de l'autorité romaine, la couleur messianique du mouvement et l'émotion populaire étant de nature à exciter les inquiétudes du pouvoir. Jésus parlait librement et hardiment. Il comparait Jérusalem et le peuple juif au figuier qui ne rapporte rien, et à qui le propriétaire a donné une année de répit, la dernière [2]. Mais il n'avait pas le loisir de développer tranquillement ses paraboles, comme il faisait jadis à Capharnaüm et au bord du lac de Gennésareth. Des docteurs venaient lui poser des questions insidieuses à seule fin de le compromettre, soit vis-à-vis du peuple qui l'écoutait avidement, soit vis-à-vis du pouvoir romain, qui l'arrêterait dès qu'on aurait pu le lui rendre suspect.

Un jour on lui demandait s'il était permis de payer le tribut à César [3] : dangereux problème, qui se posait devant la conscience des puritains, et qu'un prophète du royaume ne pouvait résoudre par l'affirmative sans paraître se renier lui-même, ni par la négative sans s'insurger contre le gouvernement établi. Avec l'habileté dont il avait déjà fait preuve quand les prêtres l'avaient interrogé sur la mission qu'il s'attribuait, Jésus s'abstenait de répondre directement, se faisait montrer la monnaie de l'impôt, et comme les questionneurs tiraient de leur poche une pièce à l'effigie de l'empereur, il leur disait de rendre à César ce qui était à César, sans oublier de rendre aussi à Dieu ce qui venait de lui.

Un autre jour on lui amenait une femme surprise en adultère, et l'on demandait au prédicateur de la repentance et du pardon s'il fallait appliquer la loi à cette coupable : nouvelle occasion de se démentir lui-même, ou de se mettre en contradiction avec Moïse. Il commençait par se taire : on insistait ; alors il trouvait encore la plus heureuse des échappatoires : puisque la femme a mérité d'être lapidée, « que celui qui a conscience d'être sans péché lui jette la première pierre ». Tout le monde s'en

1. Mc. XI, 19; XII, 37 *b*; Lc. XXI, 37-38. Cf. *supr.* pp. 96, 98, 160.
2. Lc. XIII, 6-9 (Mc. XII, 1-11). Cf. *supr.* pp. 155, 97.
3. Mc. XII, 13-17.

allait, et Jésus pouvait congédier la femme en lui recommandant de ne plus pécher [1].

De telles victoires ne pouvaient qu'accroître les haines qui s'amoncelaient autour de lui. Rien ne lui servait d'avoir réponse aux chicanes que les sadducéens lui faisaient sur la résurrection des morts [2], ou à l'objection de ceux qui lui disaient que le Messie devait être descendant de David [3]. Le peuple admirait ces exploits de dialectique, comme il se laissait gagner à l'espérance du royaume par la conviction et l'éloquence du prédicateur ; mais les personnes dirigeantes, prêtres et scribes, notables pharisiens, lui étaient de plus en plus ouvertement hostiles. Et Jésus de son côté ne les ménageait pas. C'est à ce moment sans doute qu'il proféra les terribles invectives contre les hypocrites qui disent et ne font pas, qui imposent aux autres des fardeaux qu'ils ne portent pas eux-mêmes, qui font l'aumône avec affectation et qui sont avares et rapaces, qui poussent le scrupule jusqu'à payer la dîme sur les moindres herbes de leur jardin, et qui n'ont ni justice, ni pitié, ni bonne foi [4]. C'est alors aussi qu'il prononça la parole sur le temple qui devait être détruit, et que lui-même rebâtirait en trois jours [5]. Avant qu'arrivât la fête, on en était de part et d'autre aux extrémités. Jésus rencontrait une résistance qu'il sentait insurmontable, et comprenait l'inutilité de poursuivre son enseignement. Les chefs religieux du peuple juif voyaient la nécessité d'en finir, et cherchaient l'occasion de se saisir par ruse de celui qu'ils regardaient comme leur ennemi, afin de le livrer eux-mêmes au procurateur. La situation ne pouvait se dénouer que par un miracle ou par une catastrophe, et ce fut la catastrophe qui arriva.

Jésus n'avait pas laissé de la prévoir, mais il n'avait pas cessé non plus d'espérer le miracle, parce qu'il comptait toujours sur l'avènement du royaume. Une comparaison peut être ici permise : Jeanne d'Arc aussi ne douta jamais que les Anglais dussent être, jusqu'au dernier, « boutés » hors de France, quel que fût provisoirement son destin. Celui de Jésus se décida, à ce qu'il semble, deux jours avant la fête. Il s'était retiré le soir à Béthanie, chez un certain Simon dit le Lépreux [6], où il prenait son repas avec les apôtres. Lui-même sentait l'imminence du dénouement. Il prononça, selon la coutume, les paroles de bénédiction sur le pain et le

1. Jn. vii, 53-viii, 11. Cf. *supr.* p. 98, et *QÉ*. 534-549.
2. Mc. xii, 18-27.
3. Mc. xii, 35-37.
4. Mc. xii, 38-40 ; Mt. xxiii.
5. Cf. Mt. xxvi, 61 ; Mc. xiv, 58 ; Jn. ii, 19. Voir le commentaire de Mc. xiii, 1-2, et *QÉ*. 286-302.
6. Mc. xiv, 3 *a*. Cf. *supr.* p. 99.

vin, mais il ne dissimula pas à ses fidèles que c'était la dernière fois : « Je vous dis en vérité que je ne boirai plus de ce produit de la vigne avant qu'arrive le règne de Dieu [1]. » Ces paroles ne donnent aucunement à entendre qu'un long temps s'écoulera entre le jour présent et l'avènement du royaume ; elles ne signifient pas davantage que la mort du Christ doit se placer entre les deux. Elles signifient qu'on est à la veille d'un changement radical, et que l'on ne peut répondre du lendemain : demain, ce sera peut-être le royaume espéré ; mais ce peut être aussi une crise terrible, en attendant qu'arrive le royaume qui ne saurait tarder. Les jours paisibles de la prédication galiléenne sont bien passés : alors on pouvait aller sans bourse, ni besace, ni chaussures, et ne manquer de rien ; maintenant il faut se pourvoir, et la provision à faire est celle d'une épée. « Nous en avons deux », répondent les disciples. Et toute la troupe se rend, comme les jours précédents, sur la montagne des Oliviers pour y passer la nuit [2].

Cependant Judas, l'un des Douze, s'était abouché avec les ennemis de son Maître [3]. Lui seul a connu les motifs qui ont pu le déterminer à cette trahison. Le principal dut être la désillusion. Peut-être voyait-il mieux que les autres les dangers que courait non seulement leur espérance, mais leur existence personnelle. Il n'était sans doute pas homme à sentir la beauté morale d'une tentative sans espoir humain. Il ne voyait pas du tout s'approcher le royaume, et il voyait venir la mort. Quelles qu'aient été les circonstances particulières de ses pourparlers avec les chefs du temple, un fait est certain, c'est qu'un coup de main fut concerté dont il était l'agent principal. Sachant où l'on pouvait trouver Jésus cette nuit-là, il se chargea d'y conduire une troupe armée que les prêtres avaient aisément recrutée parmi les gardes du temple et les gens de service ; la troupe s'emparerait de Jésus, et, le lendemain matin, les prêtres le livreraient à Pilate, qui était venu, suivant l'usage, de Césarée à Jérusalem pour veiller au maintien de l'ordre pendant les solennités de la Pâque.

Jésus était en un lieu appelé Gethsémani. L'impression qu'il avait manifestée pendant le repas régnait encore dans son âme. Il sentait que le moment de la grande épreuve, de la suprême « tentation », était venu. En arrivant à l'endroit où il se proposait de passer la nuit, il avait invité ses disciples à prier pour que le danger prévu l'épargnât ; lui-même s'avança un peu et, prosterné contre terre, il pria pour que « si c'était possible, cette heure s'écartât de lui ». Son âme se rasséréna dans la prière, il s'affermit dans la confiance en son Père céleste, et, au bout d'un

1. Mc. xiv, 22 *a*, 23, 25 ; Lc. xxii, 14-18. Cf. *supr.* pp. 100, 160.
2. Lc. xxii, 35-39.
3. Mc. xiv, 10-11.

certain temps, il revint à ses disciples pour les engager lui-même à dormir. Avis superflu : Judas arrivait avec les satellites du grand prêtre, toute une bande pourvue d'épées et de bâtons [1]. Afin de désigner Jésus à ses compagnons, Judas s'approche de lui comme pour le saluer à l'ordinaire, et ces gens aussitôt se saisissent de lui. Les disciples, déconcertés par l'événement, veulent néanmoins résister. L'un de ceux qui avaient une épée la tire et, frappant sans doute un peu au hasard, coupe l'oreille au chef de la bande, « le serviteur du grand prêtre ». Mais la lutte était trop inégale. Après un peu de mêlée confuse, quelques coups donnés et reçus, les disciples se voient perdus, prennent peur et s'enfuient tous, laissant leur Maître à ceux qui l'avaient pris [2].

Ceux-ci le menèrent chez le grand-prêtre Caïphe. Seul de tous les disciples, Simon-Pierre était revenu sur ses pas, avait suivi la troupe à distance et s'était glissé dans la cour du grand-prêtre, où les valets étaient restés, autour d'un feu qu'ils avaient allumé. Une servante le remarque et dit : « Toi, tu étais avec Jésus de Nazareth. » L'apôtre nie avec plus d'empressement et d'emphase qu'il ne fallait pour être cru. La servante dit aux assistants : « Il en était ». Nouvelle protestation. Les assistants répliquent : « Tu en es certainement, car tu es Galiléen. » Pierre jure qu'il ne connaît pas seulement l'homme dont on parle. Mais il comprend tout le péril de sa situation, et il s'en va. C'était l'heure où le coq chante [3].

Dès les premières lueurs du jour, une réunion se fit chez le grand-prêtre, où l'on s'entendit sur les moyens de perdre le captif. Comme le sanhédrin n'avait pas le droit de faire exécuter une sentence capitale sans la ratification du procurateur [4], et qu'on ne se souciait pas d'ailleurs d'en assumer la responsabilité devant le peuple, il fut sans doute convenu d'avance que l'on dénoncerait simplement Jésus à l'autorité romaine en qualité de perturbateur et faux Messie. Mais il fallait régler les termes de l'accusation et distribuer les rôles, rassembler et préparer les témoins. Ces mesures furent bientôt prises. Dès le matin, les prêtres amenaient Jésus enchaîné devant le tribunal de Ponce Pilate.

La cause n'était pas claire, et l'acharnement des accusateurs qui cherchaient partout des griefs et des preuves contribuait sans doute à l'embrouiller. Une autre circonstance pouvait rendre le juge perplexe : l'accusé ne disait rien. Le thème général de l'accusation était facile à saisir, mais la démonstration rencontrait plus d'une difficulté. Jésus de Naza-

1. Voir *supr.* p. 101, l'analyse de Mc. XIV, 32-42.
2. Voir l'analyse de Mc. XIV, 43-50, *supr.* p. 101.
3. Voir l'analyse de Mc. XIV, 53-54, 66-72, *supr.* p. 102.
4. Cf. Schürer, II, 208-210.

reth prétendait évidemment à la dignité messianique, par conséquent à la royauté d'Israël, d'où l'on pouvait conclure qu'il méditait le renversement de la domination romaine. D'autre part, il n'avait commis aucun acte de révolte contre cette domination ; non seulement il n'avait pas fait appel aux armes, mais il n'avait pas dit un seul mot qui pût exciter ses compatriotes à la rébellion. On a pu voir comment il avait tourné un problème scabreux, celui du tribut. Sa conduite démentait en quelque façon la prétention qu'on lui attribuait, et qu'il avait réellement. Il est à croire que les arguments des prêtres étaient, pour la plupart, des paroles mal comprises, des inductions fausses ou de pures calomnies. Le silence de Jésus faisait la partie belle aux accusateurs ; mais, quand même il aurait parlé, le fond de la question n'aurait pas été plus intelligible pour Pilate. Jésus aurait pu se disculper sur les détails, il n'aurait pu nier sa propre mission, et cette mission, telle qu'il la voyait encore à cette heure critique, ce n'était pas l'institution d'une société spirituelle, compatible avec tous les pouvoirs humains, c'était l'instauration complète du règne de Dieu, à la place de la tyrannie des hommes. Si donc Jésus se tait, ce n'est pas uniquement par dédain pour des adversaires passionnés, ou par suspicion à l'égard du juge, c'est parce qu'il n'y a pas d'explication possible, c'est parce que la situation est sans issue.

L'avenir seul et la force des choses pouvaient suggérer les distinctions opportunes. La parole du Christ johannique : « Mon royaume n'est pas de ce monde [1] », n'aurait jamais pu être dite par le Christ de l'histoire. Ce que celui-ci a réellement dit signifierait plutôt le contraire. Car Jésus a parlé enfin devant Pilate. Il a pu se taire quand on a répété la parole qu'il avait prononcée au sujet du temple [2], ou bien même quand on a prétendu qu'il empêchait de payer le tribut à César [3], supposé que ce grief ait été formulé. Quand Pilate lui a posé l'interrogation : « Es-tu le roi des Juifs ? » il a répondu affirmativement [4]. Cet aveu a été, pour ainsi dire, enregistré officiellement dans la sentence de mort et sur l'écriteau de la croix [5]. Les évangélistes ne se trompent pas tout à fait en laissant entendre que le procurateur ne pouvait se dispenser de la condamnation [6]. En l'état de la cause, et vu l'impossibilité où il était de discerner dans le mouvement évangélique autre chose qu'une agitation dont le résultat nécessaire et prévu, sinon le but avoué, était le renversement de

1. Jn. xviii, 36.
2. Voir le commentaire de Mc. xiv, 58.
3. Lc. xxiii, 2.
4. Mc. xv, 2.
5. Mc. xv, 26.
6. Cf. *supr.* p. 103, et voir le commentaire de Mc. xv, 1-4, 15 *b*, et parallèles.

l'ordre établi, Pilate, quand même il aurait attaché plus d'importance qu'il n'en attachait à la vie d'un homme et à la vie d'un juif, ne devait pas hésiter à rendre son arrêt. Il le rendit sans scrupule, et surtout sans se douter qu'il venait d'assurer pour les siècles des siècles une place à son nom dans le symbole officiel d'une religion qui devait triompher de l'empire et lui survivre.

L'aveu de Jésus n'était pas une bravade, c'était un acte de courage et de sincérité, un dernier acte de foi. Il ne pouvait pas nier, et le silence sur ce point capital aurait été l'équivalent d'une rétractation. Il parla, toujours confiant dans Celui qui l'avait envoyé. Peut-être sont-ce les derniers mots qu'il ait prononcés avant de mourir. Sans doute il attendit jusqu'à son dernier instant le secours que la mort seule devait lui apporter. Aussitôt après la sentence et la flagellation préliminaire à l'exécution, les soldats chargés de celle-ci l'emmenèrent dans leur corps de garde et y organisèrent une scène de dérision qui était peut-être en rapport avec quelque usage païen : Jésus fut traité en roi de comédie [1], puis on l'emmena au lieu du supplice. Comme il ne pouvait porter la croix sur laquelle il devait mourir, les soldats réquisitionnèrent à cet effet un certain Simon, juif de Cyrène, qui rentrait dans la ville au moment où le triste cortège se disposait à en sortir. Deux autres condamnés, voleurs de profession, devaient être aussi crucifiés ce jour-là. On se rend à l'endroit appelé Golgotha. Bientôt les croix y sont dressées, portant les corps entièrement nus des suppliciés. Il n'était pas encore midi. De longues heures s'écoulèrent. Les soldats gardaient les croix, en attendant la fin ; des curieux stationnaient, ricanant sans pitié devant le gibet du « roi des Juifs ». On raconte que les deux voleurs l'insultaient aussi. C'est que la mort des crucifiés pouvait être lente à venir. Celle de Jésus ne tarda pas. Par suite de quelque complication intérieure, il expira subitement, vers trois heures de l'après-midi, après avoir poussé un cri qui étonna les assistants [2]. Ainsi finit le rêve de l'Evangile ; la réalité du règne de Dieu allait commencer.

On ne saurait dire s'il restait un seul apôtre à Jérusalem le soir de la passion. Quelques-uns peut-être n'avaient pas attendu la mort de leur Maître pour prendre le chemin de la Galilée. Les moins timides perdirent toute espérance quand ils virent que le Ciel n'avait pas secouru celui qu'ils avaient salué comme le Messie. Il était de tradition parmi les disciples des apôtres que, le pasteur ayant été frappé, les brebis s'étaient dispersées, qu'il y avait eu grand scandale parmi les croyants, que leur foi à

1. Mc. xv, 16-20. Sur l'incident de Barabbas (Mc. xv, 5-15 *a*), voir *supr*. p. 103, et le commentaire.

2. Mc. xv, 21-22, 25, 27-30, 32 *b*, 34 *a*, 37.

tous avait périclité, qu'ils s'étaient retirés chez eux, sans s'occuper même de ce que devenait le cadavre de Jésus [1]. On peut supposer que les soldats détachèrent le corps de la croix avant le soir et le mirent dans quelque fosse commune, où l'on jetait pêle-mêle les restes des suppliciés [2]. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, les conditions de la sépulture furent telles qu'au bout de quelques jours il aurait été impossible de reconnaître la dépouille du Sauveur, quand même on l'aurait cherchée.

Cependant l'action exercée par le Christ sur ses disciples avait été trop profonde pour qu'elle pût s'effacer de leur âme. Ils étaient bien revenus en Galilée [3], mais ils n'avaient pu se remettre aux conditions d'une vie ordinaire. Quelques-uns étaient restés avec Pierre, et l'on peut croire que les Onze avaient fini par se retrouver à Capharnaüm ou dans les environs. Dans une existence oisive où un peu de pêche suffisait à leur entretien, le passé les ressaisit, leurs souvenirs s'enflammèrent dans la solitude. Ils avaient été trop profondément remués par l'espérance pour que le coup de malheur qui les avait d'abord accablés ne fût pas suivi d'une réaction puissante vers le grandiose avenir qui les avait séduits. Aucun d'eux n'avait assisté à la mort de Jésus, aucun n'avait vu traîner son corps au charnier. Ils avaient su, ils ne pouvaient douter, mais l'impression de cette certitude n'était pas le découragement physique que leur eût fait éprouver la réalité. Qui sait si le secours du Père céleste, qui n'était pas arrivé à son Christ dans la vie, ne lui était pas venu dans la mort ? Fallait-il renoncer au règne de Dien ? Et si le règne était proche, Jésus n'y avait-il pas toujours sa place nécessaire ?

On ne doit pas oublier que les apôtres avaient la même mentalité que leurs concitoyens de Capharnaüm ou de Bethsaïde, qui se demandaient si Jésus ne serait pas Élie ou quelque prophète ressuscité. L'idée d'une résurrection personnelle était assurément plus facile à accepter que ces chimères. Le Christ lui-même, toutes les fois qu'il avait envisagé l'éventualité de sa mort, n'avait pu l'admettre hypothétiquement qu'en supposant en même temps, comme conséquence, sa résurrection pour le grand avènement. Des preuves extraordinaires, des constatations rigoureuses n'étaient donc pas indispensables pour persuader les apôtres. Le travail intérieur de leur âme enthousiaste pouvait leur suggérer la vision de ce qu'ils souhaitaient ; des incidents fortuits, interprétés et transfigurés selon les préoccupations du moment, pouvaient avoir la même portée que des

1. Cf. Mc. xiv, 27, 50 (Jn. xvi, 32). Noter l'absence de tout disciple dans le récit, d'ailleurs légendaire, de la sépulture (Mc. xv, 42-47 ; *supr*. p. 104).

2. Voir le commentaire de Mt. xxvii, 8.

3. Voir *supr*. p. 105, et le commentaire de Mc. xiv, 28 et xvi, 7.

visions, avec un caractère objectif qui les rendait moins discutables, si l'on avait songé à discuter.

Pierre acquit le premier la conviction que son Maître était vivant. Il l'avait vu un jour, à l'aube, en pêchant sur le lac de Tibériade [1]. Ce fut lui sans doute qui rassembla les Onze et ranima de son ardeur leur foi chancelante [2]. L'impulsion étant donnée, cette foi grandit par le besoin même qu'elle avait de se fortifier. Le Christ apparut aux Onze. Ce qu'il leur voulait, ce qu'il leur disait, ce qu'ils croyaient entendre, ce qu'il fallait réellement et ce qui était l'intention souveraine de Dieu, c'est qu'ils reprissent en main l'Évangile, pour annoncer que le royaume était toujours proche, que le Christ allait venir, et que ce Christ était véritablement Jésus, revenu de la mort et pour toujours vivant.

C'est ainsi que leur foi les ramena à Jérusalem pour y exercer leur apostolat. La Galilée ne leur offrait pas plus de sécurité qu'elle n'en avait offert à leur Maître, et Jérusalem était l'endroit où il convenait de porter le message du salut. Peut-être y revinrent-ils à l'occasion d'une fête : il est possible que cette fête ait été la première Pentecôte après la Pâque de la passion [3]. Ils n'avaient sans doute aucun plan de propagande, mais leur âme débordait de foi. Ils avaient pu nouer quelques relations à Jérusalem dans leur précédent voyage, et le souvenir de Jésus n'était pas éteint chez les amis qu'il avait gagnés avant sa mort. Des réunions se constituèrent où s'affirma la foi à Jésus-Christ ressuscité, entré dans la gloire de Dieu par la résurrection. Les auteurs de la mort de Jésus ne pensaient probablement plus à lui, quand il leur revint que ses disciples étaient maintenant à Jérusalem, et qu'ils déclaraient vivant et immortel le crucifié du Golgotha. Le christianisme était né. On allait essayer de le combattre. Il fallait le discuter. Nul ne contestait que Jésus fût mort sur la croix. Nul ne pouvait démontrer qu'il ne fut pas ressuscité. Ses fidèles affirmaient sans crainte qu'il était vivant, et ils entreprenaient maintenant de prouver par les Écritures que le Christ devait mourir et ressusciter ensuite, comme avait fait Jésus, qui était vraiment le Christ.

1. Jn. xxi, 1-14. Voir *supr.* p. 147, et *QÉ.* 925-938.
2. Voir le commentaire de Lc. xxii, 32.
3. Act. ii, 1.

CHAPITRE VIII

L'ENSEIGNEMENT DE JÉSUS D'APRÈS LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES

Quand on parle de l'enseignement de Jésus, on ne veut pas dire que le Christ ait professé un corps de doctrine, énoncé un système théologique, exposé méthodiquement et soutenu par voie d'argumentation une série de thèses logiquement coordonnées [1]. Jésus poursuivait une œuvre, non la diffusion d'une croyance ; il n'expliquait pas théoriquement le royaume des cieux ; il en préparait l'avènement en exhortant les hommes au repentir. Cependant l'œuvre même de Jésus se rattache à une idée, celle du royaume céleste, elle se définit dans cette idée, qui présuppose, implique ou entraîne après elle d'autres idées. Jésus agissait par la parole, et sa parole avait pour objet le royaume de Dieu avec tout ce qui s'y rapporte. C'est cet ensemble des idées familières au Christ qu'il s'agit de reconstituer à l'aide des Évangiles, non comme une philosophie générale du monde et de l'histoire, qui nous paraîtrait maintenant chétive et insuffisante à beaucoup d'égards, mais comme l'expression historique de la grande œuvre morale que Jésus a voulu accomplir.

L'idée du règne de Dieu [2] est, en un sens, tout l'Évangile ; mais elle est aussi tout le judaïsme, et elle n'est réellement intelligible que par rapport à la foi israélite, dont Jésus retient, sans les discuter, toutes les données traditionnelles. La prédication du royaume céleste n'a pas été présentée aux Juifs comme une révélation nouvelle, mais comme l'accomplissement des promesses anciennes, et l'on peut dire de la religion d'Israël. Elle n'était, en effet, que l'aboutissant d'une longue évolution dont les origines se confondent avec celles du peuple israélite, même des peuples sémitiques en général et, jusqu'à un certain point, de l'humanité religieuse.

Dans la plupart des religions connues par l'histoire, on n'a jamais conçu la divinité sans un pouvoir transcendant, lequel, du côté de cette divinité, se manifeste par des effets surnaturels, par une action souveraine, supérieure dans son objet, mais analogue dans son principe à celle

1. Cf. Holtzmann, *Neut. Theologie*, I, 124. Cet important ouvrage est à consulter sûr tous les points traités dans le présent chapitre.

2. Sur l'équivalence des formules « royaume des cieux » et « royaume de Dieu », et leur signification, voir plus bas, p. 229, n. 6, et le commentaire de Mc. I, 15 ; Mt. IV, 17.

que les autorités humaines exercent sur leurs sujets; du côté de l'homme ce pouvoir est reconnu par un culte, par des respects et une soumission, des tributs, analogues aussi à ceux que l'on rend aux chefs des sociétés humaines. En fait, ces chefs étaient comme les vicaires des dieux, et, chez certains peuples, ils étaient considérés comme étant issus de leur race immortelle. Si la nation se personnifiait en un monarque céleste, le monarque terrestre en était le représentant, le fils bien-aimé, l'agent et comme le premier prêtre. La titulature des rois d'Égypte [1], surtout celle des rois de Ninive et de Babylone [2] sont très instructives à cet égard. Les rapports de Camos avec le peuple et le roi de Moab [3] sont caractérisés de la même manière. Les intérêts du peuple sont ceux du dieu, et réciproquement : s'il arrive quelque insuccès ou quelque calamité, c'est que le dieu est mécontent de ses adorateurs, et il convient de l'apaiser par quelque expiation solennelle ; si tout prospère, c'est qu'il est satisfait des siens, et il importe de l'entretenir dans ces bonnes dispositions.

Les hommages du culte sont au premier rang des devoirs qu'il exige, mais certaines conditions d'ordre moral sont impliquées dans la religion-qui règle les rapports des hommes entre eux, tout comme ceux des hommes avec leur dieu ; le dieu est gardien des coutumes tradition, nelles, conséquemment protecteur de ce qui est considéré comme le le droit, et du degré de moralité individuelle, domestique et sociale où ses fidèles sont parvenus. On dira de ces dieux qu'ils sont justes et bons ; ils le sont au plus haut degré que leurs adorateurs peuvent concevoir. Mais comme le sens proprement moral est encore dominé dans la cons-

1. « Les Pharaons sont la chair du Soleil (Râ), les uns de par leur père, les autres du chef de leur mère, et leur âme a une origine surnaturelle, comme leur corps : elle est un double détaché de l'Horus qui succéda à Osiris et qui régna le premier sur l'Égypte seule... Pharaon est le prêtre par excellence des dieux de l'Égypte entière qui sont ses dieux à lui. » MASPERO, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, I, 259, 266.

2. « Je suis Ashurbanapal (Sardanapale), créature d'Ashur et de Belit..., dont Ashur et Sin..., dès les jours lointains, ont proclamé le nom pour la royauté, et qu'ils ont formé dans le sein de sa mère pour gouverner Asshur; dont Ramman et Ishtar, par un décret immuable, ont décidé la royauté. » « Nabiumkudurriusur (Nabuchodonosor), roi juste..., qui gouverne les hommes de Bel, de Shamash et de Marduk... Dès que Marduk, le seigneur suprême m'eut élevé au gouvernement du pays, m'eut donné à gouverner les foules des hommes, je m'inclinai avec respect devant Marduk, le dieu qui m'a créé. » E. SCHRADER, *Keilinschriftliche Bibliothek*, II, 152-153 ; III, II, 32-33.

3. Voir l'inscription de Mésha *ap.* RENAN, *Histoire du peuple d'Israël*, II, 302-305. Cf. l'inscription votive de Panammu, roi de Iadi (contemporain de Téglat-phalasar, 754-727 av. J.-C.), *ap.* LAGRANGE, *Religions sémitiques*[2], 492-493.

cience individuelle par le prestige extérieur, indiscutable et indiscuté, du droit coutumier, la justice des dieux concerne aussi la conduite des hommes et l'ordre de la société plutôt que les sentiments intimes et la pureté du cœur; du moins se fait-il de toutes ces choses une sorte de confusion qui tourne aisément au préjudice du progrès moral. Le règne du Dieu est surtout le régime traditionnel et la fortune de la nation. Ce règne peut s'étendre par la conquête. Les guerres des peuples étant celles de leurs divinités, celles-ci peuvent être victorieuses ou vaincues, et il arrive même qu'on les fait prisonnières [1]. C'est assurément dans les vieux cultes orientaux qu'il faut chercher la plus ancienne ébauche du royaume de Dieu.

Quand la royauté de Iahvé sur Israël apparaît dans l'histoire, elle ne diffère pas sensiblement de celle de tout autre dieu sur le peuple qu vit sous son patronage. L'horizon de ce dieu est très limité. De même que son peuple n'existe que pour le servir, lui semble n'exister que pour protéger son peuple ; il l'a tiré d'Égypte, conduit dans le désert, installé dans le pays où les tribus se sont définitivement fixées ; il est le dieu du peuple et du sol ; il ne s'occupe des autres peuples que dans la mesure où ceux-ci entrent en rapport avec Israël, et c'est naturellement pour garantir les siens contre leurs ennemis ; on se le figure avec délices noyant Pharaon et toute son armée sous les flots de la mer Rouge, exterminant les Cananéens, jouant, même dans une défaite passagère, les plus désagréables tours aux Philistins et à Dagon leur dieu [2]; d'ailleurs très jaloux de son droit et de sa majesté, foudroyant qui ose regarder dans son arche, ou qui se risque à la toucher pour la soutenir dans un mauvais pas [3]; cependant fidèle à son peuple et terrible dans la bataille. C'est lui qui a institué les rois, et il a fait alliance avec la maison de David; il règne par elle [4].

Mais les conditions du pacte qui gouvernait les rapports d'Israël avec son dieu ne tardèrent pas à devenir plus morales que cultuelles, et même en tant que cultuelles, il semble qu'elles aient présenté d'abord une singularité caractérisque : Iahvé ne voulait pas souffrir d'autres dieux à côté de lui, pas même une déesse parèdre, comme en avaient les grands dieux des nations, et il ne voulait pas non plus qu'on le représentât par des statues saintes qui auraient reçu les hommages de ses adorateurs. C'est dans cette religion à tendance monothéiste et spiritualiste que s'accentua et s'épura le caractère moral qui est inhérent à toute

1. On sait que Iahvé lui-même fut pris par les Philistins (I Sam. iv-vi).
2. I Sam. v, *supr. cit.*
3. I Sam. vi, 19; II Sam. vi, 6-7.
4. Cf. II Sam. vii.

religion. Les personnages connus sous le nom de prophètes étaient les représentants du iahvéisme progressiste, à côté des prêtres qui représentaient, en Israël comme ailleurs, la stabilité de la tradition cultuelle. Les prophètes se firent un idéal de justice et de moralité qui était à la fois le caractère de Iahvé, la règle de son alliance et le principe de sa faveur. En même temps qu'ils concevaient Iahvé comme le Dieu unique auprès duquel les dieux étrangers n'étaient que des puissances subordonnées ou des idoles de néant, ils voyaient en lui le juge des consciences, à qui nul hommage n'est plus agréable que la pureté du cœur et l'équité, l'irréprochabilité de la conduite ; qui n'agrée pas les sacrifices pour eux-mêmes, et qui les a plutôt en abomination s'ils sont offerts par des hommes injustes, en vue de le gagner par des présents, et comme s'il avait besoin des holaucaustes [1]. Si maintenant la nation est éprouvée, ce n'est pas seulement parce que Iahvé est en colère et qu'il veut châtier son peuple, c'est qu'il a une raison de le châtier, et qu'il entreprend de le purifier. Que l'on s'abstienne de l'idolâtrie, que l'on pratique la justice et le droit, et l'on aura la paix dans la plus entière prospérité. Ce sera le bonheur dans la justice, et Iahvé tiendra les nations en respect, pour qu'elles ne troublent pas la sécurité du peuple élu. Seront-elles de leur côté attirées vers Israël et son Dieu, qui apparaît comme le Dieu de l'univers ? Certaines voix le proclament [2] ; mais si quelques-unes semblent leur attribuer une place et une part égale à celle d'Israël dans la félicité commune, le plus ordinairement la participation des Gentils est un élément accessoire dans la perspective du règne de justice, et cette participation même est plutôt celle de sujets ou de tributaires que celle de citoyens du royaume [3]. Le nationalisme primitif subsistait au moins dans le cadre et l'économie extérieure du royaume de Dieu ; il se maintient encore de cette manière jusque dans l'Évangile de Jésus.

Cependant le règne de Dieu n'est pas une simple réforme sauvegardant le droit du Créateur et garantissant le bonheur des croyants. L'action de Iahvé ne s'exerce pas seulement dans le cœur des individus et dans l'histoire des peuples, elle gouverne l'univers entier, dirigeant toutes ses puissances et domptant celles qui sont ennemies de l'ordre. Toutes les vieilles cosmogonies connaissent une lutte de la lumière et des ténèbres, de la force qui organise le monde, et de celle qui fait le chaos. La tradition d'Israël n'ignorait pas cette lutte épique du Dieu créateur contre le chaos personnifié ; mais de même que la mythologie

1. Se rappeler Is. I.
2. On connaît le texte Is. II, 2-4 (Mich. IV, 1-5).
3. Voir par exemple Is. LX.

avait transporté au terme initial des temps une lutte qui ne laissait pas d'être actuelle et conçue même encore comme telle, il était naturel que l'on en vînt à l'idée d'un triomphe définitif de l'ordre sur le chaos, qui coïnciderait avec le triomphe définitif du bien sur le mal [1]. Telle était la doctrine eschatologique des Perses; telle fut, non peut-être sans quelque influence de celle-ci, la doctrine eschatologique d'Israël [2]. On en était venu à considérer la puissance des ténèbres et du chaos, ennemie de Iahvé créateur, comme l'ennemie de Iahvé dans le cœur et dans l'histoire des hommes, comme l'instigatrice du péché, la révélatrice de l'erreur, l'auteur et l'objet des cultes idolâtriques [3]. Elle avait ainsi son règne qui était opposé à celui de Dieu, et qui devait être anéanti au profit de celui-ci, pour qu'il fût à l'abri de toute inquiétude et de toute perturbation. Les royaumes terrestres, oppresseurs d'Israël, étaient les instruments et les organes du Mauvais; ils devaient disparaître pour faire place au régne d'Israël, qui était le règne des justes, le règne de Dieu [4]. Dans cette grande instauration de l'ordre divin, dans cette régénération de l'univers, la justice de Dieu se manifesterait par la résurrection de tous les vrais croyants qui étaient morts sans avoir reçu leur récompense [5]. Ainsi l'espérance du règne de Dieu s'achevait en un système complet de doctrine, l'on peut dire de vie, qui avait comme cadre la religion nationale, comme règle une morale fondée sur un principe de religion universelle, comme couronnement la transformation du monde et la consommation du bonheur dans la justice pour l'élite d'Israël et de l'humanité depuis le commencement.

Ce triple élément se retrouve dans la conception du royaume prêché par Jésus [6]. Le Christ ne se présente pas comme fondateur d'une religion nouvelle, ni même comme réformateur de la religion traditionnelle; il vient pour l'accomplissement de la grande espérance, et il ne paraît

1. Voir *Mythes babyloniens*, 17-40.

2. Cf. Chantepie de la Saussaye, *Histoire des religions* (trad. fr.), 474-476; Böklen, *Die Verwandschaft der jüdisch-christlichen mit der persischen Eschatologie*, 69-135.

3. Cf. Ap. xii, 7-9; xx, 1-3, 7-10.

4. Cf. Dan. vii.

5. Dan. xii, 2. Cf. Volz, 129-133.

6. « Le royaume des cieux », ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, dans Matthieu, « le royaume de Dieu », ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, dans Marc et dans Luc (Jean, Actes, Paul), est proprement le règne ou la royauté de Dieu, l'ère messianique. La formule « royaume des cieux » ne signifie pas que le règne de Dieu aura son accomplissement au ciel, ni même qu'il viendra du ciel, si l'on entend par là qu'il y serait préexistant et qu'il n'aurait qu'à descendre tout formé sur la terre. Le règne de Dieu vient du ciel en tant qu'il est l'ordre divin des choses s'in-

pas s'être soucié de répandre cette espérance là où elle n'existait pas encore, c'est-à-dire chez les païens ; il s'adresse aux seuls Juifs, comme s'il n'était envoyé qu'à eux. « Le pain des enfants n'est pas fait pour les chiens[1] », répondait-il à la femme phénicienne qui lui demandait un miracle. Parole involontairement dure et méprisante, que le plus fanatique des pharisiens n'eût pas désavouée, et que la glose de Matthieu atténue en l'interprétant : « Je ne suis envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël[2] ». Il est sous-entendu que d'autres seront envoyés plus tard aux Gentils[3]. Mais l'évangélisation ultérieure du monde païen est une idée étrangère à la prédication de Jésus ; dans les années qui suivirent sa mort, les apôtres étaient encore persuadés que la fin viendrait avant qu'on eût seulement porté l'Évangile dans toutes les villes de Palestine[4]. Pour ce qui est de sa destination, le royaume des cieux reste ce qu'il était dans l'enseignement des prophètes. Les promesses faites à la postérité d'Abraham, d'Isaac et de Jacob se réaliseront d'abord pour elle ; les païens ne sont pas censés y être appelés au même titre que les enfants d'Israël, et c'est pourquoi Jésus ne songe pas à les convertir comme les Juifs, ni à les prévenir de la venue prochaine du royaume céleste. Il ne sont pas pourtant exclus du royaume, dont l'avènement, à ce qu'il semble, leur servira de prédication et d'avertissement. C'est alors que « beaucoup viendront de l'Orient et de l'Occident pour se mettre à table avec Abraham, Isaac et Jacob, dans le royaume des cieux », tandis que « les héritiers du royaume seront jetés dans les ténèbres extérieures[5] ». Les élus des Gentils prendront la place des

troduisant dans le monde ; mais il semble que, dans l'usage du temps, comme plus tard dans la littérature talmudique, le mot Cieux ait été employé comme synonyme de Dieu pour éviter de prononcer le nom divin (cf. DALMAN, *Die Worte Jesu*, I, 76-77). L'échange des deux noms dans les Synoptiques confirme cette hypothèse. On peut croire, bien que l'opinion contraire ait des défenseurs très autorisés, que la formule « règne des Cieux » est primitive, et qu'elle a été employée par le Sauveur, sans doute aussi avant lui par Jean-Baptiste. Marc et Luc auront mis « Dieu » à la place de « Cieux », pour éviter un idiotisme hébreu qui aurait déconcerté leurs lecteurs. L'emploi absolu du mot βασιλεία (MT. IV, 23 ; VIII, 12 ; IX, 35 ; XIII, 19, 38 ; XXIV, 14 ; XXV, 34 ; LC. XII, 32) appartient au style des évangélistes. Les passages où il est parlé du règne de Jésus (MT. XVI, 28 ; XX, 21 ; LC. I, 33 ; XXII, 29-30 ; XXIII, 42) ne sont pas non plus de tradition primitive.

1. MT. XV, 26 (MC. VII, 27).
2. MT. XV, 24 (cf. X, 6). Cf. *supr*. p. 130, et le commentaire.
3. MT. XXVIII, 19.
4. Voir le commentaire de MT. X, 23.
5. MT. VIII, 11-12 (LC. XIII, 28-29).

Juifs qui seront réprouvés. Le royaume des cieux n'en est pas moins comme un royaume d'Israël en forme céleste : les Gentils y sont agrégés à Israël, et l'on ne peut pas dire que l'humanité y soit accueillie sans aucune distinction près de Dieu, ou bien il faut reconnaître que, dans la perspective, Israël est presque toute l'humanité.

Cependant l'idée nationaliste du royaume est corrigée en deux points essentiels, à savoir le caractère de sa réalisation et les conditions d'admissibilité. Le règne de Dieu n'est pas une institution politique, et il n'en faut pas chercher l'établissement par les moyens qui servent à fonder les monarchies, à créer, à garantir et à défendre l'indépendance des nations. Les joies du royaume céleste appartiennent essentiellement à l'ordre moral ; sa loi est la justice ; Dieu qui le veut le fera ; les hommes qui y aspirent contribuent à son avènement par la simplicité de leur foi et la pureté de leur vie ; essayer de l'amener par la force des armes serait en méconnaître le caractère et faire injure à Dieu. Par ce côté, l'œuvre du Christ n'a rien de commun avec celle d'un Judas Machabée. Sans doute les élus du royaume ne dépendront d'aucune puissance humaine, la servitude que les nations font peser sur Israël sera détruite, il ne restera aucune place pour l'autorité de César dans la cité de Dieu ; mais Dieu lui-même fera la substitution de sa royauté à celle des hommes. Le respect de Jésus pour les autorités constituées est ainsi tout négatif. Dans sa réponse à la question du tribut, il n'entendait aucunement consacrer le droit de César comme un principe de la société à venir [1]. Il est impossible que César n'appartienne pas à l'économie providentielle des choses de ce monde ; il y appartient comme Sennachérib et Nabuchodonosor [2] ; il n'appartient pas à l'économie définitive du règne de Dieu, et son pouvoir tombera, comme il convient, avec celui de Satan, dont il est, à certains égards, le représentant [3]. En attendant qu'il plaise à Dieu de briser le joug de son peuple, celui-ci doit courber la tête, comme Isaïe déjà le conseillait au temps des Assyriens [4], Jérémie au temps de l'empire chaldéen [5]. La notion purement spirituelle que Jésus se forme du royaume céleste, et la façon dont il veut en préparer l'avènement le dispensent de tout souci à l'endroit des pouvoirs temporels, qu'il ne

1. Voir le commentaire de Mc. xii, 13-17.

2. Cf. Is. x, 5-19 ; Jér. xxv, 1-11.

3. Cf. Ap. xiii, 1-8 ; xvii-xviii.

4. Cf. Is. x, 6 ; xiv, 24-27 ; xx, 1-6 ; xxx, 1-5. Selon Isaïe, c'est à Iahvé seul qu'il appartient de délivrer son peuple, et le recours à un appui étranger lui fait injure. L'analogie de cette disposition avec l'attitude de Jésus n'a pas besoin d'être démontrée.

5. Cf. Jér. xxvii-xxix.

veut pas combattre, qu'il n'a pas l'intention de soutenir, et qui sont dans la main de Dieu jusqu'au jour prochain de leur anéantissement. L'Évangile ne sera donc pas une entreprise de guerre sainte, en vue d'effectuer par un motif religieux la libération nationale, mais une préparation des cœurs en vue de la justice que Dieu réclame de ses fidèles pour leur manifester sa gloire.

Il suit de là que le droit au royaume, en tant que droit il y a, ne repose pas sur la qualité d'israélite et ne l'implique pas nécessairement. Jésus n'appelle en fait que les Juifs, mais ce n'est pas en tant que Juifs, c'est en tant que justes qu'ils auront accès à la table du Père. L'admission des Gentils ne comporte donc aucune difficulté de principe. Ceux qui se trouveraient dans les dispositions morales que Dieu demande pourraient avoir part au royaume, tandis que les Juifs qui n'ont pas ces dispositions invoqueront inutilement le titre de leur origine. C'est ce que supposent l'apostrophe aux villes galiléennes : « Malheur à toi, Chorazin ! malheur à toi, Bethsaïde ! parce que si c'eût été à Tyr et à Sidon que fussent arrivés les miracles qui ont eu lieu chez vous, depuis longtemps elles auraient fait pénitence dans le cilice et la cendre ; mais, je vous le dis, il sera fait à Tyr et à Sidon un sort plus tolérable qu'à vous le jour du jugement [1] », et, d'une manière plus expressive, la déclaration : « Les hommes de Ninive se lèveront, au jugement, avec cette génération, et la condamneront, parce qu'ils se sont repentis à la prédication de Jonas ; et il y a ici plus que Jonas » [2]. Ainsi les Ninivites qui ont écouté Jonas ressusciteront au jour du jugement, pour être admis au royaume, tandis que les Juifs qui n'ont pas écouté Jésus n'y seront point acceptés. Il n'importe pas que l'on soit juif ou païen, pourvu qu'on ait eu le repentir.

Le repentir dont il s'agit n'est pas un simple regret des péchés commis, mais une sorte de rénovation intérieure, un changement d'esprit qui entraîne après soi un changement de vie ; d'ailleurs péché et repentir ne s'entendent que par rapport à une règle du bien dont on s'aperçoit et l'on reconnaît avec douleur qu'on s'est écarté. Pour Jésus, cette règle n'est pas le type de perfection selon la Loi littéralement comprise et appliquée, comme la pratiquaient les pharisiens. De même que le royaume est une réalité principalement spirituelle et morale, qui s'introduira par la seule puissance et la volonté de Dieu, qui est esprit et qui est sainteté, la morale du royaume est une réalité principalement intérieure, un esprit qui anime toute la conduite, plutôt qu'une règle imposée du dehors aux sentiments et à l'action.

Cette morale, en effet, ne s'autorise pas d'une tradition d'école,

1. Mt. xi, 20-24 (Lc. x, 12-15).
2. Mt. xii, 41 (Lc. xi, 32).

comme la morale des scribes ; elle ne s'autorise même pas de la Loi, car elle prétend la compléter, la perfectionner, au fond la corriger. On a pu dire avec raison que Jésus rejoint les prophètes en passant par dessus la Loi [1], si l'on entend par Loi le légalisme qui s'introduit en Israël avec la canonisation du Pentateuque, et si l'on observe d'ailleurs que l'esprit des prophètes n'avait pas disparu tout entier avec les prophètes, la piété de la plupart des psalmistes suffisant à montrer que le sentiment intérieur de la religion n'a jamais été tout à fait éclipsé par le souci de la réglementation extérieure. Mais Jésus ne s'autorise même pas des prophètes, et il n'a pas eu l'intention de les imiter dans son attitude à l'égard de la Loi ; il suit l'impulsion de sa propre nature et de l'esprit qui est en lui ; il oppose la voix de sa conscience à la tradition des scribes. Là est précisément l'originalité de son enseignement, qui, si on le prenait pièce à pièce, pourrait se retrouver épars dans les écrits bibliques ou dans les dits des rabbins. Comme tout homme qui parle à des hommes, Jésus prend ses idées dans le trésor commun de son milieu et de son temps ; mais, pour le parti qu'il en tire, il ne procède de personne. Cette indépendance résulte probablement à la fois de son caractère et des circonstances de son éducation. Toujours est-il qu'elle s'affirme nettement, et l'on peut dire aussi presque inconsciemment, Jésus ne doutant pas que sa façon d'interpréter et de transformer la Loi ne soit conforme à l'esprit et aux intentions de Dieu, auteur de la Loi. Quand il s'agit de défendre sa manière de voir sur des points particuliers où il change l'état de la législation, il en appelle à des passages de l'Écriture qui lui fournissent un témoignage de la pensée divine ; c'est ce qui arrive, par exemple, pour le divorce [2]. Jésus n'a pas la prétention de se mettre au-dessus de la Loi, ni même d'opposer son autorité à celle de Moïse [3], mais il se dégage spontanément des entraves de la lettre, et il ne paraît si sûr de lui-même que parce qu'il est sûr de Dieu.

Le règne de Dieu sera un règne de justice ; il faut être juste pour y avoir part ; la sainteté que réclame l'Évangile est déjà, sauf les différences que produira le changement de l'économie naturelle de l'univers, la sainteté qui fera l'ordre du royaume céleste. Elle se résume en un seul précepte, celui de l'amour [4]. Dieu est bon, il aime les hommes ses enfants, bons et mauvais, sans exception. La preuve en est qu'il ne met aucune

1. Cf. Holtzmann, *NT.* I, 115.
2. Voir le commentaire de Mc. x, 2-12.
3. Sur les passages tels que les formules antithétiques employées dans Mt. v, 21-48, ou que Mc. ii, 28, dont on pourrait tirer une conclusion différente, voir *supr.* pp. 88, 123, et le commentaire.
4. Mc. xii, 28-34 (Mt. xxii, 34-40 ; Lc. x, 25-28).

différence entre les uns et les autres dans la distribution de ses dons : le soleil est pour tout le monde ; la pluie tombe sur tous les champs [1]. Il faut être bon comme Dieu, il faut aimer Dieu et les hommes enfants de Dieu : il faut aimer les méchants comme les bons ; il faut subir le mal, comme Dieu en réalité le supporte ; il faut pardonner aussi promptement et aussi généreusement que Dieu pardonne [2]. Dieu ne peut pas être, il n'est pas miséricordieux pour qui n'a pas de miséricorde.

Partant de ce principe, Jésus formule certaines règles pratiques [3] dont on ne doit pas dire qu'elles sont paradoxales, mais qu'elles concernent la perfection de l'individu, candidat au royaume des cieux, sans égard aux conditions normales de la société humaine, laquelle est d'autant moins imparfaite que l'égalité réciproque des droits et des devoirs y est plus largement reconnue et effectuée, en même temps que des précautions suffisantes sont prises pour protéger l'ordre et la paix contre ceux qui voudraient les troubler. Supprimer le serment parce que la sincérité est un devoir, que la parole d'un honnête homme n'a pas besoin d'autre garantie, et qu'il est plus respectueux pour le nom divin de ne pas l'invoquer, même à l'appui d'une assertion vraie, était d'une telle hardiesse que les chrétiens, malgré le Christ, ont retenu et retiennent encore l'usage que Jésus a prohibé. Tendre la joue gauche quand on reçoit un soufflet sur la droite, laisser prendre sa tunique à qui a déjà pris le manteau, sont des actes de patience qui peuvent être fort méritoires pour un particulier : mais un pays où tous les honnêtes gens se conformeraient à ces maximes, au lieu de ressembler au royaume des cieux, serait le paradis des voleurs et des scélérats. Envisageant la fin imminente d'un ordre social qu'il n'y avait pas lieu de vouloir sauver ni même améliorer, Jésus recommandait aux siens d'en subir tous les inconvénients possibles, en esprit de charité, et dans l'attente de la félicité promise. L'invitation à tout sacrifier pour le royaume [4] présente le même caractère d'exigence enthousiaste, et l'on peut en dire autant de la façon d'entendre l'aumône [5]. S'affranchir de tout lien terrestre, se soustraire aux inconvénients moraux que peut avoir et aux embarras que crée le soin des intérêts matériels, n'avoir pas même souci des nécessités naturelles, le vêtement, le boire et le manger, s'en remettre à Dieu pour tout, après avoir tout abandonné, vivre aussi librement que les oiseaux du ciel [6], avec l'amour de Dieu et des hommes, la

1. Mt. v, 43-48 (Lc. vi, 32-36).
2. Mc. xi, 25 *a* ; Mt. vi, 12 (14-15).
3. Mt. v, 33-42 (Lc. vi, 29-30).
4. Mt. x, 34-39 (Mc. x, 28-30 ; Mt. xix, 29 ; Lc. xiv, 26-27, xviii, 29-30).
5. Mc. x, 21 (Mt. xix, 21 ; Lc. xviii, 21).
6. Mt. vi, 24-34 (Lc. xvi, 13 ; xii, 22-31).

patience au milieu de toutes les difficultés, les épreuves et la mort, en attendant le grand avènement, c'est, à proprement parler, toute la morale de l'Évangile.

Cette morale est donc faite d'un sentiment profond de confiance en Dieu, de solidarité humaine et d'enthousiasme religieux. Le système est très logique dans son idéalisme, et c'est comme idéal qu'il a pu survivre aux accrocs et aux démentis que la réalité n'a pas cessé de lui infliger depuis le commencement. Il est bien superflu de chercher dans l'Évangile une doctrine d'économie sociale et politique, même un programme de vie pour les existences individuelles qui doivent se dérouler selon l'ordre de la nature, dans la suite indéfinie de l'humanité. A vouloir trouver ces choses dans l'Évangile, on y trouverait plutôt le contraire, à savoir des conseils dont la pratique exacte amènerait à bref délai la ruine de la société humaine, ayant d'ailleurs été donnés en prévision de sa fin immédiate. De ces conseils, il est permis de dire aussi que « la lettre tue et l'esprit vivifie »[1], car ils n'ont eu de valeur durable et n'en conservent que par l'esprit qui les anime. A plus forte raison, l'Évangile ignore-t-il la science et ses droits, la civilisation et ses avantages, et ici encore il faut tenir compte de l'esprit seul, non de la lettre, pour être autorisé à soutenir, non qu'il les recommande ou les favorise, mais qu'il ne les exclut et ne les condamne pas[2].

La prohibition du divorce[3] ne constitue pas à elle seule une morale familiale. Quand Jésus a traité *ex professo* des liens de famille[4], ç'a été pour témoigner du peu de cas qu'il convenait d'en faire devant la perspective du royaume. La famille chrétienne est un fruit de l'Évangile, mais l'Évangile n'avait pas tracé la loi de son institution. Autant qu'on en peut juger, le Christ a réprouvé le divorce comme contraire à la loi de la charité, sans se préoccuper des raisons sociales que l'on peut faire valoir pour le permettre ou pour le défendre. Son attitude dans l'affaire de la femme adultère[5] procède du même sentiment. Les élus du royaume ne devaient plus user du mariage[6], et ceux qui aspirent au royaume sont dès maintenant invités à se comporter comme les élus[7]. On chercherait en vain, dans les discours évangéliques, un conseil sur l'éducation des enfants.

1. II Cor. iii, 6.
2. Voir *L'Évangile et l'Église*[3], 56-72.
3. Mc. x, 2-12 (Mt. xix, 3-9 ; v, 31-32 ; Lc. xvi, 18).
4. Mt. x, 37 et parallèles (*supr*. p. 234, n. 4) ; xix, 10-12 ; sur ce dernier passage voir le commentaire.
5. Jn. viii, 1-11.
6. Mc. xii, 25 (Mt. xxii, 30 ; Lc. xx, 34-36).
7. Mt. xix, 10-12.

Il est dit seulement qu'on doit recevoir avec une simplicité d'enfant la promesse du royaume céleste [1]. Que ce soit son mérite ou son défaut, ou bien l'un et l'autre à la fois, toute la morale de l'Évangile est donc subordonnée à la conception eschatologique du règne de Dieu ; elle en fait partie, et si on essaie de l'en détacher pour en faire l'essentiel de l'Évangile et du royaume, l'essentiel de la foi et de la religion, en même temps qu'une instruction suffisante pour la direction de l'individu, l'institution de la famille et l'instauration de la société dans tous les temps, on n'aura qu'une doctrine sublime, mais incomplète, inapplicable, jetée comme en défi à l'expérience des hommes et à la réalité des choses.

Bien qu'on ait, depuis l'origine du christianisme et jusqu'à nos jours, cherché de bonne foi à réduire la part de l'élément eschatologique dans la prédication du Sauveur, l'historien ne peut se dissimuler que cette part a été prépondérante, en tant du moins qu'il convient d'y reconnaître le principe moteur de l'Évangile. Ainsi qu'on vient de le voir, tout l'enseignement moral du Christ est conçu en vue de l'avènement du règne de Dieu, avènement qui n'est pas censé devoir se faire attendre indéfiniment ou se produire par une lente transformation de l'humanité, mais qui est supposé prochain ou plutôt imminent. Le peu de place que tiennent les descriptions apocalyptiques dans les discours authentiques de Jésus ne doit pas faire illusion sur ce point. Son eschatologie n'avait rien d'un système doctement élaboré sur les prophéties, et habilement adapté aux circonstances de l'histoire. Il se figurait les élus dans une atmosphère de joie et de paix, menant une existence analogue à ce qu'on s'imaginait être la vie des anges [2], sur une terre renouvelée, qui était comme un autre ciel. L'important n'était pas de décrire par avance les charmes de cette félicité, mais de s'y assurer d'abord une part. Aucune suite d'événements n'était censée la condition préalable de ce fait qui devait terminer l'histoire. Les temps étaient accomplis, Dieu allait se manifester ; il devait venir bientôt et à l'improviste. C'est ce que signifient très clairement les avertissements multipliés de se tenir prêts, de veiller, la déclaration formelle touchant l'apparition du Messie au cours de la génération présente [3], les paroles caractéristiques du dernier repas [4], où Jésus semble bien plus certain de la venue prochaine du royaume que de la mort qui l'attend lui-même le lendemain. On vient de voir que cette forme de l'espérance rend compte du caractère idéal et impraticable de la morale évangélique, si on la considère dans son ensemble et selon sa signification originelle.

1. Mc. x, 14-15 (Mt. xix, 14 ; Lc. xviii, 16-17).
2. Mc. xii, 25, *supr. cit.* p. 235, n. 6.
3. Mc. ix, 1. Cf. *supr.* pp. 92, 110, et le commentaire.
4. Mc. xiv, 25 (*supr.* p. 100).

Le règne de Dieu est proprement l'ère de bonheur dans la justice, qui va être inaugurée par une manifestation de puissance, la subite transformation des choses, l'exaltation du Messie. Mais étant donné que cette ère va commencer, que l'Évangile y prélude immédiatement, que les convertis de Jésus sont les élus du royaume, que Jésus lui-même est le Christ qui va paraître dans sa gloire, l'Évangile est une anticipation du règne, et l'on peut parler de ce royaume comme s'il arrivait, et même comme s'il était déjà commencé, non toutefois comme s'il était accompli et définitivement organisé. Que l'Évangile fasse pour ainsi dire corps avec le royaume, on peut le déduire, non de telle parole plus ou moins sujette à caution qui tend à expliquer le royaume de Dieu par la communauté chrétienne, mais par les paraboles où le royaume figure comme terme de comparaison impliquant toute l'économie de l'œuvre divine, et sa préparation avec sa consommation. Il en est ainsi dans la parabole du Festin [1], dans la parabole des Talents [2], dans celle des Vierges [3]. L'inséparabilité des deux éléments, préparation et accomplissement, fait que l'un est inintelligible sans l'autre. Il n'en reste pas moins que le règne de Dieu, dans sa pleine réalité, n'est pas acquis, mais qu'il doit, qu'il va venir. On fausse l'Évangile même et la notion du règne de Dieu, en résumant la prédication de Jésus dans la foi au Dieu père. Cette foi n'est pas le règne de Dieu, elle est seulement un de ses postulats.

Entre l'Évangile et le règne de Dieu, la transition devait se faire en un instant, mais cet instant était capital. Avant l'ère de gloire, c'était le moment de la justice. Autant qu'on peut le conjecturer, Jésus ne se figurait pas le jugement de Dieu comme une grande séance où le sort de l'humanité tout entière serait débattu, et où chacun recevrait en présence de tous la sentence qui déciderait de son sort pour l'éternité [4]. Il concevait plutôt une sorte de sélection qui s'opérerait inopinément et en un clin d'œil sur les hommes alors existants ; les justes seaient comme ravis à Dieu, transportés au lieu de la félicité messianique, mués en êtres immortels, tandis que les autres seraient abandonnés sans doute à leur châtiment, à un état de mort, qui n'excluait pas la douleur [5]. Les justes défunts ressusciteraient en même temps.

L'idée de résurrection n'éveillait pas dans l'esprit du populaire juif les difficultés qu'elle suscite maintenant dans le nôtre. Pas plus qu'aucune autre branche de l'humanité, la masse d'Israël n'avait pu se résigner

1. Mt. xxii, 2-14 (Lc. xiv, 16-24).
2. Mt. xxv, 14-30 (Lc. xix, 12-27).
3. Mt. xxv, 1-13.
4. Voir *supr.* p. 134, et le commentaire de Mt. xxv, 31-46.
5. Cf. Lc. xvii, 26-30, 34-37 (Mt. xxiv, 37-41, 28).

à un anéantissement total de la personnalité humaine dans la mort. En vain les prophètes et les sages avaient essayé de réagir contre la croyance vulgaire, source de superstitions qui devenaient un véritable culte, suspect aux monothéistes rigides. L'instinct religieux avait été plus fort que la foi réfléchie, et celle-ci finalement n'avait pas laissé de trouver avantage, pour sauvegarder un autre de ses points essentiels, la justice de Jahvé envers tous les hommes en général et chacun en particulier, à s'emparer de l'idée populaire, à la préciser même et à la développer, en affirmant que non seulement le juste n'était pas anéanti par la mort, mais qu'il devait revivre dans le triomphe de Dieu, quand viendrait son règne [1]. Nulle anthropologie savante ne faisait obstacle à cette assertion de la foi. L'individu était censé garder dans la tombe (et l'on se représentait le séjour des morts comme le tombeau universel) une subsistance vague ou plutôt vaporeuse et incomplète, mais réelle ; rien de plus facile au Créateur que de le rappeler au monde des vivants, de fortifier cette personnalité débile, et de l'adapter aux conditions de la félicité due à ses mérites. Avec ce point de départ, on n'était pas embarrassé pour répondre aux objections des rationalistes sadducéens. Nulle impossibilité à cette restauration, puisque Dieu est tout-puissant ; nulle difficulté non plus à raison des rapports qui ont existé entre les hommes durant leur existence terrestre, vu que les lois de la vie future ne sont pas les mêmes que celles de la vie présente [2]. L'idée de l'âme immortelle aurait simplifié la question, mais elle aurait bouleversé en même temps tout le système, parce que, si la personnalité de l'homme subsiste tout entière dans son âme, et si l'âme peut être ainsi heureuse ou malheureuse à jamais, le règne des justes n'a pas besoin de s'établir par un bouleversement de la nature et comme au bout de l'histoire, il est tout organisé au-dessus de la nature et du monde visible, au-dessus de l'histoire et de l'humanité. La notion évangélique du royaume n'est pas si spirituelle ; les hommes qui y auront part seront en chair et en os ; ils ne se marieront pas, parce qu'ils seront immortels, mais ce n'est point par pure métaphore qu'on se les figure assemblés dans un festin [3].

Jésus était surtout préoccupé du sort des justes, il recrutait des aspirants au bonheur du royaume, et il ne s'est pas étendu sur la destinée qui attendait les incrédules ou les indifférents. Il est possible que sa pensée ait été assez flottante en un sujet où nulle expérience ne facilite la précision. Cependant, quand il montre les justes pris pour le royaume, et les autres

1. Cf. Volz, 126-133.

2. Cf. Mc. xii, 18-27 (Mt. xxii, 23-33 ; Lc. xx, 27-38).

3. Le festin du royaume, dans Mt. viii, 11, et le vin nouveau qu'on doit y boire, d'après Mc. xiv, 25, ne peuvent être considérés comme des métaphores signficatives d'un bonheur purement spirituel.

laissés, il ne donne pas à entendre que ces derniers soient anéantis [1]. Ailleurs il représente ceux-ci comme des gens qui veulent entrer dans une maison quand il n'est plus temps, et que la porte est fermée [2]. Il est vrai que de tels apologues n'autorisent pas à formuler des conclusions bien nettes sur la doctrine. Le mot sur les « ténèbres extérieures où il y a des pleurs et des grincements de dents » [3], l'invitation à ne pas craindre les hommes mais Dieu, qui seul peut envoyer le pécheur à la géhenne [4], sont plus significatifs. La géhenne a certainement une place dans sa pensée comme province de la punition et de la douleur, comme royaume du péché à jamais condamné, en antithèse avec le royaume de Dieu, province de la justice récompensée et glorifiée.

La notion du Messie est en rapport direct avec celle du royaume ; elle a des antécédents analogues, qui subissent dans l'Évangile les mêmes corrections. Le nom même procède de l'ancienne institution monarchique. On sacrait les rois en répandant sur leur tête une fiole d'huile [5] ; par cette cérémonie, « l'oint de Jahvé » devenait son homme, son représentant, son fils [6]. Les anciennes prophéties concernant l'avènement du grand règne font une place éminente au roi dans cette construction idéale [7] ; on peut dire que l'économie de la société nouvelle repose sur lui, comme celle de la nation juive était fondée sur la succession dynastique dans la maison de David. Le caractère religieux de l'institution monarchique explique cette survivance, nonobstant les dissentiments qui s'étaient produits dans la réalité entre les rois et les prophètes. Cependant, après la ruine de la monarchie davidique, quand la communauté juive se constitue en Église, le rôle du roi messianique s'atténue au point de disparaître entièrement, à moins qu'il ne se prête à des substitutions équivalentes, où il n'est plus question de royauté. Le prince de la cité future que décrit Ézéchiel a une situation passablement effacée, celle de figurant liturgique et pourvoyeur de sacrifices [8]. Le roi messianique n'était pas réclamé par les exigences morales du règne de Dieu ; le ministère d'un prophète pouvait y suffire ; et c'est pourquoi il est question parfois de prophètes pour les derniers temps, d'un retour d'Élie pour mettre toutes choses en

1. Lc. xvii, 34-35 (*supr. cit.* p. 237, n. 5).
2. Mt. xxv, 11-12 (Lc. xiii, 25).
3. Mt. viii, 12 (xxii, 13 ; xxiv, 51 ; xxv, 30).
4. Mt. x, 28-29 (Lc. xii, 4-5).
5. Cf. I Sam. x, 1 ; xvi, 1, 13 ; I Rois, i, 39 ; II Rois, ix, 1-10 ; xi, 12.
6. Cf. I Sam. ii, 10, 35 ; xii, 3, 5 ; xvi, 6 ; xxiv, 7, 11 ; xxvi, 9, 11 ; Ps. ii, 2 ; xviii, 51 ; xx, 7 ; lxxxiv, 20 ; lxxxix, 39, 52 ; Lam. iv, 20 ; Hab. iii, 13.
7. Cf. Is. ix, 5-6 ; xi, 1-5.
8. Voir Éz. xlv, 7-18.

ordre [1]. L'idée du juste souffrant, dans la seconde partie d'Isaïe [2], se substitue véritablement à celle du grand roi, comme une conception toute morale et humanitaire à une conception demi-politique et nationale.

Cependant l'idée proprement messianique regagne bientôt du côté de l'eschatologie ce qu'elle a perdu de celui-ci. La canonisation des anciens textes, qui attire de nouveau l'attention sur le personnage du roi messianique, prépare une sorte de fusion entre le prince des élus et le restaurateur de l'ordre cosmique, le vainqueur de la puissance ténébreuse et du mal sous toutes ses formes, le triomphateur de Satan. Ce dernier rôle, mythologique par son origine, ne convenait plus guère au Dieu transcendant de la théologie postexilienne [3] ; c'était la fonction d'un intermédiaire entre Dieu et le monde ou l'humanité, et cet intermédiaire devait rencontrer celui que la spéculation philosophique introduisait entre Dieu et l'univers créé, à savoir la Sagesse [4]. Mais on conçoit que cette identification ne se soit pas faite d'un seul coup ; elle impliquait la préexistence éternelle du Messie, qui, par ailleurs, avait besoin d'être un homme pour régner sur les hommes. La pensée de Daniel n'est pas nettement définie sur ce point : il n'est pas impossible que son « fils d'homme » [5], qui figure le règne de Dieu, fût en même temps, comme la tradition l'a compris, le Christ préexistant à sa manifestation terrestre [6]. Toujours est-il que le partage des attributions entre le roi messianique et les puissances célestes telles que Michaël était assez incertain ; il ne devait se délimiter que dans la tradition chrétienne, où tous les éléments messianiques s'amalgamèrent et se précipitèrent, en quelque façon, par l'effet du courant puissant qu'avait créé l'apparition de Jésus.

Le Sauveur, qui n'a donné aucune définition théorique du royaume céleste, en a donné bien moins encore de sa propre fonction messianique, et pour la même raison. Tout en transfigurant dans sa conscience et dans

1. Mal. iii, 23-24. Cf. Volz, 190-197.

2. Is. lii, 13-liii. La description concerne un individu qui peut être, en un sens, le représentant, mais qui ne semble pas être la personnification d'Israël. L'auteur de la description n'identifie pas le juste au roi messianique ; il a une autre conception du salut.

3. Sur l'emploi des anges dans ce rôle, voir Volz, 195. Noter la place que tient Michaël dans Ap. xii, 7-9 (cf. Dan. x, 13, 21 ; xii, 1).

4. Prov. viii, 22-31 ; Eccli. xxiv, 1-27 ; Sap. vii-viii, 8. Cf. *supr.* pp. 193-194.

5. Dan. vii, 13-14.

6. La plupart des critiques écartent l'interprétation traditionnelle (voir Marti, *Daniel*, 52-53 ; Driver, *Daniel*, 102-110), et ils peuvent s'appuyer sur la suite du chapitre (Dan. vii, 27). Boehmer, *Reich Gottes und Menschensohn im Buche Daniel*, 139-150, 181-191, leur oppose des considérations qui ne sont pas sans valeur.

son âme les notions traditionnelles et courantes, c'est avec ces notions qu'il opère, et le sens qu'il leur attribue lui semble si naturel et si nécessaire qu'il n'a pas souci de l'expliquer ; il ne songe pas davantage à noter les nuances qui peuvent exister entre ce sens et telle forme des mêmes idées dans les générations antérieures ou chez ses contemporains. On ne risque rien à dire que ces nuances échappent à son attention, ou qu'il ne veut pas s'y arrêter. La formule de sa condamnation, qui est aussi l'expression la plus authentique de la mission qu'il s'est lui-même attribuée, témoigne que le cadre de sa fonction demeure national, comme celui du règne de Dieu. « Roi des Juifs » [1] ! On conçoit que les évangélistes aient eu soin d'opposer à ce titre celui de « Fils de Dieu », et de présenter ce dernier comme le motif essentiel de la sentence capitale [2]. En fait, si Jésus considère Dieu comme père, et tous les hommes comme ses fils, s'il se regarde lui-même comme fils de Dieu à un titre spécial et unique, on ne voit pas qu'il ait affecté cette qualité de « Fils » comme résumant le mieux l'idée qu'il avait lui-même et qu'il voulait donner de sa vocation. Le sentiment de la filiation est plutôt une caractéristique générale de cette idée qu'il n'en est la forme propre et directe. Devant ses disciples, Jésus s'avoue Messie [3] ; devant Pilate il s'avoue roi des Juifs [4] : ce sont pour lui deux expressions synonymes et qui le sont aussi pour ses contemporains.

La formule « fils de David » [5] a la même signification. On s'en ser- pour acclamer Jésus sans qu'il proteste ; c'est seulement quand on en fait une objection, qu'il enseigne à ne pas la prendre littéralement [6]. Le Messie ne devait pas non plus être oint avec de l'huile ; le roi des Juifs ne devait pas se mettre à la tête de ses sujets pour les conduire à la guerre [7] ; mais l'oint du Seigneur ne laissait pas d'être le chef prédestiné de son peuple, et le roi des Juifs, pour être le roi des justes, ne laissait pas d'être un vrai roi ; prince des élus, chef des bienheureux, il devait présider aux joies du nouvel Israël, assisté des douze apôtres siégeant sur des trônes pour juger les douze tribus [8]. Dans l'acte préliminaire à l'institution du royaume, le discernement des élus, il ne

1. Mc. xv, 26 (Mt. xxvii, 37 ; Lc. xxiii, 38 ; Jn. xix, 19).
2. Cf. *supr.* p. 102, et le commentaire de Mc. xiv, 53, 55-65.
3. Mc. viii, 29-30 (Mt. xvi, 16, 20 ; Lc. ix, 20-21).
4. Mc. xv, 2 (Mt. xxvii, 11 ; Lc. xxiii, 3). Jn. xviii, 33-37, a eu soin de neutraliser cet aveu par une explication de symbolisme théologique.
5. Mc. x, 47 ; xi, 10 (Mt. xx, 31 ; xxi, 9 ; Lc. xviii, 39 ; xix, 38).
6. Mc. xii, 35-37 (Mt. xxii, 41-45 ; Lc. xx, 41-44).
7. Cf. Mt. xxi, 1-5.
8. Mt. xix, 28 (Lc. xxii, 30).

semble pas s'être attribué de fonction spéciale : Dieu seul est juge souverain des vivants et des morts. Tout au plus le Christ se présente-t-il en témoin qui reconnaît au besoin ceux qui, par leur conduite à son égard, ont mérité la récompense ou le châtiment éternels[1]. Il est évident que ce rôle n'a rien d'indispensable : c'est un propos figuré, un moyen oratoire, non une intervention caractéristique du Messie.

Selon la mesure où la conception du règne de Dieu est spirituelle, la conception de la royauté messianique l'est également ; selon la mesure où l'idée du règne est nationale, celle du Christ l'est aussi. C'est pourquoi Jésus se dit roi des Juifs : il ne s'est pas dit roi de l'humanité[2], quoique d'ailleurs l'institution du règne et l'intronisation du Messie soient des faits qui importent au genre humain, et non aux seuls enfants d'Israël. Quant aux spéculations apocalyptiques sur la lutte personnelle du Christ avec Satan, et aux spéculations philosophiques sur la Sagesse divine et ses manifestations, on peut les dire étrangères à la pensée du Sauveur.

Comme roi messianique, Jésus sera vicaire de Dieu ; tant qu'il prêche l'avènement du royaume, il n'est pas encore entré dans sa fonction providentielle, ni par conséquent dans le rapport où cette fonction doit le mettre à l'égard du Créateur[3]. Il va de soi que sa propre condition devait changer tout autant, à proportion, que celle de tous les prédestinés au royaume ; lui-même, en vérité, n'était pas plus Christ que ceux qui croyaient à sa parole n'étaient actuellement citoyens du royaume céleste ; aussi bien qu'eux, il espérait du Père l'accomplissement des promesses ; en attendant, il se comportait en fils, pratiquant lui-même l'absolue confiance qu'il recommandait à ses disciples comme le premier et l'on peut dire l'unique devoir envers Dieu. Prise en soi, cette confiance ne constituait pas un privilège du Messie, ni le titre spécial de la filiation messianique ; c'est, à dire le vrai, l'esprit de l'Évangile, souverainement actif et dominant dans l'âme de celui qui apportait l'Évangile à Israël ; lui aussi méritait sa place dans le royaume céleste par sa foi au Dieu tout-puissant et miséricordieux. Cette confiance faisait le caractère purement religieux et moral de sa vocation dans le présent, puisqu'elle excluait l'emploi de tout moyen humain pour en procurer la manifestation et l'accomplissement. Elle fait ainsi partie de la conscience messianique, et l'on peut dire qu'elle lui est essentielle, bien qu'elle ne soit pas le trait proprement messianique et personnel de cette conscience.

1. Mt. vii, 22-23 ; x, 32-33 (Lc. xii, 8-9 ; xiii, 25-27).

2. Jean (*loc. cit.*, p. 241, n. 4) fait revendiquer au Christ la monarchie universelle... de la vérité.

3. Cf. *supr.* p. 213.

Jésus était donc fils de Dieu[1] en tant que prédestiné à la royauté messianique, et il l'était aussi par le sentiment intérieur qui l'unissait à Dieu auteur de cette vocation. S'il a employé quelquefois, pour se l'appliquer à lui-même, le titre de « fils de l'homme », emprunté à Daniel[2], il n'y aura pas sans doute attaché d'autre signification que celle de Messie, et il paraît bien risqué d'y trouver une signification toute spéciale, en rapport avec l'idée, personnelle aussi, que Jésus se serait faite de sa mission. Une telle hypothèse ne serait acceptable que si Jésus avait usé de cette formule très fréquemment et par préférence. Or la préférence vient des évangélistes, et l'usage ne paraît probable que dans une mesure très étroite[3]. Les textes évangéliques semblent établir une relation particulière entre ce titre et l'idée du Messie souffrant[4] ; mais relation et idée appartiennent à la tradition. Jésus a regardé sa mort comme possible, et, dans cette éventualité, comme la condition providentielle du royaume qui allait venir, mais non comme un élément nécessaire en soi de sa fonction messianique ; il l'a envisagée comme un risque à courir, un péril à affronter, non comme l'acte salutaire par excellence auquel devait tendre son ministère, et duquel dépendait essentiellement tout

1. Les passages où Jésus parle de son Père qui est au ciel, ou simplement de son Père, sont très nombreux, mais ne contiennent pas une définition expresse de sa filiation. Les passages où le Père et le Fils sont mentionnés ensemble, sans autre addition, seraient plus significatifs, mais l'authenticité en est contestable (voir le commentaire de Mt. xi, 27 ; Mc. xiii, 32 et parallèles).

2. vii, 13. *supr. cit.* Cf. p. 240, n. 6.

3. Quelques critiques contestent absolument que Jésus se soit servi de cette formule : Lietzmann, *Der Menschensohn* (1896) ; Wellhausen, *Shizzen und Vorarbeiten*, VI (1899), et *Mc.* 66-69. Sur les diverses opinions qui ont été proposées d'après les textes censés authentiques, voir Driver, art. *Son of Man. EB.* IV, 586-587. Pour la discussion de la formule araméenne, voir surtout Fiebig, *Der Menschensohn* (1901). Le commentaire montrera que l'emploi de ce titre messianique appartient la plupart du temps aux rédacteurs évangéliques. Ce doit être le cas dans Mc. ii, 10, 28 ; viii, 31 ; ix, 9, 12, 31 ; x, 33, 45 ; xiii, 26 ; xiv, 21, 41, 62 et parallèles ; dans Mt. x, 23 ; xii, 32 (Lc. xvi, 10), 40 ; xiii, 37, 41 ; xvi, 13, 28 ; xxiv, 30 a ; xxv, 31 ; xxvi, 2 ; dans Lc. vi, 22 ; xi, 30 ; xii, 8 ; xviii, 8 ; xix, 10 ; xxi, 36 ; xxii, 48 ; xxiv, 7. Restent Mt. viii, 20 (Lc. ix, 38) ; xi, 19 (Lc. vii, 34) ; Mc. viii, 38, et parallèles ; Mt. xix, 28 ; Lc. xvii, 22, 24, 26, 30 (Mt. xxiv, 27, 37, 39) ; Mt. xxiv, 44 (Lc. xii, 40) ; encore ce petit nombre de passages pourrait-il être réduit ; les passages du discours apocalyptique (Lc. xvii, 22-35 et parallèles) semblent les mieux garantis ; Jésus pouvait y parler de lui-même en son futur avènement, comme d'une tierce personne, en se référant implicitement à Dan. vii, 13.

4. On affecte de l'employer dans les prophéties de la passion, Mc. viii, 31 ; ix, 31 ; x, 33 (cf. 45) et parallèles.

l'avenir. Il reste vrai d'ailleurs que l'expression « fils de Dieu » traduit de façon plus directe le rapport où Jésus se sent à l'égard du Père céleste, et celle de « fils de l'homme » sa mission à l'égard de l'humanité. Mais il convient sans doute de réduire l'importance que l'on n'a pas cessé d'attribuer à ces deux formules comme expression de la conscience messianique dans la pensée et dans la prédication du Sauveur.

L'enseignement de Jésus se résumait ainsi en un petit nombre de notions très simples, au moins dans sa manière de les appréhender. Ces notions étaient vivifiées par le sentiment le plus intime et le plus vif d'union avec Dieu, et par l'entraînement d'une vocation irrésistible. La forme répondait à la simplicité du fond. Rien de moins étudié que la doctrine du Christ. Il ne l'avait pas cherchée dans les livres, mais elle s'était formée en lui à travers les circonstances de sa jeunesse; elle coula comme de source quand l'Esprit le fit parler. Ce n'est pas qu'il ne sût à l'occasion argumenter avec la même subtilité que les rabbins les plus experts; mais on peut voir là un trait commun de l'esprit juif plutôt qu'un effet spécial de l'éducation, ou une recherche personnelle de ce qui était alors et dans ce pays l'appareil scientifique. Si la profonde conviction de Jésus communiquait à sa parole une forte impression d'autorité, ses auditeurs remarquèrent d'abord qu'il n'enseignait pas comme les scribes[1]. Il enseignait donc comme de lui-même, sans citer les docteurs plus anciens, sans même prendre l'Écriture pour point de départ ou pour base de ses instructions; il l'amenait seulement de temps en temps à l'appui de ses raisonnements et de ses conclusions.

Son thème général étant la préparation au règne de Dieu, ses discours consistaient surtout en exhortations à la pénitence. Les sujets particuliers n'ont été traités qu'incidemment et par occasion. Il semble que le procédé de développement oratoire le plus familier au Sauveur ait été la comparaison et le parabole. Les rabbins s'en servaient aussi, mais les échantillons qu'on a conservés de leurs similitudes n'ont pas la naïveté ni la fraîcheur de ceux qui ont été retenus de la prédication évangélique[2]. Bien que la tradition les ait compris autrement, les récits paraboliques ne sont rien moins que des allégories profondes : ce sont des apologues avec application morale, dont la portée réelle ne dépasse pas la signification apparente[3].

L'allégorie est une suite de métaphores par laquelle on signifie autre

1. Mc. I, 22 (Mt. VII, 28-29).

2. On peut voir des échantillons de paraboles rabbiniques dans Fiebig, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu* (1904).

3. Ce point a été parfaitement mis en lumière par Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, I² (introduction) et II (commentaire des paraboles, 1899). On peut voir une discussion plus brève dans *Études évangéliques*, 1-121. Cf. *supr.* p. 189.

chose que ce que l'on dit. La parabole évangélique n'était qu'une comparaison développée, une simple fable. La fable est un genre clair, comme la comparaison; l'allégorie est un genre mystérieux, comme la métaphore. La comparaison et la fable conviennent à un enseignement populaire. L'allégorie convient à l'instruction par le livre; exercice de savant et de lettré, qui s'adresse à des lecteurs pourvus de quelque science et de quelque littérature. C'est pourquoi les discours du Christ synoptique, échos de sa prédication, sont remplis de comparaisons et de paraboles, tandis que ceux du Christ johannique, qui sont un tissu d'allégories, n'auraient jamais pu être prononcés, si ce n'est devant un petit groupe d'initiés, préparés de longue date à les entendre. Jésus, dans les premiers Évangiles, emploie des métaphores isolées, mais il ne les enchaîne jamais en allégorie, et il évite de les choisir obscures[1]. Il procède par comparaisons, et il présente ses paraboles comme des comparaisons. C'est pourquoi le sujet des paraboles peut être une action qui n'est point imitable[2]. La parabole en elle-même n'est pas plus riche de signification qu'une fable ordinaire, et la leçon morale de la parabole est dans son application, comme celle de la fable.

La parabole se distingue de la fable commune en ce que son application est rigoureusement limitée aux vérités de l'ordre religieux et moral, à l'économie et aux exigences du royaume annoncé par Jésus, et que sa matière est empruntée à l'expérience actuelle, aux phénomènes de la nature, du monde végétal et du monde humain. Elle évite ce qui ressemblerait à une personnifaction des êtres inférieurs; elle ne fait pas parler les arbres, comme la fable de Jotham[3], et elle s'abstient aussi de faire parler les animaux, soit que ce genre de fiction, à raison de ses affinités mythologiques, répugnât à l'esprit religieux d'Israël, soit plutôt qu'il ne convînt pas à la parfaite sincérité de l'Évangile[4]. La matière des para-

1. Pour saisir la différence des deux méthodes, parabolique et allégorique, on n'a qu'à comparer le discours sur la montagne (Mt. v-vii) avec le discours johannique sur le pain de vie (Jn. vi, 26-58); et pour voir comment Jean sait transformer en allégorie une simple métaphore synoptique, on n'a qu'à mettre la parole sur la moisson et les ouvriers (Mt. ix, 37; Lc. x, 2) à côté des considérations du Christ johannique sur les rôles du semeur et du moissonneur (Jn. iv, 35-38).

2. Il suffit de citer l'Ami importun, la Veuve et le juge, l'Économe infidèle.

3. Jug. ix, 7-15.

4. La comparaison du Christ avec les renards et les oiseaux (Mt. viii, 20; Lc. ix, 58), surtout celle des vautours et du cadavre (Mt. xxiv, 28; Lc. xvii, 37) montrent qu'une parabole tirée des mœurs des animaux ne répugnait pas à l'esprit de l'Évangile. Le fait est qu'il ne s'en est pas conservé de telles, car la parabole de la Brebis perdue ne met réellement en scène que le berger.

boles est prise de ce qui arrive, non de ce qui n'arrive pas. De ces deux différences de fond résulte une différence de ton, celui de la parabole étant toujours grave sans cesser d'être naturel, et ne s'égayant pas jusqu'au pur comique, ce que la fable ne s'interdit pas.

La fable étant un moyen approprié à l'instruction des enfants, des ignorants et des simples, Jésus s'en est servi parce que ce moyen convenait à son auditoire et lui agréait à lui-même. Il en a usé dès le commencement. Si Marc et Matthieu semblent dire qu'il ne l'a employé qu'à partir d'une certaine époque [1], c'est à raison de l'idée qu'ils se sont faite de sa destination : le Christ parlerait en paraboles depuis le moment où, ayant groupé ses disciples, il s'appliquerait à réaliser le décret de réprobation porté contre les Juifs. Mais cette perspective est purement conventionnelle [2]. Le Sauveur a dû employer la parabole dès les premiers temps de sa prédication, et se trouver encouragé par le succès à en dire de nouvelles jusqu'à la fin de son ministère. Au lieu qu'il les ait cherchées pour aveugler, elles lui sont venues comme d'elles-même pour éclairer, parce que tout ce qu'il voyait lui devenait moyen de saisir et de faire entendre par comparaison quelque chose de plus grand [3]. Son âme était comme un miroir sans tache où la nature et le monde se reflétaient dans la lumière intime de sa conscience. Les analogies se présentaient naturellement à son esprit, et, sans étude ni préméditation, ni calcul, avec l'assurance de parler comme il fallait, il donnait à sa pensée le vêtement de la parabole, conduisant ses naïfs auditeurs du connu à l'inconnu, du monde sensible au monde spirituel, à l'économie et aux lois, nullement mystérieuses, du royaume céleste. Ce n'est même pas pour aider la mémoire ou pour piquer l'attention qu'il recourait à ces petits contes : c'était, avant tout, pour traduire sa pensée avec plus de clarté et de force persuasive. Il semait la parole et les paraboles, persuadé que, nonobstant le déchet qui se produit sur toute semence, il y aurait une moisson.

Le royaume céleste est la joie des biens à venir, la félicité promise aux

1. Les données des Évangiles sur ce point sont assez confuses. Mc. iv, 10-13, fait supposer que les disciples n'ont jamais entendu de paraboles avant le Semeur; cependant le Christ parle déjà « en paraboles » dans Mc. iii, 23, et il fait une triple parabole dans Mc. ii, 19-22. Matthieu supprime la difficulté en n'employant pas le mot « parabole » avant xiii, 3, bien qu'il ait reproduit auparavant plusieurs morceaux qui ont droit au nom de paraboles et qui le portent dans Marc. Luc parle plusieurs fois (iv, 23; v, 36; vi, 39) de paraboles avant viii, 9; mais il a eu soin de ne faire demander en ce dernier endroit que l'explication du Semeur, non la raison générale des paraboles.

2. Sur la façon dont la tradition a compris le but des paraboles, voir le commentaire de Mc. iv, 11-12, et parallèles.

3. Jülicher, I, 145.

amis de Dieu. Jésus le compare à un grand festin[1], parce qu'il ne le conçoit pas comme quelque chose de purement subjectif et d'individuel, mais comme l'état d'une société où le bonheur de tous fait celui de chacun, et le bonheur de chacun celui de tous. L'Évangile est relativement au royaume ce qu'est l'invitation relativement au festin, une action préliminaire et préparatoire, qui ne fait qu'un avec le royaume en tant qu'elle en est la condition préalable et nécessaire, mais qui n'est pas plus le royaume total que l'invitation n'est proprement le festin[2]. La parabole du Filet[3] caractérise de la même façon le rapport de l'Évangile au royaume : de même que la pêche est une opération préliminaire et coordonnée au triage et à l'emploi des poissons, la prédication évangélique rassemble en quelque façon ceux qui l'entendent et qui la reçoivent, pour les offrir au jugement par lequel s'ouvrira le règne de Dieu. Et de même que ceux-là seuls auront part au royaume qui auront accepté l'invitation de l'Évangile, ceux-là aussi seulement trouveront un juge favorable, qui ne se seront pas contentés d'entendre la parole, mais qui l'auront reçue et pratiquée.

Mais le royaume n'est pas seulement à venir, il est prochain et il arrivera inopinément. Si le propriétaire dont la maison doit être pillée par un voleur savait quand celui-ci viendra, il prendrait ses précautions : le royaume des cieux viendra comme un voleur, et l'on doit être toujours en état de faire face aux exigences de ce terrible avènement[4]. Imaginez un maître absent qui a confié à son intendant le soin de sa maison ; si le serviteur est fidèle et gouverne sagement, il sera récompensé quand le maître arrivera ; mais s'il est malhonnête, violent et débauché, le retour du maître le surprendra, et il sera sévèrement châtié[5] : ainsi en est-il du royaume des cieux ; on ne sait exactement quand il viendra, mais, si le juste n'a rien à craindre, quelle déception pour celui qui ne sera pas repenti à temps ! Il n'est jamais trop tôt de se mettre en règle ; dans les affaires temporelles, une transaction amiable vaut mieux qu'un procès[6] : mieux vaut aussi se réconcilier maintenant et tout de suite avec Dieu, parce que devant son tribunal, il ne sera plus question que de châtiment

1. Mt. xxii, 1-14; Lc. xiv, 16-24. Cf. Lc. xiv, 15. Le royaume est présent directement comme un festin dans Mc. xiv, 25 (Mt. xxvi, 29; Lc. xxii, 16-18, 30); Mt. viii, 11 (Lc. xiii, 29). Cf. *supr.* p. 238.

2. Cf. Mt. x, 7 (Lc. x, 9).

3. Mt. xiii, 47-48.

4. Mt. xxiv, 43 (Lc. xii, 39). Cf. I Thess. v, 2-4 ; Ap. iii, 3; xvi, 15; II Pier. iii, 10.

5. Mt. xxiv, 45-51; Lc. xii, 42-46.

6. Mt. v, 25-26; Lc. xii, 58-59

pour les péchés non pardonnés. Qu'on se souvienne de ces dix jeunes filles qui, allant à des noces, devaient le soir se mêler au cortège avec leurs lampes ; qu'on tâche de ne pas faire comme les cinq étourdies qui, faute d'huile, ne se trouvèrent pas prêtes au moment voulu, et manquèrent le festin[1].

Il ne s'agit pas, en effet, d'une simple attente, mais d'une véritable et sérieuse préparation. Si subitement qu'il survienne, le jugement de Dieu ne sera une surprise fâcheuse que pour les impénitents ; aux autres, il apportera la récompense de leurs efforts. Qu'on médite l'histoire de cet économe qui, sur le point d'être privé de sa charge, et afin de n'être pas réduit à la mendicité, s'avisa de remettre une partie de leur dette à tous ceux dont son maître était le créancier[2] : on doit pareillement se ménager une place dans le royaume en distribuant son bien aux pauvres, afin de se créer, par l'aumône, des amis auprès de Dieu. La vie des hommes doit être féconde : il en sera d'eux comme des trois serviteurs à qui leur maître, s'en allant en voyage, avait confié son argent pour le faire valoir[3]. Qu'on se rappelle aussi l'histoire du figuier que le propriétaire était résolu à supprimer s'il ne donnait rien[4] : le royaume de Dieu n'est pas fait pour couronner les existences stériles, ni l'indifférence du peuple juif. Même ceux qui ont travaillé pour le royaume ne doivent pas se relâcher : quoi de plus utile que le sel? et pourtant, quand il s'affadit, il n'est plus bon à rien qu'à être jeté dehors[5].

Le royaume cependant n'est pas une rétribution exacte des œuvres humaines ; c'est un don de Dieu, garanti à tous ceux qui viennent à lui sincèrement ; le pécheur y acquiert par le repentir un titre, sinon un droit, égal à celui du juste : il en est du royaume céleste comme de ces ouvriers qu'un propriétaire avait loués un jour, à des heures différentes, pour travailler à sa vigne, et qui reçurent tous le salaire convenu pour la journée entière[6] ; ceux qui ont passé leur vie au service de Dieu n'ont pas à murmurer de ce que le pécheur, venu tardivement à résipiscence, est admis comme eux au royaume ; la bonté de Dieu ne leur fait aucun tort, et Dieu ne serait pas père s'il n'avait cette bonté. Non seule-

1. Mt. xxv, 1-13.

2. Lc. xvi, 1-8. Sur cette parabole, voir *supr.* p. 157. Quoi qu'il en soit de son origine, sa morale est conforme à l'esprit de Jésus.

3. Mt. xxv, 14-30. Lc. xix, 11-27. Il va sans dire que, pour entendre cette parabole et toutes les autres dans leur sens primitif, on doit faire abstraction des compléments allégoriques qui y ont été ajoutés par la tradition.

4. Lc. xiii, 6-9.

5. Mt. v, 13; Mc. ix, 50; Lc. xiv, 34-35.

6. Mt. xx, 1-16.

ment il accueille le pécheur, mais il se réjouit de son retour, à l'instar de ce berger de cent brebis, qui en avait perdu une, et qui la retrouva [1]; ou de cette femme riche de dix drachmes, et qui, en ayant égaré une, eut aussi la chance de la retrouver [2]; ou de ce père qui avait deux fils, et qui, après avoir été abandonné par l'un deux dans les plus tristes conditions, eut enfin la joie de le voir revenir à lui [3].

Ce n'est point d'après leur passé qu'il faut juger les pénitents, mais d'après leurs sentiments actuels, et ces sentiments peuvent témoigner d'une charité plus grande que celle de gens envers qui Dieu ne semble pas avoir eu lieu de montrer autant d'indulgence : de deux débiteurs insolvables à qui leur créancier a remis leur dette, le plus reconnaissant n'est-il pas celui qui devait la plus forte somme [4]? On aurait tort d'ailleurs de se croire juste parce que l'on garde la régularité extérieure de la vie, et que l'on observe les pratiques de la religion. La vraie religion est dans la pureté du cœur et la soumission à la volonté de Dieu. Il en va du juste pharisien et du publicain pécheur comme de ces deux fils que leur père voulait envoyer à sa vigne, dont l'un dit fort respectueusement qu'il irait, et n'y alla point, l'autre dit qu'il n'irait pas, et, changeant d'avis, y alla [5].

Le royaume est pour ceux à qui Dieu pardonne, et Dieu pardonne à quiconque se confie en sa miséricorde; il cesse d'être indulgent seulement envers ceux qui ne sont pas indulgents comme lui. Tous les jours le disciple de l'Évangile lui demande son pardon, parce qu'il en a besoin, et constamment aussi il doit pardonner à son prochain [6]. Dieu est sans pitié pour qui n'est pas miséricordieux : tel ce maître qui avait pardonné à son intendant prévaricateur, et qui le châtia cruellement ensuite, parce qu'il avait été impitoyable envers un autre serviteur qui lui devait une somme insignifiante [7]. A la charité passive, qui se manifeste dans le pardon, doit s'ajouter la charité active, universelle aussi comme la bonté de Dieu. Un samaritain compatissant vaut mieux qu'un prêtre et qu'un lévite sans entrailles : la preuve en est dans l'histoire de l'homme que les voleurs avaient laissé à demi-mort sur le chemin de Jérusalem à Jéricho [8].

1. Lc. xv, 4-7; Mt. xviii, 12-14.
2. Lc. xv, 8-10.
3. Lc. xv, 11-32.
4. Lc. vii, 41-43. Parabole encadrée dans l'histoire de la pécheresse.
5. Mt. xxi, 28-32.
6. Mt. vi, 12 (14-15; Mc. xi, 25).
7. Mt. xviii, 23-35.
8. Lc. x, 30-37.

L'espérance du royaume exige l'organisation de la vie présente dans la charité : charité de Dieu et charité du prochain. Ce que doit être la charité du prochain, on vient de le voir. La charité de Dieu est faite d'humilité, de confiance et de bonne volonté. Dieu aime mieux un pécheur qui s'avoue tel par un sentiment de repentir sincère, qu'un prétendu juste qui est content de lui-même : c'est ce qui apparaît dans le cas du pharisien et du publicain qui étaient montés au temple pour prier [1]. Mais la confiance doit être associée à l'humilité : comment n'aurait-on pas foi en la bonté de Dieu ? Celui qui habille les lis des champs, et qui nourrit les oiseaux du ciel, pourrait-il être indifférent aux besoins des hommes ses enfants [2] ? Un père à qui son fils demande du pain lui donne-t-il une pierre, ou bien un serpent, si l'enfant lui demande un poisson [3] ? Si l'on n'est pas tout de suite exaucé, qu'on ne se décourage pas : tout cède à une prière persévérante, comme il advint dans l'histoire de l'ami importun [4], et dans celle de la veuve et du mauvais juge [5]. Serait-il possible qu'on n'obtînt pas de la bonté de Dieu ce qu'on obtient de l'égoïsme des hommes ?

Il faut d'autre part savoir jouer le tout pour le tout, tout perdre pour tout gagner [6] : on doit faire comme l'homme qui avait trouvé un trésor dans un champ, comme le marchand qui avait découvert une perle unique en prix ; tous deux vendirent ce qu'ils avaient, pour acquérir un objet de valeur infiniment plus grande [7]. C'est acheter pour rien le royaume des cieux que de lui sacrifier tous les biens de ce monde. N'est-il pas vrai, au surplus, que nul ne peut servir deux maîtres [8] ? Si l'on veut être à Dieu, qu'on abandonne le service de Mammon ! Qu'on n'imite pas le riche insensé qui amassa tant de provisions auxquelles il ne goûta point [9] ! Mais, si l'on n'est pas capable des sacrifices nécessaires, inutile de prétendre à la récompense : on n'essaie pas de bâtir une maison quand on n'a pas de quoi subvenir aux frais de la construction ; un roi sensé ne se met pas en campagne s'il n'a de quoi subvenir aux frais de la guerre [10].

Le royaume vaut bien tous les renoncements qu'il exige, car son ave-

1. Lc. xviii, 9-14.
2. Mt. vi, 25-34 ; Lc. xii, 22-31.
3. Mt. vii, 7-11 ; Lc. xi, 9-13.
4. Lc. xi, 5-8.
5. Lc. xviii, 1-8.
6. Cf. Mt. x, 39 ; Mc. viii, 35-37.
7. Mt. xiii, 44-46.
8. Mt. vi, 24 ; Lc. xvi, 13.
9. Lc. xii, 16-21.
10. Lc. xiv, 28-33.

nir est grand, quoique ses débuts soient chétifs. On ne peut mieux le comparer qu'à un grain de sénevé : il n'y a pas plus petit grain ; mais quand il a poussé, il dépasse toutes les plantes potagères et ressemble à un arbre [1]. Le royaume est aussi comme le petit morceau de levain qui fait fermenter toute une masse de pâte [2]. Dans ces deux cas, la fin semble tout à fait disproportionnée au point de départ : tel est le rapport du royaume à l'Évangile. Comment s'opère le travail du développement qui fait de la petite graine un arbre, et avec un peu de levain une masse de pain, c'est le secret de Dieu. Le laboureur sème son blé ; quand il l'a semé, il s'en retourne chez lui et vaque à ses occupations ; le blé pousse sans qu'il sache comment ; l'homme vient à son champ pour la moisson [3]. Relativement au royaume, l'Évangile est le grain auquel Dieu seul donne accroissement [4], et c'est de Dieu que dépend le temps de la récolte [5]. Quand ce temps sera venu, il se trouvera que la semence a été perdue pour beaucoup, et qu'elle aura profité en d'autres [6]. C'est le cas de dire : beaucoup d'appelés, peu d'élus [7].

Nonobstant l'humilité de son commencement, car il n'est pas question d'obstacles, le royaume viendra dans sa grandeur et dans sa gloire. Jésus ne veut rien enseigner de plus ; il ne s'arrête pas à faire ressortir la nécessité d'un intervalle et d'un développement graduel entre le début et la consommation du royaume. Les exemples choisis, blé et sénevé qui poussent en quelques mois, levain qui produit son effet en quelques heures, montrent que la comparaison porte sur l'Évangile et le royaume prochain, non sur l'Évangile et son progrès indéfini en ce monde. Ni les miracles de la toute-puissance ne sont étrangers à la perspective de l'avènement, ni les conditions morales de cet avènement en ce qui concerne les individus ne sont visées. La parousie semble prochaine dans ces paraboles, sans que l'on ait égard à la mort du Christ comme condition intermédiaire. Partout le Sauveur annonce en prophète [8] le prochain accomplissement du royaume, dont le présent pourrait faire douter ; il n'envisage pas en philosophe les conditions normales et indispensables d'un mouvement à réaliser dans l'histoire ultérieure de l'humanité.

Le christianisme est donc entré dans le monde comme un message de

1. Mc. IV, 30-32 ; Mt. XIII, 31-32 ; Lc. XIII, 18-19.
2. Mt. XIII, 33 ; Lc. XIII, 20-21.
3. Mc. IV, 26-29.
4. Cf. I Cor. III, 6-9.
5. Mc. IV, 3-8 ; Mt. XIII, 3-8 ; Lc. VIII, 5-8.
6. Mt. XXII, 14 (XX, 16).
7. Mc. IV, 21-22 ; Lc. VIII, 16-17 (Mt. V, 15).
8. Jülicher, II, 581.

Dieu sur le prochain avenir, et quand on entreprend de définir son essence en partant de l'histoire, on ne trouve pas autre chose que l'idée du royaume, qui est de soi un bien futur, quoique ce bien futur ne doive être, en quelque façon, que la consécration de la justice acquise dans le présent. Cette consécration définitive de la justice dans le bonheur est précisément ce qu'annonce l'Évangile ; d'où il suit que l'objet propre de l'Évangile est une espérance, l'espérance messianique, dégagée de l'esprit national, devenue purement humaine et universelle au fond, en devenant purement religieuse et morale. La foi au Dieu père, la rémission des péchés sont les conditions de cette espérance ; elles appartiennent par cela même à l'essence de l'Évangile, mais elles ne sauraient la constituer à elles seules. Les paraboles ne nous apprennent pas non plus que la conscience messianique de Jésus se fonde sur la connaissance de Dieu comme père de l'humanité. Quel qu'ait été le mystère de sa conscience personnelle, le Sauveur se présente comme l'agent du royaume, le prédicateur de la grande espérance, le semeur qui sera moissonneur. Il n'est pas le révélateur d'une seule et unique vérité qui, perçue par la conscience de chaque individu, lui donnerait la plénitude du royaume céleste, mais il est l'interprète de tout ce qui est contenu dans l'espérance du royaume, l'ordonnateur de la société des croyants, qui doit devenir bientôt la société des élus. Sa fonction est sociale et universelle, comme l'espérance du royaume est collective ; son action ne doit pas être purement intérieure, mais elle s'exercera dans la réalité objective du royaume ; et c'est dans l'avenir qu'apparaîtra sa qualité de Messie fils de Dieu, conformément à la nature eschatologique du royaume céleste.

La carrière et l'enseignement de Jésus ont été le grain de sénevé qui devient un arbre, la parcelle de levain qui fait fermenter toute une masse de pâte. Rien de plus insignifiant en apparence : un ouvrier de village, naïf et enthousiaste, qui croit à la prochaine fin du monde, à l'instauration d'un règne de justice, à l'avènement de Dieu sur la terre, et qui, fort de cette première illusion, s'attribue le rôle principal dans l'organisation de l'irréalisable cité ; qui se met à prophétiser, invitant tous ses compatriotes à se repentir de leurs péchés, afin de se concilier le grand Juge dont la venue est imminente et sera subite comme celle d'un voleur ; qui recrute un petit nombre d'adhérents illettrés, n'en pouvant guère trouver d'autres, et provoque une agitation, d'ailleurs peu profonde, dans les milieux populaires ; qui devait être arrêté promptement, et qui le fut, par les pouvoirs constitués ; qui ne pouvait échapper à une mort violente, et qui la rencontra.

Son rêve était fragile et étroit comme est notre science ; il nous paraît absurde, comme nos plus chères idées le paraîtront à nos arrière-neveux. Mais il contenait aussi les germes les plus précieux de la vérité

humaine, les principes les plus féconds de progrès humain, à savoir : que l'âge d'or de l'humanité n'est pas dans son passé, mais dans son avenir ; que la valeur de l'homme est dans le sentiment qui anime sa conduite, que la vraie religion est celle du cœur ; que cette religion consiste essentiellement dans l'amour, amour du prochain en Dieu, ou de Dieu dans le prochain ; que ce prochain est tous les membres de l'humanité ; que Dieu, c'est-à-dire la loi vivante de l'univers, est bonté ; que l'abnégation de chacun est nécessaire au bien de tous ; qu'il faut savoir, au besoin, tout risquer dans l'ordre des biens matériels et de la vie temporelle, pour tout gagner dans l'ordre des biens spirituels et de la vie de l'âme ; que le sacrifice est ainsi la racine de la vraie félicité ; enfin que notre existence éphémère flotte sur un océan de vie où elle se replonge pour durer toujours, à partir de l'instant même où elle semble cesser d'être. Si le dernier mot de toutes choses n'est pas le néant, et ce ne peut être le néant, l'Évangile n'a eu que l'apparence d'une chimère, Jésus a incarné dans l'homme la sagesse de Dieu, et sa mort ne pouvait être qu'un passage à l'immortalité.

CHAPITRE IX

LA FORME LITTÉRAIRE, LA TRADITION DU TEXTE ET LES COMMENTAIRES DES ÉVANGILES SYNOPTIQUES

Comme on vient de le voir, si l'enseignement de Jésus était très original dans sa forme, il ne laissait pas d'être éminemment populaire. Toutefois ce n'est pas cet enseignement comme tel qui appartient à la littérature chrétienne et à la littérature religieuse de l'humanité, puisque Jésus lui-même ne l'a jamais donné par écrit ; ce sont les souvenirs touchant cet enseignement et la vie du Sauveur, qui, après avoir été retenus, interprétés, à la fois diminués et enrichis dans la tradition orale, ont pris finalement la forme des livres que l'on appelle « évangiles », comme l'objet même de la prédication du Christ. Ces souvenirs ont été d'abord gardés, ils ont acquis leurs linéaments essentiels et caractéristiques dans une tradition que l'on peut dire aussi populaire que l'avaient été la doctrine et la parole de Jésus, et cette tradition parlait la langue sémitique dont s'était servi le Christ. Les trois premiers Évangiles sont des écrits dont le fond principal est sémitique, et la forme hellénistique, avec certaines particularités qui font de chacun, au point de vue du style, une œuvre individuelle.

La langue de l'Évangile annoncé par Jésus était la langue commune des Juifs de Palestine [1], l'araméen, langue sémitique, c'est-à-dire appartenant à la même famille que l'assyrien, l'hébreu et l'arabe. L'araméen avait gagné du terrain en Palestine après la destruction successive des royaumes d'Israël et de Juda ; les Juifs revenus de la captivité perdirent peu à peu l'usage de l'hébreu ; au temps de Jésus, ils parlaient un dialecte que l'on qualifie de palestinien ou d'occidental, pour le distinguer de l'araméen du nord, ou syriaque, et de l'araméen oriental, ou babylonien. Même dans l'araméen de Palestine, il y avait quelques différences entre la langue de la Galilée, celle de la Samarie et celle de la Judée. Cet araméen a été parfois appelé hébreu, non sans doute parce qu'il avait subi l'influence de l'ancienne langue, mais parce qu'il était devenu la langue des Hébreux [2], d'autant que les deux langues se confondaient à

1. Sur cette langue, voir DALMAN, 1-10, 63-72 ; WELLHAUSEN, *Einleitung* (*E.*), 34-43.

2. ACT. VI, 1. Cf. DALMAN, 5. Les mots Βηθεσδά, Γαββαθᾶ, Γολγοθᾶ, Ῥαββουνί, que Jean (V, 2 ; XIX, 13, 17 ; XX, 16) qualifie d'hébreux (ἑβραϊστί) sont araméens.

peu près pour ceux qui n'avaient une connaissance spéciale ni de l'une ni de l'autre.

Il va de soi que la langue du Christ et des apôtres ait laissé sur la tradition évangélique une empreinte encore sensible à travers la translation grecque ; mais cette influence n'est pas la seule qui se soit exercée sur le langage des Évangiles, et en général sur celui du Nouveau Testament. Le grec dont se sont servis saint Paul, les évangélistes et les autres auteurs des Écritures chrétiennes, n'était pas le grec classique, ni même, à proprement parler, le grec vulgaire, la langue commune des pays hellénisés par la conquête d'Alexandre, c'était ce grec déjà adapté à la traduction des Écritures juives, et tel qu'il apparaît dans la version dite des Septante, c'est-à-dire un grec influencé directement par l'hébreu biblique, un langage dont le vocabulaire était bien, sauf un petit nombre de mots empruntés, celui du grec vulgaire, mais dont la syntaxe était fortement imprégnée d'hébraïsmes [1]. Familiarisés avec la version des Septante, les écrivains du Nouveau Testament y conformèrent tout naturellement leur style. C'est ainsi que les Évangiles synoptiques ne sont pas seulement pénétrés de sémitisme par l'araméen de Jésus et de ses premiers fidèles, mais par le grec de l'Ancien Testament, qui devient la langue du Nouveau. On y trouve des aramaïsmes et des hébraïsmes, quoique, vu l'affinité de l'hébreu et de l'araméen, nombre de sémitismes puissent être classés indifféremment dans l'une ou dans l'autre de ces catégories [2]. L'influence de l'hébreu est même prépondérante, surtout dans les récits, parce que l'imitation de l'Ancien Testament a été souvent volontaire et n'a pas résulté simplement de l'emploi des Septante par les premiers chrétiens.

De même les mots et formules cités dans Mc. v, 41 ; vii, 34 ; xv, 34 (Mt. xxvii, 46). S. Jérôme, *C. Pelag.* III, 2, écrit à propos de l'Évangile des Hébreux : « In evangelio juxta Hebraeos, quod chaldaico quidem syroque sermone, sed hebraicis litteris scriptum est, quo utuntur hodie Nazareni, etc. » Mais il ne fait pas toujours cette distinction, et il lui arrive de citer comme hébreu, et comme empruntées à l'original de Matthieu, des expressions et formules de cet apocryphe qui sont araméennes.

1. Sur le grec des Évangiles, voir la très remarquable étude de Wellhausen, *E.* 15-34.

2. Cf. Dalman, 13-34. Noter la conclusion de cet auteur : « Les hébraïsmes des Synoptiques ne sont pas à nier, mais ils sont si peu une preuve en faveur d'un original hébreu que la proposition contraire est plutôt justifiée : moins il y a d'hébraïsmes, plus (le passage) est primitif ; plus il y a d'hébraïsmes, plus grande a été l'activité des rédacteurs hellénistes. Il est à considérer que l'araméen, langue vivante des Juifs, *hébraïsait* beaucoup moins que le grec qu'écrivent les Synoptiques. »

Les enseignements de Jésus, nonobstant les gloses et les retouches qu'ils ont eu à subir, retiennent ordinairement une forme rythmée analogue à celle des écrits gnomiques de l'Ancien Testament. Cette circonstance, que l'on a dernièrement alléguée [1] comme une preuve de la rédaction des *Logia* primitifs en hébreu, tient sans doute à des causes diverses. Il n'est pas vraisemblable que Jésus ait appliqué délibérément la forme rythmique à ses discours, mais le parallélisme était comme le balancement naturel de la pensée juive. On comprend que le Sauveur en ait usé pour frapper les sentences qui résumaient son enseignement, et qui devaient rester dans la mémoire de ses auditeurs [2]; peut-être est-il dû en partie à la tradition elle-même, qui facilitait ainsi la conservation et la transmission des sentences, tout en les rendant plus concises et plus incisives; enfin l'on doit admettre l'influence de l'Ancien Testament sur les rédacteurs évangéliques. Les paroles d'action de grâces après le retour des apôtres [3], le discours aux apôtres après la résurrection, dans le premier Évangile [4], sont des morceaux rythmés que l'on peut considérer comme l'œuvre de prophètes chrétiens [5]. On conçoit que ces derniers aient été inspirés dans la manière des anciennes Écritures, et que, s'ils écrivaient, ils en aient délibérément imité le style.

Pour des motifs analogues, les récits évangéliques ressemblent à ceux de l'Ancien Testament. Ce sont des anecdotes qui se suivent, reliées entre elles par un fil très lâche. Elles sont, en général, très sobres de développements, ne contenant que des traits indispensables et significatifs. L'agencement de ces traits est des plus simples. Ils viennent le plus souvent comme dans une énumération dont les membres seraient reliés par la conjonction *et*. L'impression de ces narrations si dépourvues d'art, au moins en apparence, ne laisse pas d'être saisissante à raison de leur sim-

1. Briggs, *The ethical Teaching of Jesus* (New-York, 1904). Le livre de la Sagesse et le quatrième Évangile, livres composés en grec, contiennent des morceaux d'un parallélisme très régulier. Voir, par exemple, le prologue de Jean.

2. On peut regarder comme primitives des sentences telles que les suivantes :

« Qui recherche sa vie la perd,
Et qui perd sa vie la trouve. » Mt. x, 39 (Lc. xvii, 33).
« Ce n'est pas ce qui entre dans l'homme qui le souille :
Ce qui souille l'homme est ce qui sort de lui. » Mc. vii, 15 (Mt. xv, 11).
« Les premiers seront les derniers,
Et les derniers seront les premiers. » Mt. xix, 30 (xx, 16; Lc. xiii, 30).

3. Mt. xi, 25-30 (voir *supr.* p. 127, et le commentaire).

4. Mt. xxviii, 18-20 (voir *supr.* p. 135, et le commentaire).

5. Cf. *supr.* n. 1, et p. 195; voir *QÉ*. 129, 131.

plicité même, et par le relief intense que prend le trait principal de l'anecdote auquel tous les autres sont coordonnés. Il en est, à cet égard, des paraboles[1] comme des récits concernant les miracles et la passion de Jésus. Si l'on met à part les amplifications rédactionnelles, récits et paraboles se présentent comme de simples esquisses, à la fois rudimentaires et complètes, où la puissance du génie populaire se révèle dans un langage d'enfant.

Ce caractère des récits primitifs et la forme des sentences ont été plus ou moins modifiés par les rédacteurs évangéliques. On a déjà pu voir que le plus personnel, et il est permis d'ajouter le moins littéraire des trois Synoptiques, est Marc. Il traite les sources plus hardiment et moins adroitement que Matthieu et que Luc. Il tranche et il ajoute avec une sorte de brutalité, sans plus se soucier des incohérences qui en résultent pour la forme, que des invraisemblances et des contradictions qui en résultent pour le fond. Il n'a pas fait un livre, mais une libre compilation où il est très difficile de démêler un ordre et un plan. Il aime la couleur, on pourrait presque dire le réalisme, et il lui arrive de charger ses descriptions de détails qui peuvent sembler pris sur le vif, mais qui n'attestent peut-être que la vigueur un tant soit peu rustique de son imagination[2]. Aucun goût littéraire, aucun sens de l'équilibre ou des proportions, soit pour les phrases[3], soit pour les récits et discours[4], soit pour leur groupement et l'ensemble du livre[5]. Si, comme il est probable, il a terminé son Évangile sur la réflexion : « Et (les femmes) ne dirent rien à personne, car elles avaient peur[6] », il a été aussi malhabile dans l'invention de ce détail que dans la façon de conclure son histoire du Christ.

1. Cf. *Études évangéliques*, 61.

2. Lire, par exemple, le possédé de Gérasa (v, 1-21), la fille de Jaïr (v, 22-43), l'agonie de Gethsémani (xiv, 32-42), Jésus devant le grand prêtre (xiv, 53-65), devant Pilate (xv, 1-15), les femmes au tombeau (xvi, 1-8). Tout cela est très vivant, mais comme impression, et la force du trait y est, sans la précision naturelle du souvenir.

3. Sans parler du début (i, 1-4), qui a pu être surchargé, il suffit de renvoyer à vi, 7-8; vii, 1-5; ix, 12-13.

4. Gaucheries de la rédaction dans ii, 13-17 (combinaison de la vocation de Lévi avec la parole sur la fréquentation des publicains, *supr.* p. 88); iii, 20-35 (combinaison de la démarche des parents avec l'affaire de Beelzéboul, *supr.* p. 88); iv, 10-13 (superposition d'une remarque générale sur les paraboles à l'explication particulière du Semeur, *supr.* p. 89); viii, 27-ix, 1 (dépècement du récit primitif de la confession de Pierre, *supr.* p. 92), etc., etc.

5. Défaut de suite dans le corps de l'ouvrage, hors d'œuvre de vi, 14-29; manque d'harmonie entre ce que le rédacteur prend des sources et ce qu'il y ajoute de lui-même.

6. xvi, 8 (*supr.* p. 105).

Il va de soi que son langage n'a rien de classique. Son vocabulaire contient un nombre relativement considérable de mots qui ne se rencontrent pas dans le reste du Nouveau Testament [1], des façons de parler très négligées, sinon irrégulières [2], des mots hébreux ou araméens [3], des diminutifs [4], des mots qui reviennent très fréquemment, sans nécessité, comme il arrive à certaines personnes dans la conversation [5], des tournures hébraïques [6]. Sa phrase est une enfilade de propositions où l'on remarque souvent une accumulation de participes [7]. Il a plus de latinismes qu'aucun autre écrivain du Nouveau Testament [8].

Matthieu a des soucis littéraires qui sont étrangers à Marc. Ce n'est pas un grand écrivain, mais un homme qui a une certaine culture, un certain goût, une certaine idée de ce que doit être un livre bien fait et convenablement écrit. Le sien aura donc un plan, qui ne sera pas très artistique [9], mais qui aura du moins l'avantage d'être assez régulier. Son langage est empreint d'une certaine rhétorique pieuse, un peu redondante, mais solennelle et sonore. Les discours de Jésus y sont plus onctueux, èt plus emphatiques aussi, que dans Marc et dans Luc. C'est là plutôt que l'évangéliste se donne carrière, qu'il paraphrase et même qu'il

1. On peut voir les chiffres et les exemples dans Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, II, 412.

2. ἐξελθόντες ἦλθον (i, 29). καὶ ἐξῆλθον... καὶ ἦλθον (xiv, 16). καὶ ἐλθών.... προσελθών (xiv, 45). οὗτος οὕτως (ii, 7). οἵα.... τοιαύτη (xiii, 19). ἐκ παιδιόθεν (ix, 21). ἀπὸ μακρόθεν (v, 6; viii, 3; xi, 13).

3. Passages cités *supr*. p. 254, n. 2. Il semble bien que le rédacteur y met de l'affectation, pour la couleur locale, et que ce n'est point souvenir traditionnel (voir *supr*. p. 103, et le commentaire). Mais cela prouve du moins qu'il savait l'araméen.

4. θυγάτριον (v, 23; vii, 25), κοράσιον (v, 41-42; vi, 22, 28), κυνάριον (vii, 27-28), ὠτάριον (xiv, 47), πλοιάριον (iii, 9; iv, 35), ἰχθύδιον (viii, 7). On a relevé aussi sa préférence pour les négations multipliées : οὐκέτι οὐ μή (xiv, 25), μηδενὶ μηδέν (i, 44), οὐκ οὐδείς (iii, 27), etc.

5. L'adverbe εὐθύς se rencontre quarante-deux fois (trente-cinq fois dans i-ix, sept fois seulement dans x-xvi. Jacquier, ii, 413), et souvent sans qu'il faille en presser la signification. Emploi fréquent de ἔρχομαι avec un infinitif (i, 45; ii, 23; iv, 1, etc. Vingt-six fois. Sur la portée de cette locution, cf. Dalman, 21-22).

6. φοβεῖν φόβον μέγαν (iv, 41), βλασφημίας βλασφημεῖν (iii, 28), sans compter les formes analogues dans les citations de iv, 12 et vii, 10.

7. Voir, par exemple, i, 41; v, 25-27, 33; xiv, 67; xv, 43. Emploi fréquent du participe avec εἶναι ou ἐλθεῖν : voir i, 6, 39; ii, 6; v, 5.

8. δηνάριον, κῆνσος, κεντυρίων, κοδράντης, κράβαττος, λεγίων, ξέστης, σπεκουλάτωρ, ἱκανὸν ποιεῖν.

9. Cf. *supr*. p. 120.

crée, parfois avec une médiocre invention, selon son propre génie [1]. Dans les récits, au contraire, il est sec, incolore et bref, enclin parfois à supprimer des détails nécessaires [2] ; il n'est pas conteur, et il manque de la vivacité qu'on trouve dans Marc, aussi bien que de l'harmonie artificielle qui se rencontre dans Luc. Il a des combinaisons singulières, comme dans l'histoire des deux aveugles [3] et dans celle des deux possédés [4]. Sa préoccupation des prophéties l'induit quelquefois à altérer le bon équilibre des récits primitifs [5], et le soin qu'il prend de marquer l'accomplissement des prophéties anciennes cause des répétitions monotones. « Cela se fit pour que la parole du prophète fût accomplie [6] », tel est le refrain dont il ne se lasse pas. Les récits de la naissance du Christ n'ont guère plus de charme que la généalogie qui les précède : ce n'est pas une légende populaire, mais une série de combinaisons exégétiques [7]. Son imagination paraît avoir été aussi pauvre que sa foi était naïve : le grand ressort du merveilleux, dans ses deux premiers chapitres, est le songe révélateur ; il en abuse véritablement. Certains récits ne sont pas exempts de gaucherie : Joseph découvrant l'état de sa fiancée, l'étoile qui conduit les mages, la femme de Pilate invitant son mari à ne pas assumer la responsabilité de la mort de Jésus, les défunts qui ressuscitent au tremblement de terre, les gardes à qui l'on fait dire que le cadavre de Jésus a été enlevé pendant leur sommeil.

Le vocabulaire de Matthieu est moins personnel que celui de Marc [8] ; son style est plus correct ; il n'évite pas, et l'on dirait même que, pour certains cas, il préfère des hébraïsmes que Marc et Luc ne connaissent pas, ou qu'ils n'ont pas voulu garder. Il suffit de rappeler ici l'emploi des formules : « royaume des cieux », « Père des cieux [9] ». Cependant il n'affecte pas l'imitation du langage biblique ; sa phrase est généralement coulante, mieux construite que celle de Marc ; à cet égard, on peut dire que Mat-

1. Voir l'analyse (*supr.* pp. 136-137), et le commentaire des discours évangéliques.

2. Par exemple, au commencement de l'histoire du paralytique, IX, 2.

3. IX, 27-31 ; XX, 29-34 (*supr.* p. 126 et p. 133).

4. VIII, 28-34 (*supr.* p. 125). Noter aussi le double récit, IX, 32-34, et XII, 22-24 (*supr.* p. 126).

5. Les deux ânes de Bethphagé, XXI, 1-7 (*supr.* p. 133).

6. I, 22 ; II, 15, 17, 23 ; IV, 14 ; VIII, 17 ; etc.

7. Cf. *supr.* pp. 121, 139-140, et le commentaire de MT. I-II.

8. Pour le nombre et la distribution des ἅπαξ λεγόμενα, voir JACQUIER, II, 381.

9. Cf. *supr.* p. 228, n. 6. Autres hébraïsmes, conformes au langage biblique : οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτήν (I, 25). μέχρι ου ἑὼς τῆς σήμερον (XI, 23 ; XXVII, 8 ; XXVIII, 15 ; cf. LXX, GEN. XXVI, 33 ; XXXV, 4, etc). ἀνοίξας τὸ στόμα (V, 2). λόγος πορνείας (V, 30), etc.

thieu est, par goût, moins hébraïsant que Marc ne l'est par inexpérience, et que Luc ne l'est parfois volontairement.

Luc a plus que Matthieu le souci d'une certaine correction, il a des prétentions d'historien et de littérateur. S'il ne les eût point laissé voir, on ne serait pas obligé de dire qu'il reste passablement au-dessous de ce qu'il a voulu être. Sa critique des sources a été superficielle, sa façon de les combiner toute mécanique. Il n'a écrit, par bonheur, qu'une phrase conforme à son idéal de belle prose, les quelques lignes de son prologue. Quand il compose de lui-même en s'écartant des sources, il a bien encore quelques morceaux légèrement filandreux [1], mais rien qui vaille pour la recherche des mots, l'harmonie des propositions, l'artifice de la construction, cette pompeuse et banale [2] dédicace à Théophile. Ce qui fait le charme des récits de Luc, ce n'est pas son style, qui, lorsqu'on l'étudie de près, apparaît inégal, maniéré, on oserait presque dire truqué [3], mais une certaine note psychologique, un sens profond des choses de l'âme, un ton pénétré, ce je ne sais quoi qui vient du cœur et qui touche le cœur. Pris en eux-mêmes, et sauf quelques exceptions dont la plus notable est la parabole du Fils prodigue [4], ces récits n'ont pas le parfait équilibre qu'on leur attribue communément. Leur harmonie est souvent dans la forme plus que dans le fond, dans la coordination régulière des phrases plutôt que dans leur contenu. L'histoire de Zachée [5], par exemple, n'est pas

1. Par exemple, III, 1-2; XXIII, 13-15; XXIV, 44-49.

2. L'auteur suit le formulaire commun des dédicaces. Voir le commentaire de Lc. I, 1-4.

3. On le loue cependant généralement. Voir JACQUIER, II, 458. RENAN, *Les Évangiles*, 283 : « Luc... écrit, il montre une vraie entente de la composition. Son livre est un beau récit bien suivi, à la fois hébraïque et hellénique, joignant l'émotion du drame à la sérénité de l'idylle.... c'est le plus beau livre qu'il y ait. » Le même auteur dit de Marc (p. 116) : « La distribution logique des matières y fait défaut ; à quelques égards, l'ouvrage est très incomplet, puisque des parties entières de la vie de Jésus y manquent. Au contraire, la netteté, la précision de détail, l'originalité, le pittoresque, la vie de ce premier récit ne furent pas dans la suite égalés. » A propos de Matthieu (p. 212) : « Les récits que pseudo-Matthieu ajoute à ceux de Marc ne sont que légende ; les modifications qu'il apporte aux récits de Marc ne sont que des façons de dissimuler certains embarras. L'assimilation des éléments que l'auteur puise hors de Marc est faite de la manière la plus grossière..... Mais ce qui fait le prix de l'ouvrage attribué à Matthieu, ce sont les discours de Jésus, conservés avec une fidélité extrême, et probablement dans l'ordre relatif où ils furent d'abord écrits. »

4. XIV, 11-32. Encore peut on trouver dans ce beau récit une double action. Voir le commentaire.

5. XIX, 1-10. Voir *supr.* p. 159, et le commentaire.

très bien venue, et celle de la fille de Jaïr[1] l'est assez mal. La même remarque s'applique aux discours. Certaines transitions, que l'évangéliste supplée entre les sentences que les sources lui fournissaient, sont aussi peu réussies que possible[2], et certaines introductions, déduites des discours mêmes[3], sont faiblement conçues.

A peine peut-on dire que le livre a un plan[4] : c'est Marc, enrichi au début par les récits de l'enfance, modifié ensuite par quelques transpositions qui dérangent l'économie de l'histoire et même celle de la narration au profit du symbolisme, coupé artificiellement pour l'insertion des matériaux pris d'ailleurs. Rien de moins heureux que la grande entaille pratiquée à l'endroit du départ pour Jérusalem, en vue de loger la majeure partie de ces matériaux. Même les récits de l'enfance, où Luc a exploité une légende mieux construite et mieux définie que les éléments utilisés par Matthieu, sont loin de former un ensemble régulier[5] ; on y sent la retouche, l'imitation voulue de l'Ancien Testament jusque dans les détails du style. L'insertion des cantiques, suggérée aussi par l'Ancien Testament, a été exécutée sans habileté. L'abondance des hébraïsmes dans le troisième Évangile tient pour une bonne part à une imitation volontaire du langage biblique[6].

A peine est-il besoin d'observer que le texte primitif des Évangiles synoptiques, en tant que l'on peut parler d'un texte primitif[7], n'a pas été gardé sans altération. Bien que, pour tous les trois, on doive admettre

1. VIII, 40-56. Confusion de la mise en scène dans la dernière partie (vv. 51-56). Voir le commentaire.

2. Par exemple, VI, 27 ; XII, 33, 57. Groupement tout artificiel de sentences dans XVI, 15-28, que suit la parabole de Lazare.

3. XI, 37-38, 45 ; XII, 1 ; XIV, 7, 12, 15 ; XIX, 11.

4. Cf. *supr*. p. 144.

5. Cf. *supr*. p. 145, et le commentaire.

6. Sur le vocabulaire de Luc et ses ἅπαξ λεγόμενα, voir JACQUIER, II, 451. DALMAN, 29, écrit : « Les purs hébraïsmes sont presque exclusivement particularités de Luc. C'est chez lui surtout qu'on trouve employée la formule καὶ ἐγένετο » (variant avec ἐγένετο δέ). Les hébraïsmes sont plus nombreux dans les deux premiers chapitres ; mais il y en a un peu partout dans le reste de l'Évangile, aux endroits où le rédacteur a le plus travaillé, par exemple pour le ressuscité de Naïn (VII, 11-17), pour Zachée (XIX, 1-10), pour les disciples d'Emmaüs (XXIV, 13-35). Luc emploie volontiers ἰδού, καὶ ἰδού, des formules comme ἐργάται ἀδικίας (XIII, 27 ; XIV, 9), λόγος τῆς χάριτος (IV, 22), οἰκονόμος τῆς ἀδικίας (XVI, 8), υἱὸς εἰρήνης (X, 6), υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου (XVI, 8 ; XX, 34), υἱοὶ τῆς ἀναστάσεως (XX, 36), χεὶρ κυρίου (I, 66), δάκτυλος θεοῦ (XI, 20), διαλογίζεσθαι ἐν τῇ καρδίᾳ ou ἐν ταῖς καρδίαις (III, 15 ; V, 22 ; cf. XXIV, 38), μεγαλύνειν ou ποιεῖν ἔλεος (I, 58, 72), etc., etc.

7. Se rappeler la complexité de l'évolution rédactionnelle, *supr*. p. 199.

un travail individuel de rédaction qui les a constitués dans leur forme relativement définitive, ce n'étaient pas, à proprement parler, des œuvres personnelles, mais la propriété des fidèles et des communautés qui s'en servaient pour leur édification. Il paraît certain que, pendant assez longtemps, les copies se firent avec un médiocre souci de l'exactitude et de la conformité rigoureuse aux rédactions originales. Ce souci est né dans les écoles savantes, là et quand il y en eut. On peut nommer Alexandrie, puis Césarée de Palestine, et Antioche. Le besoin de textes sûrs pour les controverses, et de textes immuables pour l'usage liturgique, contribua aussi à limiter la liberté de la transcription, quoique, d'autre part, l'intérêt théologique et l'adaptation à la lecture publique aient exercé quelque influence sur la tradition du texte.

On sait que le texte reçu depuis le xvie siècle, antérieurement aux éditions critiques, représente la recension officiellement admise dans l'Église grecque à partir du vi^e^ siècle, par l'influence de Constantinople, héritière de la tradition d'Antioche [1]. L'étude des plus anciens manuscrits connus a ébranlé l'autorité de ce texte, et l'on a vu se succéder des éditions qui s'écartaient de plus en plus du texte reçu, jusqu'à ce qu'enfin l'on en soit venu à prendre décidément pour base le manuscrit le plus ancien, qui semblait aussi le plus autorisé, le fameux *Codex Vaticanus* [2]. Mais d'autres témoins existaient, différents du manuscrit Vatican et du texte reçu. On avait pu prétendre que le texte du manuscrit Vatican était un texte neutre, non influencé, non altéré, non glosé, fidèlement gardé depuis le commencement, ou recouvré sur de bons originaux. La question a paru plus complexe à mesure que l'on a connu ou étudié plus attentivement un plus grand nombre d'anciens témoins. Tel de ces témoins qui semblait presque extravagant, le *Codex Bezae* [3], a gagné en importance quand on a eu constaté sa parenté avec les anciens écrivains latins et les manuscrits de l'ancienne version latine, antérieure à la recension de saint Jérôme. La forme de texte représentée par ces témoins avait été dite occidentale : il se trouve que les plus anciennes versions syriaques, la version dite de Cureton, et la version dite sinaïtique, ont avec lui de

1. Pour ce qui regarde en général la critique textuelle du Nouveau Testament, consulter les prolégomènes des éditions critiques de Tischendorf-Gregory (1869-1894, repris partiellement dans Gregory, *Textkritik des Neuen Testamentes*, I-II, 1900-1902), et de Westcott-Hort (1881); la partie de l'article *Text and Versions* (F. C. Burkitt) qui concerne le Nouveau Testament dans *EB*. IV, 4981-5012 ; Nestle, *Einführung in das griechische Neue Testament*² (1899) ; indications sommaires dans Jacquier, ii, 486-496 ; Wellhausen, *E*. 3-9.

2. Ms. B, dans les éditions critiques précédemment citées, attribué au ive siècle. Patrie incertaine.

3. Ms. D, grec et latin, attribué au vi^e^ siècle, copié sans doute en Occident.

grandes affinités, et que Clément d'Alexandrie s'accorde avec lui sur certains points. On accepte le suffrage des témoins dits occidentaux quand ils s'accordent avec le manuscrit Vatican contre le texte reçu : le rejettera-t-on, sans autre forme de procès, quand il ne s'accorde pas avec le témoin prétendu hors pair ?

Il faut avouer que, à première vue, l'état du texte dit occidental ne plaide pas beaucoup en sa faveur [1]. Outre que ses témoins ont entre eux des divergences notables, il a un air des plus négligés. Si l'on met à part quelques omissions qui ne laissent pas d'être significatives, il est caractérisé surtout par un grand nombre d'additions plus ou moins étendues; par d'innombrables variantes ou transpositions de mots, par la contamination des textes parallèles. Combien plus sobre et plus correcte est la tenue du texte vatican? Des critiques très autorisés continuent à penser que les particularités du texte occidental résultent uniquement de la liberté de transcription qui a régné pendant longtemps dans la plus grande partie de l'Église. Peut-être ne tiennent-ils pas suffisamment compte de ce que le laisser-aller a dû être partout le régime normal pendant un certain temps, et que l'absence, d'ailleurs relative, de ce caractère dans le manuscrit Vatican n'est pas un trait primitif, mais bien une marque correspondante à son âge, qui est celui des correcteurs et des recenseurs. D'autre part, le texte occidental a ses avocats plus ou moins décidés. Comme les variantes du *Codex Bezae* sont surtout considérables dans le troisième Évangile et dans les Actes, on a pu soutenir [2] que

1. « Le fait est que l'expression « texte occidental » a été mal choisie. Les documents « occidentaux » ne représentent pas une recension unique, comme le texte antiochien, ni même un ensemble de variantes, mais l'état du texte non révisé et progressivement détérioré dans tout le monde chrétien, durant la période anténicéenne. Il s'ensuit que les leçons occidentales sont de genres très différents, depuis l'original inaltéré jusqu'aux formes extrêmes de l'interpolation et de la paraphrase... La mauvaise réputation des textes « occidentaux » tient en grande partie à ce que l'on s'est habitué à regarder le *Codex Bezae* comme en étant le principal représentant.... On se ferait une idée plus juste en prenant, d'une part, les fragments latins dits *Cod. Bobiensis* (*k*), comme le meilleur type des textes qui avaient cours anciennement en Occident, et d'autre part le palimpseste du Sinaï (Ss.) comme le meilleur type des textes qui avaient cours anciennement en Orient. Selon l'opinion ordinaire, ces deux documents seraient à considérer comme « occidentaux » ; mais jusqu'à présent l'on n'a point prouvé qu'ils aient une source commune plus récente que l'archétype de tous les témoins existants. » Burkitt, 4989. Le ms. *k* a beaucoup d'affinité avec les citations de s. Cyprien.

2. Blass, *Acta apostolorum*, ed. philologica (1895); *Acta apost..... secundum formam quae videtur romanam* (1896); *Ev. sec. Lucam..... sec. formam quae videtur romanam* (1897).

l'auteur de ces deux livres avait fait lui-même deux éditions successives de ses ouvrages. A moitié défendable pour les Actes, où le texte oriental et le texte occidental semblent s'opposer comme deux recensions distinctes, dont aucune peut-être ne nous représente exactement la forme originale du livre, la thèse paraît inadmissible pour le troisième Évangile, où les divergences ne sont pas de même nature. On n'a pas essayé de l'appliquer à Marc et Matthieu : pour celui-ci, on allègue la liberté des copistes ; pour celui-là, on a mis en avant l'idée d'une double traduction d'un original araméen, conjecture qui paraît manquer de base.

Autant que l'on peut se permettre d'en juger maintenant, il semble que le manuscrit Vatican et la plupart des manuscrits plus récents procèdent de recensions plus ou moins heureusement pratiquées sur les textes qui étaient en cours auparavant. Il est probable que le manuscrit Vatican représente une recension alexandrine qui a été faite dans des conditions aussi satisfaisantes que le temps le permettait, c'est-à-dire sur des manuscrits anciens, et avec la préoccupation très réelle de n'accepter dans le texte que ce qui était primitif et autorisé par une tradition solide. Mais il était déjà impossible d'atteindre le primitif et d'instituer, quand même on eût voulu le chercher, un criterium infaillible pour le retrouver. Il semble que, pour certains détails linguistiques, on ait établi l'uniformité en se réglant sur ce qui aurait dû être, et l'on a pu éliminer ainsi quelques éléments accessoires qui étaient réellement primitifs, bien qu'ils ne fussent pas au goût des grammairiens d'Alexandrie. Au demeurant, ce texte alexandrin doit être celui qui représente le plus fidèlement dans l'ensemble, mais non dans tous les détails, la forme des Synoptiques à l'époque où le canon des Évangiles fut constitué.

Les textes dits occidentaux, dans leur variété, ne peuvent avoir la même prétention. Mais leurs variantes ne sont pas à rejeter en bloc. On doit se souvenir qu'un très grand nombre de leurs témoins sont plus anciens que la recension alexandrine, ou représentent des textes antérieurs à cette recension. Dans la confusion des variantes engendrées par la liberté des copistes, des éléments primitifs ont pu se conserver que la recension alexandrine a éliminés. Beaucoup de cas sont à examiner en particulier. Il n'est pas impossible que, dans ce chaos apparent, aient survécu des traits *précanoniques*, c'est-à-dire des exemples qu'on a justement appelés de *non-interpolation* ,en des endroits où la plupart des témoins et l'irréprochable manuscrit Vatican contiennent des fragments que n'ont pas les meilleurs témoins occidentaux [1], et aussi des exemples contraires, des passages où un développement inconnu au texte oriental a chance d'avoir été supprimé dans les recensions officielles qui ont préludé à l'uniformité

1. Tel pourrait être le cas de Lc. XXII, 19 *b*-20. Voir le commentaire.

ultérieurement acquise par la diffusion du texte constantinopolitain [1]. Certaines formes de langage plus ou moins correctes, soit au point de vue littéraire, soit au point de vue théologique, pourraient appartenir à la même catégorie. En un sens, la canonisation du texte a été progressive, et à ce progrès de la canonisation correspond un travail de rédaction officielle qui implique une certaine mesure d'additions, suppressions et retouches sur les textes auparavant reçus. Que ce travail ait toujours eu pour effet de ramener le texte évangélique à sa pureté primitive, il suffit d'énoncer une telle opinion pour en faire sentir l'invraisemblance, disons l'inanité.

Une discussion sur l'authenticité de tel ou tel passage ne serait point ici à sa place, les principales variantes des anciens témoins devant être signalées et appréciées dans le commentaire. Il suffit de marquer la signification de certains faits importants, tels que l'absence de finale dans les plus anciens manuscrits du second Évangile, celle des versets relatifs à la sueur de sang [2] chez plusieurs témoins du troisième, l'attribution du *Magnificat* à Élisabeth par quelques témoins latins [3]. Les deux premiers exemples ont beaucoup d'analogie avec celui de l'Adultère dans le quatrième Évangile [4]. Le dernier montre également, sur un point de détail qui est de conséquence pour l'économie des récits de la naissance dans Luc, la flexibilité de la tradition non seulement textuelle mais réelle des Évangiles. S'il a été possible à la finale de Marc, qui manquait encore dans la plupart des manuscrits grecs au commencement du IVe siècle, peut-être même au commencement du Ve, de s'imposer à toute l'Église, la fortune d'interpolations de moindre étendue, et que le sentiment chrétien favorisait tout autant sinon davantage, comme serait l'addition, dans Luc, des paroles concernant la consécration eucharistique du vin [5], n'aurait pas de quoi surprendre à une époque plus ancienne. Si un trait comme celui de la sueur de sang [6] a pu être longtemps ballotté dans la tradition, c'est qu'une certaine incertitude y régnait, dont on s'est dégagé moyennant d'énergiques partis pris qui se justifiaient par de tout autres principes que ceux de la critique moderne. Ne pourrait-on pas dire que les contours de la tradition évangélique, toujours flottants depuis le commencement, se sont arrêtés dans la rédaction des Évangiles, se sont précisés ensuite en même temps que se formait la doctrine chrétienne.

1. C'est peut-être le cas de Lc. XXII, 43-44.
2. *Supr. cit.* n. 1.
3. Voir *supr.* p. 145, et *infr.* pp. 302-306.
4. Voir *QÉ.* 534-549.
5. *Supr.* p. 264, n. 1.
6. *Supr.* n. 1.

qu'ils se sont fixés au IVe et au Ve siècle, à l'époque des conciles où la doctrine s'est cristallisée en dogme, et que, s'il peut y avoir intérêt à reconstituer les formes les plus anciennes des textes évangéliques, il est presque chimérique de vouloir rechercher jusque dans ses moindres détails le texte primitif et authentique de Marc, celui de Matthieu, celui de Luc?

La tradition évangélique et les Évangiles ont été la nourriture spirituelle de l'Église des premiers siècles. D'abord on lut les Évangiles. Plus tard on les commenta. Les plus anciens commentaires des Synoptiques qui nous soient parvenus sont ceux d'Origène sur Matthieu[1], les homélies de Chrysostome[2], les commentaires d'Hilaire de Poitiers[3] et de saint Jérôme[4] sur le même Évangile, le commentaire de saint Ambroise sur Luc[5], l'explication du discours sur la montagne, de saint Augustin[6], le commentaire de Victor d'Antioche[7] sur Marc, un commentaire latin, incomplet, sur Matthieu, d'un auteur arien, longtemps attribué à Chrysostome[8]. Il suffit de nommer, pour le moyen âge, chez les Latins Bède[9], Rupert[10], Thomas d'Aquin[11], Nicolas de Lyra[12]; chez les Grecs, Théophylacte[13] et Euthymius[14]; pour la période moderne, dans l'Église romaine, Cornelius Jansen[15], Maldonat[16], Luc de Bruges[17], Cornelius

1. Il n'en subsiste qu'une partie, les tomes X-XVII (Mt. XIII, 36-XXII, 33) en grec, et la suite en traduction latine (Delarue, III; Migne, *P.g.* XIII).

2. Quatre-vingt-onze homélies (Montfaucon, VII; Migne, *P.g.* LVII-LVIII).

3. *Comment. in ev. Matthaei* (Coustant, I; Migne, *P.l.* IX).

4. *Com. in ev. Matth. libri* IV (Vallarsi, VII; Migne, *P.l.* XXVI).

5. *Expos. Ev. Lucae libr.* X (Migne, *P.l.* XV).

6. *De sermone Domini in monte, libr.* II (Migne, *P.l.* XXXIV). Du même Père: *De consensu evangelistarum, libr.* IV; *Quaestion. evang. libr.* II; *Quaest.* XVII *in ev. sec. Matth.* (Migne, *P.l.* XXXIV et XXXV).

7. Extrait des Chaînes sur Marc, et publié par Matthaei (1775).

8. Dit *Opus imperfectum* (dans les œuvre de s. Jean Chrysostome, Migne, *P.g.* LVI).

9. *Expos. in Matth. ev. libr.* IV (Migne, *P.l.* XCII).

10. *In Matth. de glor. et honore Filii hominis* (Migne, *P.l.* CLXIX).

11. *In Matth. evangelistam expositio. Catena aurea in quat. evang.*

12. *Postilla in universa Biblia.* Nombreuses éditions.

13. *Comment. in quat. evangelia* (Migne, *P.g.* CXXIII).

14. *Comment. in quat. evangelia* (Migne, *P.g.* CXXIX).

15. *Commentariorum in suam concordiam ac totam historiam evangelicam partes IV* (édité d'abord à Louvain en 1577).

16. *Commentaria in quatuor evangelia* (1596. On citera, dans le présent ouvrage, l'édition de Mayence, 1874).

17. *In ss. quatuor J. C. evangelia* (1606).

à Lapide[1], Calmet[2], Patrizzi[3], Schegg[4], Bisping[5]; chez les protestants, Luther[6], Calvin[7], Bèze[8], Bengel[9], Fritzsche[10], Olshausen[11], Meyer[12], Bleek[13], B. Weiss[14], Wickelhaus[15], Keil[16], Godet[17], Gould[18]. On a vu plus haut l'histoire de la critique. Les principaux commentaires qui ont paru dans ces dernières années chez les protestants sont les rééditions du commentaire de Meyer sur les trois premiers Évangiles, par B. Weiss[19], le commentaire de H.-J. Holtzmann[20], sur les Synoptiques, celui de T. Zahn[21] sur Matthieu. On peut se faire une idée de leur caractère par ce qui a été dit plus haut de ces auteurs. Les deux premiers ont été spécialement mis à contribution dans le présent ouvrage. Il convient d'accorder une mention particulière à la huitième édition du commentaire de Meyer sur Luc, par J. Weiss[22], à la traduction des trois Synoptiques et aux notes de Wellhausen[23]. Signalons les commentaires

1. *Commentarii in quatuor evangelia* (1641. Nombreuses éditions).
2. Dans *La sainte Bible en latin et en français, avec un commentaire littéral et critique* (1707-1716).
3. *De evangeliis libri tres* (1853).
4. *Evangelium nach Matthaeus übersetzt und erklärt* (1856-1858).
5. *Erklärung des Evangeliums nach Matthaeus* (1864).
6. *Annotationes in aliquot capita Matthaei* (1538).
7. *Comment. in harmoniam ex tribus evangeliis Matth. Marc. et Luc. compos.* (1553).
8. *Annotat. maiores in N. T.* (1565).
9. *Gnomon N. T.* (1742).
10. *Ev. Matthaei* (1826). *Ev. Marci* (1830).
11. *Bibl. Kommentar über d. N. T.* I-II (1830, 1832).
12. *Kritisch-exegetischer Handbuch über das N. Testament*, I-II (1832).
13. *Synopt. Erklärung der drei ersten Evangelien* (1862).
14. *Das Matthäusevang. und seine Lukas parallelen* (1876). *Das Markusevang. und seine synoptischen Parallelen* (1872).
15. *Vorlesungen über das N. T.* II, *Ev. Matth.* (1876).
16. *Kommentar über das Ev. des Matth.* (1877), *Mark. u. Luk.* (1879).
17. *Commentaire sur s. Luc* (1871).
18. *A crit. a. exegetical commentary on the Gospel accord. to St. Mark* (*International crit. Commentary*, 1896).
19. *Ev. Matth*[9]. (1898); *Ev. Marc. u. Luc*[9]. (1901).
20. *Die Synoptiker*[3] (1901).
21. *Das Ev. des Matthäus* (1903).
22. 1892. Le travail critique du même auteur sur Marc a déjà été signalé, *supr.* p. 78.
23. *Supr. cit.* p. 79.

catholiques de Schanz [1], Knabenbauer [2], Minocchi [3] et Rose [4].

Les progrès de la critique, de l'archéologie et de l'histoire font que l'exégèse elle-même se renouvelle et progresse incessamment. Le présent commentaire n'a pas la prétention d'être définitif. On a tâché d'abord d'y être au courant de ce qui peut sembler acquis par les travaux antérieurs : on croit s'être tenu en garde contre les hypothèses risquées, mais on n'a reculé nulle part devant aucune conjecture nouvelle, d'où qu'elle vienne, et quand même elle n'aurait été encore suggérée par personne, toutes les fois que l'on a pensé y trouver une solution probable des difficultés que l'interprète des Évangiles rencontre à chaque pas sur son chemin. Inutile de dire que l'on s'est proposé de suivre en tout une méthode purement scientifique, sans autre parti pris que celui de la sincérité.

1. *Commentar über das Ev. des heil. Matthaeus* (1879); *Markus* (1881); *Lukas* (1883).

2. *Commentarius in evang. sec. Matthaeum* (1892-1893); *in ev. sec. Marcum* (1895); *in ev. sec. Lucam* (1896).

3. *Il Nuovo Testamento tradotto e annotato*. I, *I Vangeli* (1900).

4. *Évangile selon s. Matthieu*, *É. selon s. Marc* (1904).

LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES

TRADUCTION ET COMMENTAIRE

I

PROLOGUE DE LUC

(Luc, i, 1-4)

La belle phrase classique [1] par laquelle Luc inaugure son récit est la seule de ce genre qui existe dans tout le livre. L'auteur s'y réfère au commencement des Actes, dont le préambule ne manque pas non plus de solennité, mais se perd, en quelque façon, dans la narration qu'il introduit. La préface de l'Évangile est bien caractérisée comme telle, et délimitée relativement à l'ouvrage qu'elle annonce. Elle tend à classer celui-ci dans la catégorie des œuvres personnelles, et l'on peut dire qu'elle tend pareillement à en faire une œuvre hellénique, au lieu d'un écrit impersonnel et sémitique, comme les deux premiers Évangiles. Il y a là toutefois plus d'apparence que de réalité, les procédés de composition employés par

1. P. de Lagarde (*Psalterium juxt. Hebr. Hieronymi*, p. 165) a signalé la grande ressemblance qui existe, au point de vue de la forme, entre le prologue de Luc, et celui du traité *De materia medica* de Dioscorides. On en a conclu que Luc avait imité Dioscorides. Mais le thème de ces phrases dédicatoires étant partout le même, Luc a pu employer des formules plus ou moins stéréotypées, sans les copier dans un auteur particulier. Dioscorides ne doit pas être le seul écrivain de ce temps qui ait parlé de ceux qui l'avaient précédé, ou du soin avec lequel il avait composé son œuvre, ou de la méthode qu'il avait suivie.

Luc n'étant pas sensiblement différents de ceux dont usent Marc et Matthieu.

LUC, I, 1. Plusieurs ayant entrepris de composer un récit des choses qui se sont accomplies parmi nous, 2. d'après ce que nous ont transmis ceux qui ont été, depuis le commencement, témoins oculaires et ministres de la parole, 3. j'ai trouvé bon, moi aussi, après m'être informé soigneusement de tout depuis l'origine, de te l'écrire avec ordre, excellent Théophile, 4. pour que tu connaisses la certitude des enseignements que l'on t'a donnés.

On admet volontiers que ce prologue ne vise que l'Évangile et non les Actes. Il est vrai pourtant que l'auteur, n'a pas, à proprement parler, de préface pour les Actes; il désigne assez nettement ce livre comme la seconde partie ou le second tome d'un ouvrage qui en comprend plusieurs [1], et l'objet du premier livre, qui est rappelé au commencement du second, à savoir « ce que Jésus a commencé à faire et à enseigner » [2], peut sembler n'être pas tout ce que l'auteur annonce dans « les choses accomplies parmi nous » [3]. Que Luc ait eu déjà l'intention d'écrire les Actes quand il se mit à écrire l'Évangile [4], on ne peut l'affirmer avec certitude, mais il peut y avoir quelque témérité à le nier.

Quand l'évangéliste rédigea son œuvre, beaucoup d'autres [5] l'avaient précédé comme historiens des choses qui s'étaient passées [6] chez les chrétiens, c'est-à-dire des faits concernant Jésus et, si l'auteur a déjà en vue les Actes, la fondation des premières communau-

1. ACT. I, 1. τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποιησάμην. On entend généralement πρῶτον au sens de πρότερον, Luc n'ayant écrit que deux livres. ZAHN (*E.* II, 371, 386) allègue l'emploi de πρῶτος pour soutenir que Luc avait l'intention d'en écrire un troisième.

2. περὶ πάντων..... ὧν ἤρξατο Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν.

3. περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων.

4. Thèse de ZAHN, II, 366-371.

5. ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν. Le majestueux ἐπειδήπερ ne se rencontre nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament.

6. Luc emploie ici πληροφορεῖσθαι, comme expression plus sonore, au sens de πληροῦσθαι. Comme πληροφορεῖν peut signifier « certifier, convaincre », le sens de « faits bien garantis » a été admis par Eusèbe et d'autres interprètes grecs; mais il n'est pas autrement imposé par l'usage du Nouveau Testament; il n'est pas réclamé non plus par le contexte, ἐν ἡμῖν supposant plutôt le sens de « faits accomplis », ainsi que l'a entendu la Vulgate : « Quae in nobis completae sunt rerum. » Cf. II TIM. IV, 5, 17.

tés. Dans la dernière hypothèse, on comprend peut-être plus facilement qu'il désigne comme « faits accomplis parmi nous » la matière de son histoire, la carrière de Jésus, considérée à part, ne répondant pas bien à cette définition. Il justifie son entreprise par l'exemple de ceux qui l'ont précédé, et qui n'étaient pas mieux placés que lui pour la tenter. On doit donc reconnaître qu'il existait alors un assez grand nombre d'écrits ressemblant à nos Évangiles canoniques. L'abondance relative de cette littérature, qui s'est perdue presque tout entière et assez promptement, mérite d'être remarquée. L'ancienne tradition pensait que Luc avait eu en vue les évangiles apocryphes ; mais ces compositions sont plus récentes que les écrits de Luc. Il s'agit certainement de Marc et d'autres écrits qui n'ont pas été conservés ; et si Luc a connu quelque rédaction de notre premier Évangile, antérieure à la rédaction canonique, il ne l'attribuait pas à l'apôtre Matthieu.

Tous les évangélistes connus de Luc se trouvaient dans les mêmes conditions que lui-même : ce n'étaient pas des apôtres ni des disciples immédiats du Christ ; ils n'étaient pas de ceux qui avaient vu le Maître et qui étaient devenus les prédicateurs de son Évangile après lui ; ils avaient recueilli, directement ou indirectement, la tradition des témoins oculaires [1]. Ceux-ci ont assisté Jésus « depuis le commencement », parce qu'ils se sont attachés à lui pendant son ministère, et dès les premiers temps, car Luc a principalement en vue les apôtres ; et ils ont été aussi « depuis le commencement » les « ministres de la parole » [2], parce que ce sont eux qui, après que

1. V. 2. καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου. Le pronom ἡμῖν ne se rapporte pas spécialement aux écrivains évangéliques, mais désigne les chrétiens en général, comme au v. 1.

2. « La parole » désigne l'Évangile prêché (cf. Act. vi, 2 ; viii, 4, etc.), non l'histoire de Jésus, et moins encore le Verbe johannique ; τοῦ λόγου dépend donc seulement de ὑπηρέται ; mais, l'article οἱ n'étant pas répété, les αὐτόπται sont les mêmes que les ὑπηρέται τοῦ λόγου, et c'est aux deux qu'il faut rapporter ἀπ' ἀρχῆς et γενόμενοι. Le « commencement » dont il s'agit ne peut être que le commencement de l'Évangile, c'est-à-dire le ministère de Jésus à partir du baptême de Jean, et les débuts de la prédication apostolique à Jérusalem : ces deux commencements n'en font qu'un dans la perspective, et les témoins du premier sont les acteurs du second. Il serait arbitraire de chicaner Luc sur ce que les apôtres n'ont pas assisté au baptême du Sauveur (cf. Act. i, 21-22 ; x, 37-42, où l'on voit ce que Luc entend par commencement et par témoins ; il attribue à l'Évangile le même « commencement » que Marc, i, 1) et de reculer le com-

le Sauveur est entré dans sa gloire, ont porté l'Évangile dans tout l'univers. Ces témoins n'ont pas écrit ; d'autres, les prédécesseurs de Luc, ont déjà recueilli leur enseignement.

C'est de cet enseignement que Luc lui-même prétend dépendre, non des rédactions qui en ont été déjà faites ; du moins les rédactions n'ont-elles de prix à ses yeux qu'en tant qu'elles représentent la tradition des témoins ; il ne se prévaut pas de relations directes avec les disciples immédiats de Jésus, et il a puisé, en réalité, presque tout le fond de son Évangile dans des ouvrages plus anciens ; il a dû les utiliser selon le mérite qu'il leur attribuait ; le parti qu'il a tiré de Marc donne à penser qu'il voyait dans notre second Évangile un écho sincère de la tradition apostolique. Son intention, d'ailleurs, n'est pas d'indiquer ses sources ni de révéler ses procédés de composition : de ce qu'il dit sur les témoins et les rédacteurs de l'Évangile on ne peut rien conclure touchant le rapport de son livre avec la tradition orale ou les écrits antérieurs ; il indique seulement comme source dernière et autorisée de ses informations le témoignage apostolique.

Luc ne veut pas jeter le discrédit sur ses prédécesseurs [1]. Ils ont essayé ce qu'il essaie lui-même, et avec les mêmes ressources. Il ne dédaigne en aucune façon le fruit de leurs travaux, mais il trouve leurs livres insuffisants, puisqu'il se décide à écrire. En indiquant la méthode qu'il a voulu adopter, il laisse deviner ce qui faisait, à son avis, la raison d'être et la supériorité de son propre ouvrage. Comme il avait suivi pas à pas, depuis l'origine, et dans le plus grand détail, tout le développement de l'histoire évangélique, il s'est proposé de la raconter avec ordre [2]. Ce n'est pas à dire que, parmi les évangiles connus de lui, aucun ne fût bien ordonné, ou aucun ne racontât la naissance du Sauveur. Luc a rarement modifié la

mencement jusqu'aux premières années et à la naissance du Christ, afin de compter sa mère et ses frères parmi les témoins (Zahn, II, 363).

1. Les anciens entendaient ἐπεχείρησαν dans ce sens, et y voyaient la condamnation des évangiles apocryphes ; mais le mot n'implique ni approbation ni blâme. Luc aussi se considère comme « entreprenant ».

2. V. 3. ἔδοξε κἀμοὶ παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι. Il faut entendre παρηκολουθηκότι des recherches que Luc a faites avant de se décider à écrire, non d'une participation aux événements qui ferait de lui un témoin ; ἄνωθεν, « de haut », montre que l'auteur, dans ses investigations, est remonté le plus loin qu'il a pu, et avant même ce qu'il vient d'appeler « le commence-

suite de Marc, pour les récits qu'il lui emprunte, et quand il change cette suite, ce n'est pas au bénéfice de l'enchaînement régulier et historique des faits ; mais, Marc n'ayant pas les récits de l'enfance, on peut dire qu'il est incomplet ; un autre évangéliste qui avait ces récits pouvait manquer d'ordre, présenter sans suite les actes et les paroles de Jésus. Il s'agit d'être à la fois complet et bien ordonné. Mais l'ordre dont il est question n'a souvent que l'apparence d'une suite historique et chronologique, bien que l'évangéliste ait pris soin de relever certaines dates ; c'est une économie régulière de la narration, où chaque fait et chaque sentence trouvent la place qui leur convient, qui aide à les comprendre et qui les met en relief.

La personne de l'évangéliste s'efface derrière le grand objet qu'il donne à son œuvre littéraire, et derrière les hommes apostoliques, les témoins du fait chrétien. Que l'on soit en présence d'un disciple des apôtres, d'un compagnon de Paul, d'un homme qui a dû connaître personnellement Pierre et d'autres disciples de Jésus, le prologue ne permettrait pas de l'affirmer. Non seulement l'auteur se range dans la catégorie commune des écrivains évangéliques, en qui l'on n'est pas fondé à voir uniquement des convertis de la première génération, mais il n'entend pas se distinguer de la masse des chrétiens ses contemporains, si ce n'est pour le soin qu'il a mis à recueillir les souvenirs traditionnels, et le désir qu'il a d'être utile à ses frères en faisant de ces souvenirs un recueil aussi parfait que possible. Quand il dit « nous », il parle des chrétiens de son temps, dont beaucoup n'avaient pas connu les apôtres, et il se désigne simplement comme un de ces fidèles qui, depuis la fin de l'âge apostolique se préoccupaient de procurer à leurs frères et aux communautés chrétiennes les livres d'histoire évangélique dont on sentait le besoin.

Son but principal est le même que celui de Marc et de Matthieu. Ces premiers historiens de Jésus n'avaient pas l'intention de composer une biographie du Sauveur telle qu'on voudrait pouvoir l'écrire

ment » ; πᾶσιν se réfère aux « choses accomplies parmi nous » ; ἀκριβῶς concerne surtout le soin de « tout » recueillir exactement, et il est certain que Luc est le plus complet des Synoptiques ; καθεξῆς, du moment qu'il s'agit d'histoire, signifie l'ordre chronologique, mais Luc ne conçoit pas cet ordre à la façon d'un historien moderne, et une combinaison didactique avantageuse est pour lui une chronologie satisfaisante. Pour l'emploi de ἔδωξε, cf. Act. xv, 22, 25, 28.

aujourd'hui. Ils ont voulu faire connaître Jésus par son histoire, prise d'un certain point de vue, qui est celui de l'édification, afin de gagner les âmes à la foi, ou de les entretenir et les affermir dans la foi acquise. Leur œuvre de narrateurs est elle-même inspirée par la foi et le zèle apostolique. Luc a donc pensé qu'un livre, de proportions ordinaires, où, grâce à une bonne distribution des matériaux, on trouverait intégralement reproduits les discours de Jésus et les récits de son existence terrestre, serait un utile complément des instructions orales données par les prédicateurs chrétiens. La doctrine que ceux-ci enseignent reposant sur des faits et sur l'enseignement de Jésus lui-même, un ouvrage où sont exposés ces faits et cet enseignement démontre la solidité de la doctrine, la certitude de la catéchèse dont on nourrit ordinairement la foi [1].

Tel est le fruit qu'en retireront Théophile et les autres lecteurs. Car Luc n'a pas écrit pour un seul individu ; mais son prologue laisse entendre qu'il a écrit à l'instigation de Théophile et pour lui. Ce Théophile devait être un homme assez haut placé, qu'il serait superflu de vouloir identifier. L'épithète honorifique jointe à son nom [2] conviendrait peu à une personnalité fictive, au chrétien idéal. On ne voit pas pourquoi le Théophile de Luc serait moins réel que les personnages mentionnés par les écrivains de ce temps dans leurs dédicaces ; il est de même peu vraisemblable que le nom soit inventé [3], attendu que, si l'évangéliste avait pu craindre de compromettre quelqu'un, il aurait plutôt pris le parti de ne dédier son livre

1. V. 4. ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν. Les λόγοι ne sont pas les πράγματα que Luc se propose de raconter, mais les éléments du λόγος dont il a été question v. 2, c'est-à-dire de la catéchèse apostolique, de la doctrine chrétienne, des vérités que l'on propose à la foi. On doit construire : ἵνα ἐπιγνῷς τὴν ἀσφάλειαν περὶ λόγων οὓς κατηχήθης, « pour que tu reconnaisses l'inébranlable certitude qui appartient aux doctrines dont tu as été instruit ».

2. κράτιστε Θεόφιλε. Cf. Act. xxiii, 26 ; xxiv, 3 ; xxvi, 25. L'épithète ayant dans les Actes un caractère honorifique, il est peu probable qu'elle soit ici une expression d'amitié. Luc ne l'a pas répétée au commencement des Actes. Ce n'est pas raison toutefois pour admettre, avec Zahn (II, 359, 384), que Théophile n'était pas encore chrétien quand l'Évangile fut écrit, et qu'il était déjà baptisé quand Luc écrivit les Actes.

3. D'après Renan (*Évangiles*, 256), le nom de Théophile « peut n'être qu'une fiction ou un pseudonyme pour désigner quelqu'un des adeptes puissants de l'Église de Rome, par exemple un des Clemens ». Mais l'Évangile et les Actes ont-ils été composés à Rome? Cf. *supr*. p. 174.

à personne. Mieux vaudrait supposer que la dédicace aurait été pour l'auteur un moyen de déguiser son identité, si le nom de Théophile devait évoquer celui de Luc, dont le rédacteur aurait voulu prendre le personnage. Mais ce ne serait qu'une hypothèse [1].

1. Cf. *supr.* p. 174.

II

ANNONCIATIONS, NAISSANCE DE JEAN-BAPTISTE

(Luc, I, 5-80.)

Luc a remonté aussi haut qu'il était possible sans sortir de l'histoire humaine, puisque sa relation de la vie de Jésus commence plusieurs mois avant la naissance et même la conception du Sauveur ; mais son début ne laisse pas d'être parallèle à celui de Marc. On racontait la mission du Christ en partant de la prédication de Jean : Luc va décrire son existence terrestre en partant de la conception miraculeuse du Baptiste.

Luc, I, 5. Il était, au temps d'Hérode, roi de Judée, un prêtre nommé Zacharie, de la classe d'Abia ; et il avait une femme, de la race d'Aaron, qui s'appelait Élisabeth ; 6. ils étaient justes tous les deux devant Dieu, suivant sans reproche tous les commandements et les préceptes du Seigneur ; 7. et ils n'avaient pas d'enfant, parce qu'Élisabeth était stérile, et tous deux étaient avancés en âge. 8. Il advint, comme il était de service, au tour de sa classe, devant Dieu, 9. qu'il fut, selon la règle du service divin, désigné par le sort pour aller offrir l'encens dans le sanctuaire du Seigneur ; 10. et toute la foule du peuple priait dehors, à l'heure de l'encensement. 11. Et un ange du Seigneur lui apparut, debout à droite de l'autel de l'encens ; 12. et Zacharie fut troublé à cette vue, et la peur le saisit ; 13. et l'ange lui dit : « N'aie pas peur, Zacharie, car ta prière a été exaucée, et ta femme Élisabeth t'enfantera un fils, que tu appelleras du nom de Jean ; 14. et tu auras joie et allégresse, et beaucoup se réjouiront de sa naissance ; 15. car il sera grand devant le Seigneur ; il ne boira ni vin ni liqueur enivrante ; il sera rempli d'Esprit saint dès le sein de sa mère ; 16. il ramènera beaucoup des enfants d'Israël au Seigneur leur Dieu, 17. et lui-même marchera devant Lui, en esprit et puissance d'Élie, (pour) ramener les cœurs des pères vers les enfants, et les rebelles au sentiment des justes, (pour) préparer au Seigneur un peuple bien disposé. » 18. Et Zacharie dit à l'ange : « A quoi connaîtrai-je cela ? Car je suis vieux, et ma femme est avancée en âge. » 19. Et l'ange, répondant, lui dit : « Je suis Gabriel, qui me tiens devant Dieu, et j'ai été envoyé pour te parler et t'annoncer cette bonne nouvelle ; 20. et tu

vas être réduit au silence et tu ne pourras parler jusqu'au jour où ces choses arriveront, parce que tu n'as pas cru à mes paroles, qui s'accompliront en leur temps. » 21. Et le peuple était à attendre Zacharie, et l'on était étonné qu'il s'attardât dans le sanctuaire ; 22. et étant sorti, il ne put leur parler, et ils comprirent qu'il avait eu une vision dans le sanctuaire ; et lui leur faisait des signes, et il resta muet. 23. Et quand ses jours de service furent accomplis, il s'en alla dans sa maison ; 24. et après ces jours, sa femme Élisabeth conçut, et elle se cacha pendant cinq mois, disant : 25. « C'est que le Seigneur m'a fait cela au temps où il lui a plu d'enlever mon opprobre devant les hommes. »

La forme tout hébraïsante de ce récit et des suivants tranche sur l'ampleur classique du prologue ; elle n'est pas non plus tout à fait dans le style ordinaire de l'Evangile, mais il ne faut pas exagérer cette différence. Le rédacteur sait fort bien imiter le style de l'Ancien Testament, et s'il y a lieu de supposer qu'il emprunte ses récits de l'enfance à une source écrite, l'argument tiré du langage ne suffirait pas à le prouver. Cette source, d'ailleurs, était grecque, et rien ne prouve que ce fût une traduction de l'hébreu ; on est donc obligé, en toute hypothèse, d'admettre une imitation réfléchie de l'Ancien Testament dans la version des Septante. La précision des renseignements sur les coutumes du temple et les observances légales, l'esprit même des récits rendent à peu près certaine l'existence de ce document, et invitent à lui attribuer une origine palestinienne. Il est beaucoup moins évident que l'on doive en placer la composition avant la destruction de Jérusalem [1] ; car ni l'idéal de piété que représentent Zacharie et Élisabeth, ni les détails concernant le culte du temple, ni le caractère judaïsant de l'idée messianique ne rendent cette conclusion indispensable ; il s'agit seulement d'une probabilité, d'autant plus forte, d'ailleurs, que l'on doit renvoyer la rédaction de la source assez longtemps avant celle de l'Évangile.

Les premiers mots rappellent le début des histoires de l'Ancien Testament : « Il arriva, aux jours d'Hérode [2] ». Cette donnée s'accorde avec les récits de Matthieu, qui fait aussi naître Jésus vers la fin du règne d'Hérode le Grand [3]. Ce prince était maître de toute

1. J. Weiss (Meyer [8]), 291.

2. V. 5. ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρῴδου. Le règne d'Hérode s'étend de l'an 40 à l'an 4 avant l'ère chrétienne.

3. Mt. ii, 1.

la Palestine; en appelant Hérode « roi de Judée », Luc prend ce mot dans un sens large[1]. Comme la naissance extraordinaire de Jean prélude à celle de Jésus, on introduit d'abord les parents du Précurseur. Le père de Jean, Zacharie[2], etait prêtre et appartenait à la classe ou famille d'Abia. Dès avant la captivité, la caste sacerdotale était divisée en vingt-quatre familles; après le retour, on maintint le même nombre de classes, bien que le livre d'Esdras[3] mentionne seulement quatre familles sacerdotales parmi les exilés qui rentrèrent dans leur patrie. La famille d'Abia est la huitième dans le catalogue de la Chronique[4]. Ces familles étaient employées alternativement au service du temple, de semaine en semaine, d'un sabbat à l'autre; le tour de service revenait donc deux fois par année, en dehors des grandes fêtes. Quelques-uns ont voulu tirer de là une indication chronologique, en partant des classes que l'on sait avoir été de service au temps de la destruction du temple, et en essayant de fixer ainsi les semaines où la classe d'Abia remplit son ministère dans les dernières années d'Hérode; mais on ignore la loi qui gouvernait le roulement des classes, et, supposé qu'on la connût, il faudrait savoir si elle a toujours été régulièrement appliquée[5]. Ajoutons que ni le premier rédacteur ni l'évangéliste ne semblent avoir pensé si loin.

Élisabeth[6], la femme de Zacharie, était aussi de famille sacerdotale. Son nom est le même que celui de la femme d'Aaron[7], comme Marie[8] est celui de la sœur de Moïse. Le nom de la mère de Jésus appartient à la tradition historique de l'Évangile; mais on s'est demandé si ce nom n'aurait pas suggéré celui d'Élisabeth[9]. En rattachant celle-ci à la race d'Aaron, l'on n'a pas voulu dire sans doute qu'elle fût issue d'une simple classe comme celle d'Abia, mais qu'elle appartenait à la lignée des grands-prêtres: par là on a voulu rehausser la naissance de Jean-Baptiste, et faire valoir

1. Cf. IV, 44; VI, 17; VII, 17; XXIII, 5; ACT. X, 37.
2. זכריה, (celui dont) « Iahvé se souvient ».
3. I ESD. II, 37-39.
4. I CHRON. XXIV, 10.
5. Cf. SCHÜRER, II, 280.
6. אלישבע, « Dieu est serment ».
7. EX. VI, 23.
8. Miriam. EX. XV, 20.
9. HOLTZMANN, 305. Cette hypothèse ne peut être ni prouvée ni réfutée.

aussi l'origine aaronide du Christ ; car on aura soin de dire [1] que Marie était la cousine d'Élisabeth. Les simples prêtres, comme était Zacharie, avaient le droit de prendre femme en dehors de leur tribu. On présente les parents de Jean comme de rigoureux observateurs de la Loi ; ils étaient justes devant Dieu, comme autrefois Noé [2] ; ils marchaient en sa présence, dans la pratique exacte de tous les préceptes [3]. Mais Dieu ne leur avait pas donné d'enfants : Élisabeth était stérile, comme Sara, Rébecca, la mère de Samuel ; et maintenant ils étaient déjà très vieux, comme Abraham et Sara lorsque le Seigneur leur donna Isaac [4].

Parmi les fonctions que les prêtres de service avaient à remplir, et que l'on distribuait chaque jour par le sort, il y avait celle de l'encensement, qui se pratiquait matin et soir, au moment du sacrifice, dans l'intérieur du temple, sur l'autel des parfums placé devant le Saint des saints [5]. Zacharie donc, « étant de service devant Dieu », c'est-à-dire dans le temple, séjour de Dieu, parce que c'était « le tour de sa classe », fut désigné par le sort pour aller offrir l'encens dans le sanctuaire [6]. Bien que, d'après la tradition juive, le prêtre chargé de cet office n'entrât pas seul dans le temple [7], Zacharie est censé y pénétrer sans acolyte, comme le grand-prêtre entrait seul dans le Saint des Saints, au jour de l'Expiation [8]. On ne doit pas oublier que le sacrifice proprement dit s'accomplissait en plein air, et que le peuple y assistait dans le

1. V. 36.
2. Gen. vii, 1.
3. V. 6, πορευόμενοι ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιώμασιν τοῦ κυρίου ἄμεμπτοι. Il n'y a sans doute pas lieu de faire une distinction pour le sens entre les ἐντολαί, qui seraient des prescriptions particulières, et les δικαιώματα, qui seraient des règles générales. L'ensemble du passage est imité de Gen. xvii, 1 : « Marche devant moi et sois parfait » (LXX, ἄμεμπτος), peut-être avec réminiscence de xxvi, 5.
4. Cf. Gen. xviii, 11.
5. Cf. Schürer, II, 294-298.
6. V. 9. Lire κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἱερατείας ἔλαχε τοῦ θυμιᾶσαι.
7. La présentation de l'encens était l'action la plus solennelle du sacrifice, et il fallait apporter dans le sanctuaire les parfums et le feu ; les prêtres désignés pour la purification de l'autel et le soin des lampes assistaient à l'encensement. Schürer, *loc. cit.*
8. C'est ce qui a fait supposer très gratuitement à quelques-uns que Zacharie était grand-prêtre.

parvis [1]. L'encens était devenu le symbole de la prière : c'est pourquoi l'on observe que le peuple, assemblé dans la cour du temple, priait « à l'heure de l'encens [2] », pendant que Zacharie offrait l'encens dans l'intérieur du sanctuaire. Cette cérémonie avait lieu le matin avant, et le soir après l'holocauste quotidien. Comme l'acte rituel est mis ici en relation avec le tirage au sort, on a supposé qu'il s'agissait probablement du sacrifice du matin [3]; mais, si le narrateur a songé à distinguer les deux sacrifices, le passage de Daniel qu'il imite en cet endroit inviterait plutôt à rattacher l'apparition de Gabriel au sacrifice du soir.

Pendant que Zacharie s'acquittait de son ministère, ou plutôt quand il l'eut rempli, et avant qu'il s'éloignât, l'ange Gabriel apparut à droite de l'autel [4]. Cette place d'honneur convient à la dignité du messager céleste et ne marque pas spécialement un heureux présage ; en ce dernier cas, on aurait plutôt amené l'ange à la droite de Zacharie. La frayeur du vieux prêtre [5], les paroles rassurantes de Gabriel conviennent à la situation, mais sont aussi des traits imités de l'Ancien Testament. Gabriel annonce à Zacharie que sa prière a été entendue. Ainsi parle-t-il déjà dans Daniel [6]; mais ici aucune prière de Zacharie n'a été rapportée, et l'on se demande à quoi l'ange fait allusion. L'hypothèse d'une prière qui aurait été faite à l'instant, pour obtenir une postérité [7], est exclue par l'ensemble du récit, vu que Zacharie et Élisabeth ont perdu toute espérance d'avoir des enfants. Celle d'une prière actuelle

1. Sur la distribution du temple et de ses dépendances, voir Schürer, II. 285-288. La cour intérieure, où se célébraient tous les actes du culte, était partagée en deux par un mur; la partie orientale était appelée « cour des femmes », parce que les femmes juives y avaient accès; dans la partie occidentale, où les hommes d'Israël pouvaient seuls pénétrer, étaient le temple et, devant le temple, l'autel des holocaustes; le peuple était tenu à distance du temple et de l'autel par une barrière à l'intérieur de laquelle un laïque ne pénétrait que pour les actes sacrificiels où sa participation était nécessaire.

2. V. 10. τῇ ὥρᾳ τοῦ θυμιάματος, « l'heure de l'encens », c'est-à-dire de l'oblation de l'encens. Cf. Dan. ix, 21.

3. Holtzmann, 306.

4. V. 11. ἐκ δεξιῶν τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ θυμιάματος.

5. Cf. Ex. xv, 16.

6. Dan. x, 12.

7. Le rapprochement avec I Sam. i, 11, 17, ne s'impose pas, car la prière de Hanna est formulée expressément.

pour le salut du peuple et l'avènement du Messie [1] ne s'accorde pas mieux avec la réponse de l'ange, où la naissance d'un fils est présentée comme l'exaucement de la prière. L'acte liturgique accompli par Zacharie ne peut d'ailleurs être considéré comme une prière à laquelle Gabriel donnerait une réponse au nom de Dieu. Il faut donc admettre une certaine incohérence dans la mise en scène : bien que Zacharie n'ait pas réellement prié en cette occasion pour avoir un fils, l'ange lui annonce qu'il est exaucé et qu'un fils lui naîtra. Zacharie a longtemps désiré d'avoir postérité ; il a longtemps prié ; ce sont ces désirs et ces prières qui vont être accomplis maintenant [2]. Élisabeth lui donnera un fils, et il devra l'appeler [3] Jean, *Iochanan* [4], « le Seigneur est propice ».

Jean est le nom historique du Précurseur, et l'idée du salut messianique n'y est pas autrement signifiée, ce nom, comme celui de Jésus, étant très commun parmi les Juifs. Mais, dans l'esprit du récit, le nom convient au rôle de l'homme qui préparera l'avènement du royaume des cieux. Aussi bien sa naissance sera-t-elle un sujet de joie pour son père [5] et pour beaucoup d'autres personnes [6]. Il n'est pas appelé à continuer simplement la lignée des prêtres d'Abia ; il sera grand devant le Seigneur, et au jugement de Dieu même [7] ; il sera *nazir* [8] comme Samson [9], s'abstenant de vin et de

1. Holtzmann, *loc. cit.*, observe que les deux idées ne se distinguaient pas dans l'esprit de l'auteur, parce que la naissance de Jean prélude au salut messianique. Mais le narrateur pense-t-il à tant de choses ?

2. Cf. Act. x, 4.

3. Cf. Gen. xvi, 11 ; xvii, 19 (LXX).

4. יוחנן, יהוחנן. L'ange, c'est-à-dire le premier rédacteur, paraît expliquer le nom au sens d'exaucement : « Le Seigneur a exaucé » la prière de Zacharie.

5. V. 14. καὶ ἔσται χαρά σοι καὶ ἀγαλλίασις. Formule biblique où apparaît ici une sorte d'emphase. C'est que la joie de Zacharie sera double, d'avoir un fils, et un tel fils.

6. C'est ce qui est vérifié plus loin, v. 58 (65-66). Comme cette joie correspond à celle de Zacharie et se rapporte à la naissance de l'enfant, il n'y a pas lieu de comprendre ceux qui profiteront de la prédication de Jean (Schanz, *Lk.*, 70) parmi les personnes qui se réjouiront.

7. V. 15. ἔσται γὰρ μέγας ἐνώπιον κυρίου. Rapport d'expression plutôt que d'idée avec Gen. x, 9 ; mais l'évangéliste a pu entendre le passage de la Genèse : « Nemrod, le héros chasseur devant Iahvé », conformément à l'adaptation qu'il en fait. La qualité de « grand » marque l'éminence, non le caractère spirituel du rôle de Jean. Anticipation du jugement prononcé (vii, 28) par Jésus lui-même.

8. Cf. Nombr. vi, 3. I Sam. i, 11.

9. Jug. xiii, 4, 7, 14. C'est de ce récit que dépend la narration évangélique.

shékar [1] ; dès son âge le plus tendre [2], il sera rempli d'esprit divin, et, au cours d'une vie sainte, il ramènera nombre d'Israélites à leur Dieu.

La mission de Jean est décrite d'après le texte de Malachie [3] dont Jésus lui-même [4] a fait l'application au Baptiste : « Voici que j'envoie mon messager pour qu'il prépare le chemin devant moi...... Voici que je vous envoie Élie le prophète, avant que survienne le grand et terrible jour de Iahvé, et il ramènera le cœur des pères vers les fils, et le cœur des fils vers leurs pères ». Dans la dernière partie de cette citation, Malachie est plus clair que Gabriel ; il prédit qu'Élie réconciliera les pères avec les enfants, et qu'il rétablira ainsi la paix dans les familles et dans la société. Il n'est pas difficile d'expliquer l'Évangile par Malachie [5] ; mais celui-ci ne fait pas loi pour l'interprétation de celui-là ; Luc ayant modifié en partie, et avec intention, le texte prophétique, l'on peut douter qu'il ait compris de cette façon la mission de Jean. A la fin du discours, Gabriel met les rebelles à la place des fils, et les justes à la place des pères ; il semble donc identifier les fils avec la géné-

1. Boisson fermentée, faite de grains et de fruits, non de raisin, dont il est souvent question dans l'Ancien Testament.

2. V. 15. καὶ πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ. Le sens n'est pas que Jean sera sanctifié dès le sein de sa mère, mais saint presque aussitôt qu'il en sera sorti ; le mot ἔτι ne signifie pas « déjà », mais « encore » ; le narrateur, du reste, ne s'inspire pas de Jér. i, 5, mais de Jug. xiii, 5 : ὅτι ναζεὶρ θεοῦ ἔσται τὸ παιδάριον ἀπὸ τῆς κοιλίας (v. 7, ὅτι ἅγιον θεοῦ ἔσται τὸ παιδάριον ἀπὸ γαστρός) ; et ce qui suit dans Luc : « il ramènera beaucoup des fils d'Israël au Seigneur leur Dieu », est parallèle à ce qu'ajoute l'historien de Samson : « et il commencera à sauver Israël de la main des Philistins ». On remarquera qu'il a été question de la naissance de Jean-Baptiste au v. 14, et que sa carrière est décrite à partir du v. 15 ; il ne serait pas naturel de mentionner en cet endroit une sanctification particulière de l'enfant avant sa naissance ; il s'agit de la sainteté qui se manifestera en lui dès l'âge le plus tendre et durant toute sa vie ; cette sainteté, qui apparaît dans le genre extraordinaire de son existence, est une manifestation de l'Esprit divin (cf. v. 80) ; cette singularité de vie sainte, non une effusion d'Esprit antérieure à la naissance du Baptiste, vient bien à signaler entre sa grandeur devant Dieu et son action sur le peuple.

3. Mal. iii, 1, 23-24 (Vulg. iv, 5-6). Cf. Eccli, xlviii, 10.

4. Mt. xi, 10 ; Lc. vii, 27 ; Mc. ix, 13 ; Mt., xvii, 11-13. Luc atténue, au moins dans l'expression, la donnée traditionnelle ; il évitera toujours de dire que Jean est Élie.

5. Schanz, J. Weiss, etc.

ration présente, et les pères avec les justes d'autrefois, les patriarches. Moïse, les anciens prophètes ; l'union qu'il s'agit d'établir n'est pas la concorde domestique, mais, bien que la partie conservée du texte de Malachie ne se prête qu'à demi à cette adaptation, la conformité des sentiments religieux, l'harmonie de la piété, qui réconciliera la génération présente avec ceux de ses ancêtres qui ont mérité le nom de justes ; c'est en effet par cette conversion et l'accession des pénitents d'aujourd'hui au groupe des saints d'autrefois que se constituera la société messianique. Jean viendra donc pour réconcilier par la pénitence beaucoup d'Israélites avec le Seigneur [1]. Il précèdera l'avènement de Dieu [2] et le préparera ; il sera pourvu de l'esprit et de la puissance miraculeuse [3] qui étaient dans Élie ; il ramènera le cœur des pères vers les enfants qui s'étaient montrés indignes d'eux, en ramenant ces rebelles eux-mêmes aux sentiments de leurs pieux ancêtres [4] ; par cette conversion [5], il formera le peuple à qui Dieu doit se manifester dans son règne. Ce que la tradition évangélique disait de la mission de Jean se trouve ainsi anticipé dans le discours de Gabriel.

Zacharie est dans un lieu trop redoutable pour se mettre à rire, comme Abraham et Sara ; mais il hésite à croire, et il demande un signe, comme le père des croyants quand Iahvé lui promet la Palestine [6], comme Ézéchias quand Isaïe lui promet sa guérison [7] ;

1. V. 16. καὶ πολλοὺς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐπιστρέψει ἐπὶ κυρίον τὸν θεὸν αὐτῶν. Le Seigneur, Dieu d'Israël, n'est pas le Messie.

2. V. 17. καὶ αὐτὸς προελεύσεται (BGL, προσελεύσεται) ἐνώπιον αὐτοῦ, c'est-à-dire devant le Seigneur Dieu. Dans ces récits, Jean apparaît comme le précurseur du royaume, non précisément du Messie.

3. ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἡλεία. Le mot δύναμις ne peut s'entendre de l'action spirituelle du Baptiste : cf. IV, 14, 36 ; IX, 1 ; X, 13 ; XIX, 37 ; XXIV, 49 ; Mc. VI, 14. L'assertion de Jn. X, 41, n'est pas à considérer pour l'interprétation de Luc.

4. ἐπιστρέψαι καρδίας πατέρων ἐπὶ τέκνα καὶ ἀπειθεῖς ἐν φρονήσει δικαίων. Les indications sont vagues et générales, parce que ni les pères justes ni les enfants rebelles qui doivent se convertir ne forment des groupes nettement déterminés.

5. ἑτοιμάσαι κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον est une proposition coordonnée, non subordonnée à la précédente. La preparation est acquise par le fait que les rebelles ont pris les sentiments des justes ; κατεσκευασμένον s'entend des dispositions morales qui sont nécessaires pour avoir part au royaume. Noter encore que c'est pour le Seigneur Dieu, non pour le Messie, que Jean est censé devoir travailler.

6. Gen. XV, 8.

7. II Rois, XX, 8-11.

il dit les raisons de son doute, dans le style de la Genèse [1]. L'ange alors, pour faire valoir toute l'autorité de sa parole, décline son nom et sa qualité. Il est Gabriel, « l'homme de Dieu [2] », un des sept assistants au trône de l'Éternel [3]. Il a été envoyé à Zacharie, comme autrefois à Daniel, pour lui transmettre la promesse divine [4]. Puisque [5] Zacharie ne l'a pas cru sur parole et veut un signe, il en aura un ; sa rencontre avec l'ange va le rendre muet, comme Daniel [6], mais pour plus longtemps, jusqu'à ce que les paroles qui lui ont été dites, et qu'il n'a pas voulu croire sur-le-champ, aient reçu leur accomplissement. La suite montre que Zacharie ne sera pas seulement incapable de parler, mais aussi d'entendre [7] ; il sera sourd-muet [8]. Le signe demandé se tourne en châtiment, mais l'ange a soin d'observer que l'infirmité de Zacharie sera temporaire, et d'affirmer, en terminant, que la promesse se réalisera au temps marqué, comme celle de l'ange à Abraham sous le chêne de Mamré [9].

La cérémonie de l'encensement ne durait pas longtemps ; c'est pourquoi le peuple ne tarde pas à s'étonner que Zacharie ne revienne pas. Quand il sort enfin, il ne peut dire ce qui lui est arrivé ; les assistants comprennent qu'il s'est passé quelque chose d'extraordinaire, et que son impuissance résulte d'une vision [10]. On sait que, dans l'Ancien Testament, l'apparition de Dieu ou d'un ange pouvait être mortelle [11]. Le prêtre essaye d'expliquer le fait par signes ; mais il ne peut rien de plus ; car l'ange a dit vrai, Zacha-

1. Gen. xvii, 17 ; xviii, 12.

2. גבריאל. Cf. Jug. xxii, 9, 8. איש האלהים.

3. Cf. Tob. xii, 15.

4. Dan. ix, 23 ; cf. x, 11, 12.

5. V. 20. ἀνθ' ὧν οὐκ ἐπίστευσας τοῖς λόγοις μου. Cf. Gen. xxii, 18 (LXX) : ἀνθ' ὧν ὑπήκουσας τῆς ἐμῆς φωνῆς.

6. Dan. x, 15-17. L'aspect du personnage céleste a rendu Daniel muet pendant quelques instants ; mais une « forme d'homme » touche ses lèvres et lui rend l'usage de la parole.

7. V. 62.

8. V. 22. κωφός. Cf. vii, 22. L'ange insiste sur la privation de la parole, parce que c'est le côté le plus apparent de la punition, et parce que son discours est influencé par le passage de Daniel, *supr. cit.*

9. Gen. xviii, 14 (xvii, 21).

10. Conformément à l'idée qui se traduit dans Dan. x, 15-17, *supr. cit.*

11. Cf. Jug. vi, 23.

rie est muet [1]. L'usage était que les prêtres, au nombre de cinq, qui étaient entrés dans le sanctuaire pour l'encensement, donnassent une bénédiction au peuple en sortant [2]. L'on suppose volontiers que le mutisme de Zacharie apparaît en ce qu'il ne peut dire la bénédiction accoutumée. Mais l'évangéliste ne semble pas avoir songé à ce détail, non plus qu'à la présence d'autres prêtres à côté de Zacharie. Il représente celui-ci sortant seul du sanctuaire, après s'être fait attendre, et incapable d'expliquer son retard aux assistants, désignés sous le nom de peuple, comme si le service liturgique n'avait pas comporté la participation d'un assez grand nombre de ministres, et qu'une conversation pût s'établir tout naturellement entre le prêtre, à sa sortie du sanctuaire, et le peuple venu pour le sacrifice [3].

Après sa semaine de service, pendant laquelle il devait rester au temple, suivant l'usage, Zacharie, qui n'habitait pas à Jérusalem, s'en retourne chez lui. Sa femme alors devient enceinte, et elle se tient cachée pendant cinq mois. L'auteur dit cinq mois, parce qu'il va raconter ce qui est arrivé au sixième mois; mais il n'en faut pas conclure qu'Élisabeth se soit montrée au bout de ce temps. On ne dit pas pourquoi elle se cacha. La vraie raison est dans l'économie du récit : Élisabeth se cache pour que tout le monde ignore son état; Zacharie est muet ; sa femme ne voit personne, nul ne peut savoir que la parole de Gabriel est déjà réalisée; Marie le saura seulement par Gabriel, et la rencontre des deux mères est ainsi préparée par Dieu seul. Quant au motif d'Élisabeth, l'évangéliste ne l'indique pas, et il peut être téméraire de le chercher; ce serait plutôt une sorte de honte [4] que l'intention d'être à Dieu dans le recueillement de sa joie [5], à moins que Luc n'ait simplement attribué à la mère de Jean l'intention de tenir secrète la faveur dont elle avait été l'objet; Élisabeth aurait pensé qu'il ne lui appartenait pas de la divulguer [6]. Si elle se tait, ce n'est point

1. V. 22. καὶ διέμενεν κωφός a une signification particulière si l'auteur a dans l'esprit le cas de Daniel.

2. Schürer, II, 297.

3. Voir *supr.* p. 280, n. 1.

4. Holtzmann, 308.

5. B. Weiss, *Die vier Evangelien im berichtigten Text* (*E.*) 282. Schanz, 81.

6. Il ne semble pas que ὅτι soit simplement narratif dans la phrase : λέγουσα

faute de reconnaissance ; car, en son particulier, elle loue Dieu, comme Sara et Rachel, d'avoir fait cesser l'opprobre de sa stérilité [1]. Son discours est en rapport avec l'opinion juive et orientale qui voit dans la stérilité de la femme une marque du mécontentement divin et une grande humiliation.

Luc, I, 26. Et au sixième mois, l'ange Gabriel fut envoyé par Dieu dans une ville de Galilée appelée Nazareth, 27. à une vierge, fiancée à un homme appelé Joseph, de la maison de David ; et le nom de la vierge était Marie. 28. Et l'ange étant entré chez elle, dit : « Salut, pleine de grâce, le Seigneur soit avec toi. » 29. Et elle fut troublée de ce discours, et elle se demandait ce que signifiait cette salutation. 30. Et l'ange lui dit : « Ne crains pas, Marie, car tu as trouvé grâce devant Dieu ; 31. tu vas concevoir et tu enfanteras un fils, et tu le nommeras Jésus ; 32. il sera grand, et on l'appellera Fils du Très-Haut ; et le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père ; 33. il régnera sur la maison de Jacob pour les siècles, et son règne n'aura pas de fin. » 34. Et Marie dit à l'ange : « Comment cela sera-t-il, puisque je ne connais pas d'homme ? » 35. Et l'ange, répondant, lui dit : « L'Esprit saint viendra sur toi, et la vertu du Très-Haut te couvrira ; c'est pour cela même que le saint enfant sera dit Fils de Dieu. 36. Et voici qu'Élisabeth, ta parente, a conçu, elle aussi, un fils dans sa vieillesse, et celle qu'on disait stérile en est à son sixième mois, 37. parce que rien n'est impossible à Dieu. » 38. Et Marie dit : « Voici la servante du Seigneur ; qu'il m'arrive selon ta parole. » Et l'ange la quitta.

L'évangéliste ne s'est pas soucié d'indiquer le mois ni même l'année où le Christ fut conçu ; il se contente, pour le moment, de dater la conception de Jésus par rapport à celle de Jean-Baptiste. Au sixième mois de la grossesse d'Élisabeth, le messager Gabriel est envoyé par Dieu près de celle qui doit être la mère du Christ, à Nazareth en Galilée, où elle demeurait [2]. Le nom de Galilée appliqué autrefois à une région peu étendue, avoisinant le lac Tibériade, et où la population était mêlée de païens et de Juifs,

ὅτι οὕτως μοι πεποίηκεν κύριος. Rien n'empêche de donner un sens explicatif : Élisabeth se cache parce que la faveur de sa grossesse est comme un secret divin qu'elle doit garder provisoirement.

1. Gen. xxi, 6 ; xxx, 23.

2. V. 26. ἐν δὲ τῷ μηνὶ τῷ ἕκτῳ ἀπεστάλη ὁ ἄγγελος Γαβριὴλ ἀπὸ το θεοῦ εἰς πόλιν τῆς Γαλιλαίας ᾗ ὄνομα Ναζαρέτ.

désigne officiellement, aux temps évangéliques, la province septentrionale de la Palestine, en deçà du Jourdain. Nazareth, située sur l'ancien territoire de la tribu de Zabulon, presque à égale distance du lac de Tibériade et de la Méditerranée, dans la montagne qui limite au nord la plaine d'Esdrelon, était une petite ville dépourvue de toute célébrité[1] ; elle n'est pas mentionnée dans l'Ancien Testament ni dans Josèphe.

D'après Luc, Nazareth est donc la patrie du Christ, l'endroit où ses parents, dès avant sa naissance, étaient domiciliés. Cette indication est conforme à la tradition historique de l'Évangile, et Luc, bien que préoccupé, tout autant que Matthieu, d'établir la thèse messianique de la naissance à Bethléem, se montre ici mieux informé que le rédacteur du premier Évangile. Il affirme comme lui, dès le début, la thèse de l'origine davidique, en observant que Joseph était de la race de David ; et il s'abstient aussi, comme Matthieu, de faire allusion dans ce récit au métier que Joseph exerçait ; il n'indique pas plus que Mathieu la famille de Marie. Car la notice : « de la maison de David », se rapporte seulement à Joseph[2]. Que Marie, pour épouser un descendant de David, ait dû appartenir elle-même à la race royale, c'est à quoi sans doute il n'a pas songé. Il lui était trop facile de le dire, et il aurait dû le dire, pour que la conception virginale ne fournît pas un argument contre l'origine davidique de Jésus. L'évangéliste n'a pas prévu cette objection, ou, s'il la prévue, il n'a pas voulu affirmer que Marie descendait de David, sa source ne le disant pas.

On peut même soupçonner que la source rattachait Marie à une famille plus ancienne et non moins illustre que celle des rois. Gabriel dira plus loin qu'Élisabeth est sa parente ; or Élisabeth est de la race d'Aaron, et les paroles de l'ange n'ont pas été écrites à la légère ; elles supposent que Marie aussi est de la race d'Aaron. On peut aller plus loin encore et dire qu'elles supposent dans le récit antérieur une indication, maintenant supprimée, touchant l'origine aaronide de Marie. La place

1. Cf. Jn. i, 46 ; vii, 41, 52.

2. V. 27. πρὸς παρθένον ἐμνηστευμένην ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ, ἐξ οἴκου Δαυείδ, καὶ τὸ ὄνομα τῆς παρθένου Μαρίαμ. Si la notice ἐξ οἴκου Δαυείδ se rapportait à Marie, l'évangéliste aurait écrit καὶ τὸ ὄνομα αὐτῆς, non τῆς παρθένου. Cf. ii, 4, où l'origine davidique est affirmée pour Joseph seul.

de cette indication est restée vide, à la fin d'une phrase qui a perdu son équilibre ; on s'attend à trouver, après le nom de Marie, la mention de sa famille, comme on a trouvé mentionnée la maison de David après le nom de Joseph ; si l'on ajoute : « de la maison d'Aaron », tout le récit gagne en unité, et l'allusion de Gabriel est préparée. Mais l'origine davidique de Jésus tombe en même temps. C'est peut-être ce qu'aura pensé l'évangéliste, et il aura supprimé l'indication, se contentant, pour son propre compte, des hypothèses auxquelles se sont arrêtés les exégètes : Marie pouvait être de la race de David, puisque Joseph en était, et sa parenté avec Élisabeth n'implique pas le contraire. D'autres, moins réservés, ont introduit dans le texte l'origine davidique de Marie [1].

Marie n'est encore que fiancée à Joseph, et non mariée. A cet égard, Luc ne contredit pas Matthieu, dont le récit présente d'abord Joseph et Marie comme fiancés, en plaçant la conception de Jésus avant leur mariage. La vierge est seule dans sa maison, comme Zacharie était seul dans le sanctuaire, lorsque l'ange lui est apparu. Gabriel la salue avec le respect qui convient à la mère du Christ [2] : il la dit « gratifiée » de Dieu, honorée et comblée de la faveur céleste. Les paroles : « salut », et « le Seigneur soit avec toi », appartiennent au formulaire commun des salutations ; il n'y a pas lieu de leur attribuer ici une signification particulière, ni de traduire la seconde : « le Seigneur est avec toi. » Plusieurs témoins ajoutent : « bénie entre toutes les femmes » ; mais ces paroles ont dû être empruntées à la salutation d'Élisabeth [3]. Marie est troublée de ce qu'elle entend [4] ; elle ne ressent pas cette frayeur extrême qui accablait Zacharie, mais l'espèce d'inquiétude que donne le pressentiment d'une communication importante dont on ne peut deviner l'objet ; elle se demande ce que peut présager la salutation du messager divin. Elle sait qu'elle a devant elle un

1. Vers. syriaque du Sinaï (Ss.) dans II, 4, d'où l'on peut conjecturer qu'il en était de même ici ; mais le texte de I, 16-38 fait défaut.

2. V. 28. χαῖρε, κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ (cf. JUG. VI, 12 ; RUTH, II, 4). Une promesse spéciale d'assistance divine (B. WEISS, *E.* 282) n'a pas ici de raison d'être ; cette garantie viendra au v. 30.

3. V. 42.

4. V. 29, lire ἡ δὲ ἐπὶ τῷ λόγῳ διεταράχθη (ℵ B L D), au lieu de ἡ δὲ ἰδοῦσα διεταράχθη ἐπὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ (texte reçu).

ange, puisque Gabriel lui parle en envoyé de Dieu, sans autrement se faire connaître. L'ange la rassure, comme il a rassuré Zacharie, et comme l'ange anonyme de Matthieu rassure Joseph [1]. Il lui redit la parole, si fréquente dans l'Ancien Testamment : « Tu as trouvé grâce devant Dieu [2] ». Et pour preuve de cette assertion, il lui annonce qu'elle va devenir mère du Messie.

Les termes dont il [3] se sert sont imités de la prophétie d'Isaïe touchant la naissance d'Emmanuel, et l'on peut croire que l'évangéliste y renvoie implicitement le lecteur. Le nom de Jésus [4] se substitue au nom d'Emmanuel ; il n'est pas plus expliqué que celui de Jean. Ces noms ont cependant une signification que l'auteur primitif avait en vue lorsqu'il écrivait ces récits, mais qu'il n'a point exprimée, non plus que la référence à Isaïe, parce que ses lecteurs n'avaient pas besoin de telles explications. Luc n'aura pas jugé à propos de les suppléer. Le discours de l'ange marque très nettement que Jésus sera le Messie annoncé par les prophètes ; « il sera grand », lui aussi, mais non seulement par la sainteté de sa vie et par les conversions nombreuses qu'il lui sera donné d'opérer : on l'appellera « Fils du Très-Haut [5] ». Qu'il s'agisse du Fils de Dieu promis, ou de la dignité du Fils de Dieu que l'on devra reconnaître à Jésus, l'idée contenue dans cette désignation est purement juive et sans rapport avec celle de la conception virginale. Le Fils du Très-Haut est celui que Dieu appelle son Fils en tant que Messie, roi prédestiné à gouverner, dans la paix et la gloire, le peuple élu de Dieu [6], selon que Gabriel le dit ensuite : « le Seigneur lui donnera le trône de David son père », et il règnera éternellement sur Israël. La

1. Mt. i, 20.

2. V. 30. εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ. Cf. Gen. vi, 8.

3. V. 31. καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ (cf. v. 34) καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν. Is. vii, 14 (LXX) : ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήμψεται καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ. Le rapport de Luc avec ce passage ne serait pas garanti par le seul v. 31 (cf. Gen. xv, 11), si la vierge de l'Évangile ne devait être celle d'Isaïe, et si tout le contexte n'attestait l'influence des prophéties anciennes.

4. יהושע, ישוע, « Iahvé secourt ».

5. V. 32. οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται.

6. Cf. Ps. ii, 7; II Sam. vii, 13, 16; Is. ix, 6; Mich. iv, 7; Dan. vii, 14, 27. L'idée de Paul (I Cor. xv, 24-28), qui subordonne le règne du Christ au règne de Dieu, procède d'une conception beaucoup plus large et plus spirituelle du règne messianique.

mention de David comme père de Jésus n'est pas une allusion à la qualité de Messie, mais au lien de parenté qui unit le Christ à son ancêtre. Luc paraît donc insinuer ici que Marie appartient à la famille davidique. Mais, dans l'économie naturelle et primitive du récit, le rapport serait avec l'indication concernant l'origine davidique de Joseph. Jusqu'à présent rien ne fait attendre la conception virginale. Gabriel annonce le Messie théocratique, et l'ensemble du récit est conduit comme si l'auteur, tout en lisant Isaïe dans le grec, jugeait la prophétie accomplie par le fait que le Christ sera conçu par une vierge, non par une vieille femme comme Élisabeth, quoique non miraculeusement. Une interruption de Marie dirige l'entretien dans un autre sens.

L'objection de la vierge : « Comment cela se fera-t-il, puisque je ne connais point d'homme[1] », sert en effet, dans l'économie présente de la narration, à introduire la déclaration formelle de l'ange touchant la conception virginale. Rien ne faisait prévoir cette difficulté. Puisque la vierge est fiancée, elle doit conclure des paroles de Gabriel que le premier enfant à naître de son mariage sera le Messie. Comment peut-elle dire qu'elle ne connaîtra pas d'homme, puisqu'elle est fiancée ? Et comment peut-elle croire utile de dire à l'ange qu'elle n'en connaît pas maintenant parce qu'elle n'est pas encore mariée ? Si la question devait être discutée au point de vue de l'histoire, les deux hypothèses pourraient sembler aussi peu satisfaisantes l'une que l'autre. Mais il faut considérer avant tout la pensée de l'évangéliste, qui fait parler Marie en prévision de la réponse qu'il va lui faire donner par l'ange[2]. Marie déclare ne pas connaître d'homme, pour que l'ange puisse lui répondre que le Messie ne sera pas conçu d'un homme, mais du Saint-Esprit.

La pensée de Luc va-t-elle seulement à la conception du Christ, comme le croient volontiers les exégètes protestants, de façon à ne pas exclure la naissance naturelle de frères puînés de Jésus ? Il est permis d'en douter. L'assertion de Marie est tellement absolue que le sentiment commun des exégètes catholiques, qui y voient l'intention de garder perpétuellement la virginité, ne peut être qualifiée d'arbitraire. Aucun passage de l'Évangile et des Actes

1. V. 34. πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω ;
2. Holtzmann, 309.

n'y contredit : car s'il y est question des frères de Jésus, on ne les présente jamais comme fils de Marie, et il est à noter qu'on n'en cite jamais un en particulier, pas même Jacques, comme frère du Seigneur. L'évangéliste a déjà pu entendre ce titre de frère comme ont fait plus tard les exégètes chrétiens ; après avoir parlé de Marie comme vierge et fiancée, il ne dit pas ce qui advint du mariage projeté ; au moment de la naissance de Jésus, Joseph apparaît comme époux de Marie, sans qu'on puisse dire comment Luc s'est représenté la manière dont Joseph a été instruit du message de Gabriel. On dirait que la situation de Joseph, dont Matthieu a senti la difficulté, lui paraît aisée à comprendre. Ne serait-ce point parce qu'il s'est représenté Joseph et Marie dans la disposition de deux époux chrétiens gardant la continence ? Marie est censée vivre en état de virginité pour être agréable à Dieu ; c'est pourquoi la promesse d'un fils lui paraît simplement irréalisable. Mais il est difficile de reconnaître dans l'auteur qui lui fait exprimer ce doute, où il y a plus que de l'étonnement [1], celui qui a raconté le châtiment dont Zacharie a été frappé pour un doute semblable.

Si le sens très spécial du mot « connaître », dans ce dialogue, ne peut prêter à discussion, il en est de même pour les premières paroles de l'ange, qui expliquent comment Jésus sera conçu sans intervention humaine. Les termes employés par Gabriel pour signifier l'opération de l'Esprit divin sont chastes et discrets, mais ils n'en figurent pas moins de façon très nette la part du mari dans l'acte physique de la génération ; ils sont tout aussi expressifs à cet égard que le mot « connaître » auquel ils correspondent [2]. « Esprit saint » est synonyme de « puissance du Très-Haut », et ne désigne

1. B. Weiss, *E.* 282, y voit une expression de simple surprise.

2. C'est ce qu'ont reconnu implicitement les anciens auteurs qui voyaient dans l'approche de l'Esprit (v. 35. πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σε l'accomplissement d'Is. viii, 3. Pour ἐπισκιάσει, cf. Act. v, 15 ; la signification du mot est locale, non morale (idée de protection divine, Schanz, *Lk.* 89, d'après Ps. xci, 1, 4), ou religieuse, allusion aux théophanies de l'Ancien Testament, à l'apparition de la nuée sur l'arche d'alliance (Holtzmann, 309 ; J. Weiss, 302, d'après Ex. xl, 34 ; Nombr. ix, 15 ; I Rois, viii, 10). On ne représente aucunement l'Esprit descendant du ciel en forme de nuage. Noter le parallélisme du rôle joué ici par l'Esprit et la vertu de Dieu, avec celui que la tradition plus ancienne leur attribuait dans la consécration messianique de Jésus à son baptême (Act. x, 38).

pas un être personnel, mais l'Esprit divin en tant qu'agent intermédiaire du Créateur. Sans que l'on spécule autrement sur la nature du Christ, cet Esprit est présenté comme le principe de sa vie physique. Une telle idée, on a eu raison de l'observer[1], ne pouvait s'énoncer en hébreu et en araméen, où le mot « esprit » est du féminin : les apocryphes judéo-chrétiens font du Saint-Esprit la mère ou la sœur du Christ. Quant au fond même de l'idée, il ne s'accorde pas mieux avec la théologie juive en ce qui fait l'originalité propre de celle-ci, à savoir la notion de la transcendance divine, qui ne permet guère de concevoir Dieu comme le principe générateur, physique et immédiat d'une vie humaine individuelle. En grec et pour l'esprit hellénique, ces embarras n'existent pas. L'apologiste Justin trouvait tout naturel de comparer la naissance de Jésus à celle des héros ou demi-dieux, nés d'un dieu et d'une mortelle [2].

C'est précisément parce que l'Esprit divin tient à son égard le rôle de père, que l'être saint qui va être engendré sera appelé Fils de Dieu [3], il sera vraiment tel. Cette notion physique de la filiation divine du Christ ne se distingue pas seulement de la notion métaphysique exprimée dans le quatrième Évangile [4], elle se distingue aussi, et plus profondément peut-être, de la notion théocratique exprimée dans le premier discours de Gabriel.

La seconde explication vient en surcharge de la première, et il n'y a pas lieu de s'étonner que plusieurs critiques [5] la déclarent sura-

1. Cf. Holtzmann, *N T.* I, 412-415.

2. I *Apol* 21. Justin (*op. cit.* 33) dit de l'Esprit divin : κυοφορῆσαι παρθένον πεποίηκε, ce qui est le sens exact de Lc. I, 35.

3. V. 35. διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ. Un certain nombre de témoins ajoutent ἐκ σοῦ, d'après Mt. I, 16, entendant, par τὸ γεννώμενον, « ce qui doit naître » ; mais le sens est plutôt (conformément à Mt. I, 20) : « le Saint qui doit être engendré », l'être saint que Marie va concevoir, qui va être engendré par l'Esprit.

4. « *Vocabitur*, id est, erit *filius Dei*, quia non a viro, sed a Deo, virtute spiritus sancti generabitur. Neque enim de Christi natura, sed de modo generationis angelus agebat. » Maldonat, II, 48. Il est vrai cependant que cette génération par l'Esprit doit avoir pour résultat la présence permanente d'un élément divin dans « le Saint engendré », ou bien il n'y aurait que miracle et non génération.

5. Hillmann, *Jahrbücher f. protestant. Theologie*, 1891, 213-231 ; J. Weiss, 305 ; Harnack, *Zeitschrift f. neutestam. Wissenschaft* (*ZNTW.*), 1901, 53-57 ; Usener, même revue, 1903, 16. Kattenbusch, *Apostol. Symbol*, II, 623 ; Merx, *Die vier*

joutée dans un récit où il n'était pas parlé de conception virginale. On a déjà vu que d'autres indices corroborent cette hypothèse. De même que la question de Marie vient inopinément, l'allocution de l'ange paraît se continuer suivant la ligne indiquée par le premier discours, sans tenir compte de la réponse qui vient d'être faite. Pour confirmer la vérité de sa promesse, Gabriel va donner à Marie un signe, et ce signe n'est pas autre que la grossesse d'Élisabeth. Les paroles : « Voici que ta parente Élisabeth a conçu, elle aussi, un fils dans sa vieillesse [1] », ne sont pas amenées naturellement par ce qui précède. Un signe est-il nécessaire avec ou après le miracle de la conception virginale? Un plus grand prodige a-t-il besoin d'être garanti par un moindre? La comparaison de ces deux conceptions ne devient-elle pas forcée, presque choquante, si l'une des deux ressemble si peu à l'autre? Celui qui a écrit : « Élisabeth, elle aussi, a conçu », voit-il une autre différence que celle qui est rappelée par « la vieillesse » d'Élisabeth? A-t-il pu dire, pour faire ressortir le miracle dont celle-ci a été l'objet : « parce que rien n'est impossible à Dieu [2] » en oubliant qu'il vient de signaler

kanonischen Evangelien, II, I, 180, retranchent seulement, comme glose ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω, ce qui supprime une difficulté, sans expliquer la constitution du récit. Selon Harnack, les vv. 34-35 auraient été insérés après coup dans l'Évangile. Ses arguments semblent décisifs contre l'unité du récit, mais non pour l'interpolation postérieure à la rédaction définitive du livre. Les incohérences de la rédaction ne sont pas plus fortes que celles qui se rencontrent dans le corps de l'ouvrage, et les indices tirés du vocabulaire sont assez faibles. MERX (*op. cit.* 196) observe que le ms. lat. *b*, amenant le v. 38 *a* à la place du v. 34 donne une meilleure suite; mais c'est à condition qu'on omette le v. 35. Ce témoignage pourrait être allégué en faveur de l'hypothèse de Harnack. L'évangéliste aurait écrit, après le v. 33, 38 *a* : « Et Marie dit : Je suis la servante du Seigneur, qu'il m'arrive selon ta parole » 35 *a*. Et l'ange, répondant, lui dit : 36. « Voici que ta cousine Élisabeth, etc.-37. 38 *b*. Et l'ange la quitta. »

1. V. 36. καὶ ἰδοὺ Ἐλισάβετ ἡ συγγενίς σου καὶ αὐτὴ συνείληφεν υἱὸν ἐν γήρει αὐτῆς. L'existence d'une tradition sur l'origine lévitique et davidique de Jésus est attestée par un fragment d'Irénée (fragm. XVII, éd. Stieren, *ap.* RESCH, *KindheitsEvangelium*, 96), par Origène (*Select. in Num.* XXXVI, 6; *ibid.* 97), et le *Testament des douze patriarches* (ibid.) en plusieurs endroits, notamment Siméon, 7 : ἀναστήσει γὰρ κυρίος ἐκ τοῦ Λευὶ ὡς ἀρχιερέα, καὶ ἐκ τοῦ Ἰούδα ὡς βασιλέα, θεὸν καὶ ἄνθρωπον. Paul, l'Épitre aux Hébreux (VII, 14), l'Apocalypse (V, 5) ne connaissent que la filiation davidique.

2. Citation de GEN. XVIII, 14, pour assimiler le cas d'Élisabeth à celui de Sara.

un miracle bien plus important? On essaie, il est vrai, de rapporter ces paroles à la conception du Sauveur [1] : mais le texte résiste à la violence qu'on lui veut faire.

Tout s'enchaîne parfaitement si l'on fait abstraction des deux versets qui contiennent l'objection de la vierge et la réponse de l'ange. Après avoir annoncé à Marie la naissance de Jésus, et déclaré que celui-ci sera le Messie qui doit régner sur la maison de Jacob, Gabriel donnerait à Marie, sans qu'elle le demande, un signe dont elle a besoin, parce que le fait de la conception ne lui garantit pas que son enfant sera le Messie promis. Ce signe existe dans la grossesse miraculeuse d'Élisabeth, que Marie ne connaît pas encore. Ainsi la conception extraordinaire du Précurseur, devient, conformément à son rôle, un signe avant-coureur et indiscutable de la qualité de Christ qui appartiendra au fils de Marie. La remarque de l'ange sur le rapport des deux conceptions n'a plus rien qui doive surprendre ; ce qu'il dit sur le cas d'Élisabeth ne sert plus qu'à faire valoir l'importance du signe donné ; le rappel de la parenté qui unit Marie et Élisabeth cesse d'être une allusion sans objet, car on comprend que le Messie théocratique, s'il doit se rattacher à la race de David par Joseph, doive se rattacher par Marie à la lignée d'Aaron ; il aura tous les pouvoirs et tous les titres de légitimité, à la différence des rois-pontifes de la famille hasmonéenne, qui étaient issus d'une simple famille sacerdotale et n'appartenaient pas à la postérité de David.

L'adhésion de Marie à la parole de l'ange, bien qu'elle n'eût pas encore vérifié le dire de Gabriel en ce qui concerne Élisabeth, est dans la dignité de son rôle ; l'ange l'a traitée avec plus de respect que Zacharie, et elle ne se montre pas non plus hésitante, comme le vieux prêtre, devant la promesse divine. Il n'en est pas moins vrai qu'elle ne tarde pas à se rendre auprès d'Élisabeth pour constater la réalité de ce qu'elle a cru. Cette démarche, dont le motif est effacé au point que les exégètes sont obligés

Il est possible que Luc ait entendu ῥῆμα au sens de « parole », ordinaire dans le Nouveau Testament, et non de « chose », et qu'on doive traduire : « De la part de Dieu, aucune parole n'est inefficace. » B. Weiss, *E.* 284.

1. Hofmann *ap.* J. Weiss, 304. Maldonat II, 50 : « Probat angelus hypothesim ex thesi, potuisse Deum efficere et ut ante sterilis, et ut nunc virgo concipiat, *quia non erit impossibile apud Deum omne verbum.* »

maintenant de le chercher, s'expliquait d'elle-même dans le récit primitif. Aussitôt qu'elle était devenue enceinte, Marie allait voir sa parente, pour vérifier le signe après avoir éprouvé la vérité de la promesse.

Telle paraît avoir été l'ordonnance du récit que le rédacteur du troisième Évangile a eu à sa disposition, et qu'il n'a sans doute modifié que très légèrement. Ce récit marque une étape dans le travail de la pensée chrétienne sur les origines du Christ. La rédaction de Luc en marque une autre, notablement plus avancée ; on verra que, sur l'échelle de ce développement, le récit de Matthieu se place entre les deux. Dans la perspective actuelle de la narration, la conception du Sauveur s'accomplit aussitôt après l'adhésion de Marie à la parole de l'ange [1] ; l'évangéliste n'a pas cru qu'il fût nécessaire de le dire ; mais l'omission est encore plus facile à comprendre s'il s'est contenté de supprimer la transition qui devait exister dans la source entre le récit de l'annonciation et celui de la visite à Zacharie. La source ne devait pas négliger de dire que Marie devint enceinte, puisqu'elle a eu soin de l'observer pour Élisabeth.

Luc, i, 39. Et Marie s'étant mise en route, en ces jours-là, s'en alla promptement dans la montagne, à une ville de Juda [2], 40. et elle entra dans la maison de Zacharie et salua Élisabeth. 41. Et quand Élisabeth entendit le salut de Marie, l'enfant tressaillit dans son sein, et Élisabeth fut remplie d'Esprit saint, 42. et elle parla à voix haute et dit : « Bénie (sois) tu parmi les femmes, et béni (soit) le fruit de ton sein ! 43. Et d'où me vient que la mère de mon Seigneur entre chez moi ? Car dès que ta parole de salutation est arrivée à mes oreilles, l'enfant a tressailli d'allégresse dans mon sein. 45. Heureuse celle qui a cru qu'il y aurait accomplissement de ce qui lui a été dit de la part du Seigneur ! »

46. Et elle dit :
« Mon âme glorifie le Seigneur,
47. Et mon esprit se réjouit en Dieu mon Sauveur,
48. Parce qu'il a regardé l'humiliation de sa servante ;
Car désormais toutes les nations me diront bienheureuse,

1. Non dès le v. 28. Mais ii, 21 ne prouve pas que la conception suive immédiatement l'annonciation, et laisserait plutôt supposer un intervalle ; c'est que ii, 21 vient de la source ; dans la perspective de l'évangéliste, le nom de Jésus a été donné à l'enfant « quand il a été conçu », et non « avant ».

2. V. 39. ἀναστᾶσα δὲ Μαριὰμ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις ἐπορεύθη εἰς τὴν ὀρεινὴν μετὰ σπουδῆς εἰς πόλιν Ἰούδα.

49. Parce que le Tout-Puissant a fait pour moi de grandes choses,
Et son nom est saint;
50. Et sa miséricorde, d'âge en âge,
Est sur ceux qui le craignent.
51. Il fait victoire avec son bras,
Il disperse les orgueilleux d'esprit.
52. Il renverse les puissants des trônes,
Et il élève les humbles;
53. Il rassasie de biens les affamés,
Et il renvoie les riches à vide.
54. Il relève Israël son serviteur,
Pour se souvenir de la miséricorde,
55. Comme il a dit à nos pères,
Envers Abraham et sa race, à jamais. »

56. Et Marie resta avec elle environ trois mois, et elle s'en retourna dans sa maison.

Quelques jours semblent s'être passés entre la visite de l'ange et le départ de Marie; l'on dit cependant qu'elle s'en va bien vite, comme si elle avait hâte de voir sa parente. Le retard s'expliquait dans la source, parce que le mariage de Joseph et de Marie avait lieu après la visite de l'ange; bientôt après et promptement, Marie se rendait auprès d'Élisabeth, non pour un échange d'impressions et une communication de joies[1], mais parce qu'elle voulait s'assurer de ce que Gabriel lui avait dit au sujet d'Élisabeth[2]; elle n'était conduite ni par un doute inquiet, ni par une curiosité vulgaire, mais bien plutôt par sa foi qui voulait connaître le signe donné, ce signe lui ayant été proposé pour qu'elle pût le vérifier. Le texte actuel ne fournit pas la matière d'une conjecture probable sur le motif du voyage et le sentiment qui fait que Marie se presse. On apprend seulement ici que Zacharie habitait dans la montagne, comme les parents de Samuel; mais il s'agit de la montagne de Juda, non de celle d'Éphraïm. L'évangéliste ne dit pas le nom de la ville, et ceux qui prétendent la connaître sont bien téméraires[3]. Il est pareillement superflu de se demander si Marie

1. Meyer, ap. J. Weiss, 305. Schanz, *Lk.* 93.
2. B. Weiss, *E.* 284. Holtzmann, 310.
3. Beaucoup tiennent pour Juttha (Jos. xxi, 16), qui aurait été remplacée dans le texte par Juda : hypothèse gratuite et d'autant moins vraisemblable que l'évangéliste n'aurait pas introduit, sans autre indication, une ville si peu

a voyagé seule ou avec d'autres femmes [1], ou bien avec Joseph, et si Zacharie n'était pas chez lui quand elle est arrivée. Le narrateur veut amener la rencontre de Marie et d'Élisabeth, il ne se soucie pas d'autre chose.

En entrant chez sa parente, Marie la salue, et, à ce moment, l'enfant qu'Élisabeth portait tressaille dans son sein [2]. C'est ainsi que les jumeaux de Rébecca s'agitaient dans le sein de leur mère [3], préludant à leur antagonisme futur. Mais le tressaillement de l'enfant précurseur n'est pas une marque d'hostilité, c'est un mouvement de joie. Élisabeth, que l'Esprit divin envahit en cet instant même, le comprend, et elle connaît, en vertu de la même illumination intérieure, la présence du Messie dans celle qui la salue. L'inspiration qui la remplit se manifeste par les paroles qu'elle prononce à voix haute [4] et dans une sorte de transport prophétique. C'est d'abord une réponse à la salutation de Marie : « Bénie entre les femmes et béni le fruit de ton sein [5] ! » Le sens du qualificatif peut être : « bénie de Dieu », ou bien « louée, digne de louange » ; et l'on peut suppléer aussi : « sois-tu », ou bien « es-tu ». L'optatif semble préférable pour une salutation [6], et, dans ce préambule, Élisabeth ne fait que rendre le salut de Marie, mais elle le rend ainsi qu'il convient de le rendre à la mère du Christ. Préférer l'indicatif comme indispensable à la prophétie serait mettre celle-ci dans une nuance de la pensée, tandis qu'elle réside, pour le fond et quant à cette partie du discours, dans la connaissance qu'Élisabeth témoigne avoir de la dignité de Marie. Le passage est facile du sens de « béni » au sens de « loué » ; le « Dieu béni » est le Dieu loué et digne de toute louange ; bénie plus que toutes les femmes,

connue (cf. I, 26 ; on attendrait le nom de la ville après εἰς πόλιν Ἰούδα, mais il ne faut pas chercher ce nom dans Ἰούδα) ; d'autres ont pensé à Jérusalem, qui n'est pas une ville quelconque, ni en Juda ; ou bien à Hébron, qui n'est pas plus désignée qu'une autre ville de la montagne de Juda, et que l'évangéliste n'aurait pas manqué de nommer s'il l'avait eue en vue.

1. Schanz, *loc. cit.*

2. V. 41. ἐσκίρτησεν τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτῆς.

3. Gen. xxv, 22 (LXX). ἐσκίρτων δὲ τὰ παιδία ἐν αὐτῇ.

4. V. 41-42. καὶ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου ἡ Ἐλισάβετ, καὶ ἀνεφώνησεν κραυγῇ μεγάλῃ καὶ εἶπεν.

5. V. 42. εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν, καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου.

6. Cf. v. 28.

Marie peut être louée au-dessus d'elles : et il semble qu'Élisabeth entend célébrer ici le Messie et sa mère, les vanter comme bénis de Dieu, non leur souhaiter la bénédiction divine qui leur est acquise [1]. Après avoir salué de ce vœu Marie et l'enfant qu'elle porte, Élisabeth s'humilie devant elle en la reconnaissant pour la mère du Christ : « D'où me vient que la mère de mon Seigneur entre chez moi [2] ? » Elle se reconnaît indigne d'une telle visite. Par le mot « seigneur » elle désigne le Messie, selon la parole du psaume [3]. Elle dit à quel signe elle a reconnu la présence de ce Seigneur : son propre enfant a tressailli d'allégresse devant celui qu'il reconnaît aussi pour maître. Cette première effusion de l'Esprit s'achève dans une louange en forme de proposition générale et impersonnelle, mais qui, dans la réalité, s'applique à Marie seule : « Heureuse celle qui a cru qu'il y aurait accomplissement de ce qui lui a été dit de la part du Seigneur [4] ! »

Ayant rendu hommage au Christ et à sa mère, Élisabeth se reprend, et l'Esprit lui dicte un cantique de louanges pour Dieu. C'est le *Magnificat*, véritable psaume, imité en grande partie du cantique d'Anne, mère de Samuel [5], avec d'autres réminiscences de l'Ancien Testament. Luc a dû le trouver dans sa source à la place où il est maintenant, et les premières paroles d'Élisabeth lui servent d'introduction. On s'est demandé s'il n'en avait pas existé d'abord une rédaction hébraïque, sans aucun rapport avec l'histoire de Jean-Baptiste, dont notre texte grec serait la traduc-

1. Cf. Jud. XIII, 18. εὐλογητὴ σύ, θυγάτηρ, τῷ θεῷ τῷ ὑψίστῳ παρὰ πάσας τὰς γυναῖκας..., καὶ εὐλογημένος κύριος ὁ θεός. La rencontre de Luc avec Deut. XXVIII, 4, pour le dernier membre du v. 42, peut être accidentelle.

2. V. 43. καὶ πόθεν μοι τοῦτο ἵνα ἔλθῃ ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου πρὸς ἐμέ;

3. Ps. CX, 1. Le Christ est appelé κύριος dans le discours des anges, II, 11 (cf. v. 26). L'influence de l'usage chrétien sur ces textes doit passer sans doute avant celle du psaume ; mais l'usage chrétien n'est pas indépendant du psaume.

4. V. 45. καὶ μακαρία ἡ πιστεύσασα ὅτι ἔσται τελείωσις τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ κυρίου. La conjonction ὅτι dépend de πιστεύσασα et doit se traduire « que » (cf. Act. XXVII, 25) ; elle n'est pas à rattacher à μακαρία, ni à traduire « parce que ». Il ne s'agit pas de louer la foi en soi, et ce qui a été dit à Marie est déjà accompli. Marie est félicitée de n'avoir pas fait comme Zacharie (ce qui laisse de côté le v. 34). Il est inutile de se demander comment Élisabeth a su ce qui s'était passé entre Gabriel et Zacharie, et même entre Gabriel et Marie, puisqu'elle parle « en esprit ».

5. I Sam. II, 1-10.

tion [1]; l'on a supposé [2], non sans vraisemblance, que le premier auteur du récit avait adapté ce psaume à la circonstance, en y insérant le verset : « Parce qu'il a regardé l'humiliation de sa servante; car désormais toutes les générations m'appelleront bienheureuse », le seul passage qui semble se rapporter à la situation. Ce verset enlevé, il n'est pas trop difficile de reconstituer un petit psaume de quatre strophes, formées chacune de deux distiques [3]. La question de l'origine hébraïque n'a pas grande importance : que le cantique ait préexisté au récit, ou qu'on l'ait composé tout exprès pour l'y introduire, il est entièrement dépourvu d'originalité. Mais, en tant que cantique, il est un fruit de l'inspiration d'Élisabeth, qui se trouve ainsi prendre rang à la suite des femmes illustres de l'Ancien Testament, Marie, sœur de Moïse, Débora, Anne, Judith.

L'exorde est fait d'expressions familières aux psalmistes. « Ame » et « esprit » sont synonymes de « moi », et ne correspondent pas à des idées distinctes. Le changement de temps qui se produit dans le second membre du premier distique est un hébraïsme [4], et l'on aurait tort de penser que la joie de l'esprit remonte plus haut que la « louange » émise par l'âme ; la « magnification [5] » du Seigneur n'est que l'expression de la « joie » actuellement ressentie en « Dieu sauveur ». « Dieu secourable » est une idée commune, qui semble recevoir ici une application particulière à raison de ce qui suit, c'est-à-dire du verset qui paraît avoir été interpolé, et qui, en

1. Hillmann, *op. cit.* 201 ; Spitta, *Zur Geschichte u. Litter. d. Urchristenthums*, II, et *ZNTW.* 1906, 284-317, y voient un psaume purement juif.

2. B. Weiss, *Leben Jesu*, I, 226, qui présente cette hypothèse comme possible, conjointement avec la précédente et celle de l'authenticité absolue (prière de Marie).

3. On obtient les quatre strophes, sans éliminer le v. 48, en comptant respectivement pour un seul vers le v. 52 et le v. 53 ; mais cette computation est arbitraire, chacun de ces versets contenant deux membres parallèles, et les deux formant une strophe. Au lieu de la division strophique : 46-48 ; 49-50, 51-53 ; 54-55 (Westcott-Hort, J. Weiss, Holtzmann), on peut proposer celle-ci 46-47, 49 ; 50-51 ; 52-53 ; 54-55.

4. Traduction d'un imparfait hébreu avec le ו consécutif. Rien de plus facile que de remettre ce premier distique en hébreu :

גדלה נפשי את יהוה
ותגל רוחי באלהי ישעי

5. Cf. Ps. xxxiv, 4 ; lxix, 35.

toute hypothèse, est censé contenir le motif de la louange et la raison de tout le cantique. Dieu a regardé l'humiliation de sa servante [1] : la formule est prise de l'histoire d'Anne [2], et la référence à l'opprobre de la stérilité, dont le Seigneur a délivré Élisabeth [3], fournit à ce passage une interprétation très satisfaisante. Et comme Lia disait que « les femmes la proclameraient bienheureuse [4] », Élisabeth le dit après elle, en mettant, pour plus de solennité, et parce que son fils sera plus grand que l'enfant de Lia, « toutes les générations [5] » à la place des « femmes ». Le verset suivant fait double emploi avec celui-ci, car il indique un motif général d'actions de grâces, qui semble rejoindre l'exorde, par-dessus le motif spécial qui vient d'être indiqué : « Mon âme glorifie le Seigneur, ...parce que le Fort a fait pour moi de grandes choses [6] », formule de louange qui devient une expression de reconnaissance personnelle, grâce au pronom « pour moi »; « et son nom est saint [7] », élevé au-dessus des hommes qui l'emploient humblement. Après quoi, la prière prend décidément un caractère impersonnel, et décrit les conduites ordinaires de la Providence. Les aoristes du grec correspondent à des parfaits hébreux qui énonceraient des vérités générales, sans égard à la circonstance du temps [8]. L'évangéliste, et peut-être déjà le premier rédacteur de l'histoire ont pu les entendre des biens apportés par l'avènement de Jésus-Messie [9]. L'embarras des commentateurs, dont les uns croient devoir entendre cette description du passé, et les autres de l'avenir, tient à l'existence de ce double point de vue : celui du psaume, qui est sans relation particulière avec l'Évangile, et celui de l'évangéliste. Dieu est bon, perpétuellement, pour ceux qui le craignent ; sa puissance [10] est redoutable à ceux qui s'enorgueillissent en eux-

1. V. 48. ὅτι ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ.
2. I Sam. i, 11 (LXX). ἐὰν ἐπιβλέπων ἐπιβλέψῃς τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης σου.
3. V. 25.
4. Gen. xxx, 13. μακαρία ἐγώ, ὅτι μακαρίζουσίν με πᾶσαι αἱ γυναῖκες.
5. V. 48. ἰδοὺ γὰρ ἀπο τοῦ νῦν μακαριοῦσίν με πᾶσαι αἱ γενεαί.
6. V. 49. ὅτι ἐποίησέν μοι μεγάλα ὁ δυνατός. Cf. Ps. lxxi, 19.
7. καὶ ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Cf. Ps. cxi, 9.
8. Il en est ainsi dans le cantique d'Anne, que l'on va suivre de plus près dans les vv. 51-53. Cf. Ps. lxxxix, 11.
9. Le renversement des conditions sociales, l'exaltation des humbles et des pauvres conviennent à l'idéal de Luc. Holtzmann, 312.
10. V. 51. ἐποίησεν κράτος ἐν βραχίονι αὐτοῦ. Cf. Ps. cxviii, 15.

mêmes[1] ; il abat les puissants, il élève les humbles ; il comble les affamés et n'accorde rien aux riches[2]. On ne saurait dire le sens particulier que Luc a pu rattacher à ces antithèses. La fin montre que ces manifestateurs de la puissance et de la miséricorde ne sont pas sans relation avec l'avènement du règne messianique. Toutes ces œuvres diverses sont coordonnées au relèvement d'Israël[3], le serviteur de Dieu, comme il est dit en Isaïe ; et Dieu s'occupe d'Israël, le prend sous sa protection, pour se souvenir de la miséricorde[4] ; il doit intervenir, parce qu'il est miséricordieux par nature, comme il a montré déjà qu'il l'était, et comme il a promis de l'être en parlant aux grands ancêtres[5] ; il se souviendra de cette miséricorde en faveur d'Abraham et de sa race ; ce qu'il fera pour Israël sera fait pour Abraham. Cette finale aurait pu être écrite par un juif aussi bien que par un judéo-chrétien ; en toute hypothèse, elle forme la conclusion naturelle du psaume et ne peut être considérée comme un élément adventice[6].

La femme inspirée se tait. Sans entrer dans d'autres détails, et parce que l'objet de la mise en scène était d'encadrer la double prophétie d'Élisabeth, le narrateur ajoute simplement que Marie resta avec elle environ trois mois, ce qui conduit à peu près au terme de la grossesse d'Élisabeth. Cette indication ne paraît pas avoir de signification particulière, elle atteste seulement le souci qu'a le narrateur de tenir le fil de sa chronologie. Marie s'éloigne avant la naissance de Jean-Baptiste, parce que sa place n'est pas marquée dans le tableau qu'on va décrire. Elle s'en retourne chez elle. On ne peut dire si, dans la pensée de Luc, la maison où elle rentre est celle de Joseph ; il est permis de le croire, et de supposer même que c'est déjà dans cette maison qu'a eu lieu l'annonciation, les époux étant dits fiancés à raison de l'idée que Luc se fait de leur mariage. Dans l'esprit du récit primitif, Marie retourne dans sa

1. διεσκόρπισεν ὑπερηφάνους διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν. Cf. Ps. LXXXIX, 11 ; LXXVI, 6.

2. Cf. I Sam. II, 5, 7-8. Ps. XXXIV, 10-11 ; CVII, 9. Job, V, 11 ; XII, 19 ; XXII, 9.

3. V. 54. ἀντελάβετο Ἰσραὴλ παιδὸς αὐτοῦ. Cf. Is. XLI, 8-9 (LXX) : σὺ δέ, Ἰσραήλ, παῖς μου (עבדי)..... οὗ ἀντελαβόμην (אשר החזקתיו).

4. μνησθῆναι ἐλέους marque l'intention.

5. Dans le v. 55, καθὼς ἐλάλησεν πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν (cf. Mich. VII, 20) forme une proposition incidente qui sépare μνησθῆναι ἐλέους de son complément : τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα. Cf. Ps. XCVIII, 3.

6. Opinion de J. Weiss, 311.

maison, qui est celle de Joseph ; mais ce n'est pas là sans doute qu'a eu lieu l'annonciation, la vierge fiancée devant être alors chez ses parents.

Tous les manuscrits grecs et tous ceux de la Vulgate hiéronymienne attribuent le *Magnificat* à Marie [1]. Mais les plus anciens manuscrits de la Vulgate antéhiéronymienne [2] l'attribuent à Élisabeth ; Nicéta, probablement l'évêque de Remesiana en Dacie, et l'ami de saint Paulin de Nole, fait de même [3]. La formule d'introduction : « Et Élisabeth dit », au lieu de : « Et Marie dit », devait donc être assez répandue en Occident à la fin du IV[e] siècle et au commencement du V[e], bien qu'elle ne fût probablement pas la plus commune. L'interprète latin de saint Irénée paraît l'avoir connue [4]. Tertullien cependant attribue le *Magnificat* à Marie. Les plus anciens témoins orientaux semblent avoir été également partagés. Dans une de ses homélies sur l'Évangile de Luc, conservées dans la traduction de saint Jérôme, Origène signale deux catégories de manuscrits, dont l'une présente la leçon ordinaire, et l'autre assigne le cantique à Élisabeth. Il est peu probable que cette indication vienne du traducteur et se rapporte à des manuscrits latins ; elle fait partie d'un développement exégétique où se reconnaît la marque d'Origène, et il semble plutôt que saint Jérôme abrégeant

1. Le problème de l'attribution du *Magnificat* a été discuté dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, II (1897), 424-432 (après avoir été indiqué dans *l'Enseignement biblique*, 1893, V, 35-36). L'attribution à Élisabeth a été défendue par HARNACK, *Sitzungsberichte d. Berliner Akademie*, 1900, 27, 538-550 (les arguments ne diffèrent pas sensiblement de ceux qui avaient été proposés, en 1897, dans la *Revue* précitée), et par CONRADY, *Die Quelle der kan. Kindheitsgeschichte*, 48-51. Elle a été combattue par BARDENHEWER, *Biblische Studien*, VI, I-II, 189-200.

2. Mss. *a* (*Vercellensis*, IV[e] s.), *b* (*Veronensis*, V[e] s.), *l* (*Rhedigeranus*, VII[e] s.).

3. Fragment du traité *De psalmodiae bono*, publié par D. MORIN, dans la *Revue biblique*, 1897, 286-287.

4. *Haer.* IV, 7, 1, où deux mss. (c. *Claromontanus*, IX[e] s., c. *Vossianus*, XIV[e] s.) lisent : « Élisabeth dit : *Magnificat anima mea Dominum* » (sur la présence de la même leçon dans un ms. arménien, voir *ZNTW*. 1906, 192). Un autre ms. (c. *Arundelianus*, XIII[e] s.) lit : « Marie dit ». Mais dans III, 10, 2, le *Magnificat* est attribué à Marie par tous les mss. Il semblerait donc qu'Irénée ait attribué le cantique à Marie. L'attribution à Élisabeth viendrait de l'interprète ou de la tradition.

le texte de son auteur, en ait par là obscurci les données, avec ou sans intention [1].

La leçon : « Et Élisabeth dit » a donc été assez répandue tant en Orient qu'en Occident, dès le IIIe siècle, et sans doute auparavant. Cette diffusion ne peut avoir son origine dans l'inadvertance ou la fantaisie d'un copiste qui aurait substitué en quelque manuscrit le nom d'Élisabeth à celui de Marie. Supposé qu'un tel accident se fût produit cinquante ou soixante ans après que le troisième Évangile eut été répandu dans les Églises, la variante n'aurait pas eu le moindre succès; la raison qui lui a fait perdre tout le terrain qu'elle avait gagné l'aurait empêchée de le prendre. Cette leçon, partout où on la trouve, a dû précéder la leçon : « Et Marie dit ». Elle est, par conséquent, très ancienne, et il est au moins vraisemblable qu'elle est sortie, par voie d'addition explicative, d'un texte où le sujet du verbe n'était pas indiqué. Il n'est pas téméraire d'admettre que le sujet manquait dans le texte primitif, et que la diversité des leçons vient de ce que l'on a suppléé dans certains manuscrits le nom d'Élisabeth, dans d'autres celui de Marie. S'il y avait eu un nom propre après le verbe, on ne l'eût pas supprimé ; s'il y avait eu le nom de Marie, on n'eût jamais songé à le remplacer par celui d'Élisabeth, quand même le nom de la vierge aurait été omis accidentellement dans quelque manuscrit ; et s'il y avait eu le nom d'Élisabeth, la tentation d'y substituer le nom de Marie ne serait pas venue. Mais le nom de Marie une fois introduit dans le texte, son succès est facile à expliquer : on a trouvé tout naturel que Marie louât Dieu, puisqu'elle avait encore plus de raisons de le faire qu'Élisabeth. Il n'en est pas moins vrai que l'addition du nom d'Élisabeth était conforme à l'idée du narrateur, tandis que celle du nom de Marie ne satisfait qu'un sentiment d'esthétique pieuse qui est encore étranger à l'évangéliste.

1. *In Luc. hom.* VII (P. l. XXVI, 233). « Non est itaque dubium quin, quae tunc repleta est Spiritu Sancto, propter filium sit repleta. Neque enim mater primum Spiritum sanctum meruit, sed cum Johannes adhuc clausus in utero Spiritum sanctum recepisset, tunc et illa post sanctificationem filii repleta est Spiritu sancto. Poteris hoc credere, si simile quid etiam de Salvatore cognoveris. Invenitur beata Maria, *sicut in aliquantis exemplaribus reperimus*, prophetare. Non enim ignoramus quod *secundum alios codices et haec verba Elizabeth vaticinetur.* Spiritu itaque sancto tunc repleta est Maria, quando cœpit in utero habere Salvatorem. »

Le *Magnificat* suit la réponse d'Élisabeth à la salutation de Marie; il se trouvait primitivement encadré entre ces deux courtes phrases : « et elle dit », pour servir d'introduction, « et Marie resta auprès d'elle trois mois »[1], pour servir de conclusion. L'introduction donne à entendre que la personne qui va parler est la même que celle à qui appartient le discours précédent[2]; elle indique seulement le début du cantique, et représente une sorte de pause, pour que le cantique ne soit pas confondu avec le discours. La conclusion, où Marie est rappelée directement à la pensée du lecteur, tandis qu'Élisabeth lui est toujours censée présente, montre que la personne qui vient de parler n'est pas Marie, mais Élisabeth. Si l'évangéliste avait attribué le cantique à Marie, il n'aurait pas dû se contenter de la nommer, ce que pourtant il n'a probablement pas fait, mais il aurait dû rappeler en termes exprès le mouvement qui lui suggéra le cantique. Avec la formule : « et elle dit », on n'est pas averti que Marie va parler, et l'on est invité à croire que c'est Élisabeth, dont l'inspiration a été signalée. Avec la formule : « et Marie dit », on est tout étonné de trouver, au lieu d'une réponse aux paroles d'Élisabeth, un cantique inspiré que rien n'a fait prévoir. Quand il s'agit d'introduire le *Benedictus*, l'inspiration de Zacharie est mise en relief par une formule solennelle[3].

Si le *Magnificat* est prononcé par Élisabeth, il y a un parallélisme exact entre les deux situations. L'évangéliste, en disant qu'elle fut remplie d'Esprit saint et parla à voix haute », n'aura pas eu en vue que les paroles de la salutation adressée à Marie, mais encore le cantique d'action de grâces qui vient ensuite. Les deux vieillards prophétisent l'un après l'autre, comme le font plus tard Siméon et Anne. Marie garde cette réserve qu'elle a partout ailleurs dans le récit de Luc, et qui donne à son rôle un caractère si particulier. Élisabeth et Zacharie prophétisent comme les saints d'autrefois, en vue du Messie qui vient. Pourquoi Marie, qui porte le Sauveur, prophétiserait-elle ? N'est-elle pas dans la réalité des prophéties, et non dans l'attente ? Pour le lecteur moderne, le *Magnificat* est une effusion de reconnaissance; mais, au point de

1. V. 46. καὶ εἶπεν..... V. 56. ἔμεινεν δὲ Μαριὰμ κτλ. Cf. l'introduction du cantique d'Anne (I Sam. ii, 1, LXX) : καὶ εἶπεν· ἐστερεώθη ἡ καρδία μου ἐν κυρίῳ.

2. S'il y avait changement de personnes, on aurait εἶπεν δέ.

3. V. 67.

vue de l'évangéliste, c'est un vrai psaume, inspiré comme le *Benedictus*, comme le cantique d'Anne, mère de Samuel, comme les psaumes davidiques ; c'est une pièce de poésie sacrée, une prophétie ; et il n'est pas vraisemblable que Luc ait voulu donner à Marie la qualité de prophétesse.

Le contenu même du cantique n'a rien qui soit personnel à Marie. La tradition a mis dans les paroles : « désormais toutes les nations m'appelleront bienheureuse », une plénitude de sens qu'elles n'ont pas nécessairement ; le lyrisme des psaumes, imité dans la pièce, autorise un tel mouvement, qui, dans la pensée de l'évangéliste, n'est même pas une hyperbole ; Élisabeth a pu se proclamer bienheureuse devant toutes les générations à venir, et déclarer que le Tout-Puissant avait fait pour elle un grand miracle. Elle seule a pu dire, en faisant allusion à sa stérilité, que le Seigneur avait regardé l'humiliation de sa servante ; ces paroles qui assimilent celle qui les prononce à Anne, mère de Samuel, devenue mère après une longue stérilité, ne conviennent qu'à Élisabeth ; pour les trouver bien placées dans la bouche de Marie, il faut les détourner de leur sens naturel. C'est, comme on l'a vu, la seule allusion qui soit faite à la situation particulière d'Élisabeth, tout le reste du cantique ayant une signification générale et vague.

Dans l'ensemble, et sauf le passage qui vient d'être cité, le *Magnificat* n'est qu'un décalque du cantique d'Anne, et c'est la situation d'Élisabeth, non celle de Marie, qui est analogue à celle de la mère de Samuel. Le rédacteur du *Magnificat* et du *Benedictus* n'aurait pas eu besoin de recourir au cantique d'Anne pour exprimer les sentiments de Marie ; mais, pour traduire ceux d'Élisabeth, il se trouvait au dépourvu, parce qu'il réservait les prévisions concernant l'avenir de Jean-Baptiste pour le cantique de Zacharie. Le cantique d'Anne s'offrait de lui-même comme un modèle à suivre ; et comme il ne contient rien qui soit en rapport direct avec la circonstance à laquelle on l'a rattaché [1], le cantique d'Élisabeth, si l'on excepte l'allusion du début, empruntée aussi à l'histoire d'Anne, a pris la même forme impersonnelle. Le silence de Marie n'a pas lieu de surprendre, car la scène qui se passe entre les deux mères prélude à celle où figureront plus tard les deux fils : Jésus se taira

1. C'est un psaume intercalé après coup dans ce récit.

devant Jean-Baptiste, qui lui rendra témoignage; Marie se tait devant Élisabeth saluant le Messie dans sa mère et prophétisant l'avènement du royaume de Dieu.

Luc, I. 57. Et le temps de sa délivrance vint à s'accomplir pour Élisabeth [1], et elle enfanta un fils; 58. et ses voisins et ses parents apprirent que le Seigneur avait fait éclater sa miséricorde envers elle [2], et ils s'en réjouirent avec elle [3]. 59. Et quand, le huitième jour, ils vinrent pour la circoncision de l'enfant, ils l'appelaient du nom de son père, Zacharie; 60. et sa mère, prenant la parole, dit : « Non, mais il s'appellera Jean. » 61. Et ils lui dirent : « Personne de ta famille ne s'appelle de ce nom. » 62. Et ils demandaient par signes à son père comment il voulait qu'on l'appelât; 63. et demandant des tablettes, il écrivit : « Jean est son nom. » Et ils furent étonnés tous. 64. Et sa bouche s'ouvrit à l'instant [ainsi que sa langue], et il parlait en bénissant Dieu. 65. Et il y eut une crainte sur tous leurs voisins; et dans toute la montagne de Judée, toutes ces choses étaient racontées, 66. et tous ceux qui les apprenaient les recueillaient dans leur cœur, disant : « Que sera donc cet enfant ? » Car la main du Seigneur était avec lui. 67. Et Zacharie son père fut rempli d'Esprit saint, et il prophétisa, disant :

68. « Béni soit le Seigneur, le Dieu d'Israël,
Parce qu'il [le] visite et qu'il a opéré la délivrance de son peuple.
69. Et qu'il nous a suscité une corne de salut
Dans la maison de David son serviteur,

70. Selon ce qu'il a dit par la bouche de ses prophètes d'autrefois,
71. (Nous) sauvant de nos ennemis et de la main de tous ceux qui nous [haïssent.
72. Afin d'exercer la miséricorde envers nos pères,
Et de se souvenir de sa sainte alliance,

73. Le serment qu'il juré à Abraham notre père,
74. De nous accorder, étant sans crainte (et) délivrés de la main des [ennemis,
75. De le servir dans la sainteté et la justice,
Devant lui, durant tous nos jours.

76. Et toi, enfant, tu seras appelé prophète du Très-Haut;
Car tu marcheras devant la face du Seigneur pour préparer ses voies,

1. V. 57. τῇδὲ 'Ελισάβετ ἐπλήσθη ὁ χρόνος τοῦ τεκεῖν αὐτήν. D'après Gen. xxv, 24. Littéralement : « le temps pour qu'elle enfantât ».

2. V. 58. ὅτι ἐμεγάλυνεν κύριος τὸ ἔλεος αὐτοῦ μετ' αὐτῆς. Cf. Gen. xix, 19.

3. καὶ συνέχαιρον αὐτῇ. Cf. Gen. xxi, 6 (LXX). La traduction : « Ils la félicitèrent », ne convient pas ici. Cf. Lc. xv, 6, 9.

77. Pour donner la connaissance du salut à son peuple,
Par la rémission de leurs péchés,

78. Moyennant la grande miséricorde de notre Dieu.
Par laquelle nous visitera la lumière d'en haut,
79. Pour éclairer ceux qui sont assis dans les ténèbres et l'ombre de [la mort,
Pour diriger nos pas dans le chemin de la paix. »

80. Et l'enfant grandit et se fortifia en esprit, et il fut dans les déserts jusqu'au jour de sa manifestation à Israël.

Élisabeth a continué à se tenir cachée pendant que sa parente demeurait auprès d'elle, puisque les voisins et les autres membres de sa famille ont connu seulement par sa délivrance que le Seigneur avait fait cesser sa stérilité. Ils se réjouissent de ce qui lui arrive, et ainsi commence de s'accomplir la prophétie de Gabriel[1]. Au bout de huit jours, suivant l'usage, ils se réunissent, dans la maison de Zacharie, pour la circoncision de l'enfant [2]. L'attribution du nom se faisait dans cette cérémonie[3], et c'est ce qui va amener, dans des circonstances tout à fait merveilleuses, la réalisation d'une autre parole de l'ange[4].

La coutume étant de donner à un fils le nom de son père, ou de son grand-père, ou de quelque autre proche parent, la famille se dispose[5] à nommer l'enfant Zacharie[6]. Élisabeth s'y refuse nettement et déclare que son fils s'appellera Jean. Il serait tout à fait contraire à l'esprit de la narration d'admettre que Zacharie ait communiqué à sa femme les instructions de l'ange [7]; dans cette hypothèse, elle aurait opposé la volonté de Dieu, ou du moins le désir de son mari, à celui des parents. Elle agit visiblement par une

1. V. 14.
2. Gen. xvii, 12; xxi, 4; Lév. xii, 3.
3. Cf. Gen. xxi, 3.
4. V. 13.
5. Cf. Ruth, iv, 17.
6. Dans les inscriptions votives de Carthage, le fils porte assez souvent le nom de son père, très ordinairement celui de son grand-père.
7. J. Weiss, 313. B. Weiss, *E*, 286, écarte cette hypothèse en alléguant avec raison le v. 20, qui impose à Zacharie le devoir et la nécessité du silence; mais il *rationalise* également le récit en disant qu'Élisabeth trouve le nom toute seule, pour exprimer sa reconnaissance de la faveur octroyée par Dieu, d'après le v. 25. Ce n'est pas le v. 25, mais le v. 13, qui est en rapport avec l'étymologie du nom.

suggestion de l'Esprit divin. La rencontre de sa décision avec celle que va donner Zacharie serait une comédie jouée devant la famille par les deux époux, s'il y avait eu entente préalable ; ce n'est pas cet effet que l'auteur a dessein de produire, mais il veut montrer comment la Providence est arrivée à ses fins en inspirant à la femme le nom qui avait été révélé au mari devenu muet.

Les parents surpris ne se tiennent pas pour battus ; ils veulent en référer à Zacharie, et leur obstination sert à préparer l'accomplissement de la dernière prophétie de Gabriel, touchant le terme où Zacharie recouvrera l'usage de la parole. Zacharie est présent à la discussion, et il est censé n'y pouvoir rien entendre, parce qu'il est sourd en même temps que muet ; c'est pourquoi on lui fait comprendre par signes de quoi il s'agit [1]. S'il n'avait été sourd, on lui aurait demandé son avis de vive voix, ou plutôt il n'aurait pas été nécessaire de le lui demander, et c'est lui-même qui aurait usé de signes pour appuyer l'avis de sa femme. Qu'avait-il besoin d'écrire le nom de Jean, s'il l'avait entendu prononcer autour de lui ? Les commentateurs modernes qui nient la surdité de Zacharie pensent retirer de cette histoire un élément d'invraisemblance ; ils n'en retirent qu'un élément de merveilleux qui y a été mis avec intention, et ils dérangent l'équilibre du récit.

Zacharie, sachant qu'on ne s'accorde pas sur le nom de l'enfant, ignorant que le nom de Jean a été proposé, incapable de signifier ce nom par gestes, demande ce qu'il faut pour écrire ; on lui apporte des tablettes [2], et il y écrit le nom de Jean [3]. Étonnement de l'assistance devant cet accord que l'on sait n'avoir pu être prémédité entre les deux époux, sur un nom dont on ne voit pas la raison d'être. Mais voici bien un autre sujet de surprise. A cet instant

1. V. 62. ἐνένευον δὲ τῷ πατρὶ αὐτοῦ τὸ τί ἂν θέλοι καλεῖσθαι αὐτό. Pour ne pas admettre que Zacharie ait été sourd, certains commentateurs imaginent qu'on fait des signes pour ne pas froisser Élisabeth, ou bien par compassion pour le pauvre Zacharie, ou bien parce qu'un signe suffit, étant donné qu'il a entendu (!) ce dont il s'agissait.

2. πινακίδιον désigne sans doute une de ces tablettes enduites de cire qui étaient dans l'usage ordinaire des anciens.

3. V. 63. ἔγραψεν λέγων· Ἰωάνης ἐστὶν ὄνομα αὐτοῦ. Le mot λέγων équivaut à l'hébreu לאמר et peut se traduire : « en ces termes ». Zacharie est encore muet quand il écrit. La réponse est aussi catégorique que celle d'Élisabeth, v. 60 : οὐχί, ἀλλὰ κληθήσεται Ἰωάνης. Dans les deux cas, sous l'affirmation décidée, on entrevoit une nécessité providentielle.

même, le terme fixé par Gabriel étant arrivé, le sourd-muet est délivré de son infirmité ; la voix lui revient, sa langue se délie ; le voilà qui parle et dit des louanges à Dieu [1]. Cette fois la stupeur est au comble, et comme on sent la main du Seigneur en toutes ces choses extraordinaires [2], une religieuse terreur se répand dans tout le voisinage ; il n'est bruit dans la contrée que de ces prodiges [3]. Tout le monde en conçoit un présage de haute portée pour la destinée d'un enfant sur qui, à son entrée dans le monde, la puissance divine se manifeste avec tant d'éclat [4].

Le *Benedictus* vient en supplément de ce tableau, comme le *Magnificat* dans le précédent ; mais tandis que le *Magnificat* est intercalé dans le récit, le *Benedictus* est presque en dehors et semble venir après le moment où il a dû être prononcé, comme s'il avait été impossible de le mieux placer. Il a été dit que Zacharie ouvrit la bouche et bénit Dieu [5] : ce sont ces louanges inspirées que représente le cantique ; mais la référence, au lieu de prouver que le rédacteur du cantique est le même que celui du récit, est bien plu-

1. V. 64. ἀνεῴχθη δὲ τὸ στόμα αὐτοῦ παραχρῆμα καὶ ἡ γλῶσσα αὐτοῦ, καὶ ἐλάλει εὐλογῶν τὸν θεόν. Ss. transpose la fin du v. 63 après le v. 64 : « Et le lien de sa langue se dénoua, et il bénit Dieu, et tous furent étonnés. 65. Et il y eut une crainte sur tous leurs voisins, etc. ». Cf. D, 64. καὶ παραχρῆμα ἐλύθη ἡ γλῶσσα αὐτοῦ, καὶ ἐθαύμασαν πάντες· ἀνεῴχθη δὲ τὸ στόμα αὐτοῦ καὶ ἐλάλει κτλ. Ce passage prêtait à confusion, mais le texte ordinaire est encore le meilleur ; l'étonnement de l'assistance vient bien après la déclaration du nom, et la stupeur générale après la guérison de Zacharie ; on est obligé de suppléer, au moins pour le sens, ἐλύθη devant ἡ γλῶσσα αὐτοῦ, et l'on peut se demander si les deux propositions parallèles, qui sont séparées dans D : « Sa bouche s'ouvrit », et « sa langue se délia », ne seraient pas variantes l'une de l'autre, le texte primitif ayant contenu seulement l'une des deux ; le rapport avec Dan. x, 16 (καὶ ἤνοιξα τὸ στόμα μου καὶ ἐλάλησα) inviterait à préférer la première, nonobstant le témoignage rendu par Ss. à la seconde. Ss. peut procéder d'un texte analogue à D, où les deux se trouvaient, et d'où la première aura été éliminée.

2. V. 65. πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα s'entend des choses, non seulement des paroles prononcées par les personnages de l'histoire.

3. V. 66. καὶ ἔθεντο πάντες οἱ ἀκούσαντες ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῶν. Cf. I Sam. xxi, 12.

4. τί ἄρα τὸ παιδίον τοῦτο ἔσται ; καὶ γὰρ χεὶρ κυρίου ἦν μετ' αὐτοῦ. Le dernier membre de phrase est une réflexion du narrateur ; car elle n'a pas de sens satisfaisant dans la bouche des voisins, à moins d'omettre ἦν, avec D et Ss. : « Car la main du Seigneur est avec lui. » Cette leçon donne une construction plus naturelle et un meilleur sens que la leçon ordinaire.

5. V. 64.

tôt un indice du contraire [1]. On peut enlever les deux cantques sans faire tort à la narration qui les encadre. Le *Magnificat* paraît avoir été ajouté pour donner une expression plus complète à l'inspiration d'Élisabeth, et le *Benedictus*, pour figurer l'action de grâces de Zacharie, le montrer lui-même en prophète inspiré [2], à l'instar d'Élisabeth, et faire pendant au *Magnificat*. Mais il ne suit pas de là que les cantiques aient été insérés dans le récit par l'évangéliste, et qu'il ne les ait pas déjà trouvés dans la source [3].

Dans le cantique de Zacharie, comme dans celui d'Élisabeth, l'élément personnel se détache aisément du contexte, et, une fois enlevé, laisse subsister un psaume, imité de l'Ancien Testament, dans le même esprit que le *Magnificat*. On y retrouve cinq strophes, de deux distiques chacune, la quatrième seule se rapportant à Jean-Baptiste [4]; la mesure, d'ailleurs, ne paraît pas fort régulière, et l'on peut ici encore se demander si l'on est en présence d'un cantique hébreu plus ou moins librement traduit et glosé, ou d'une composition grecque où l'on aurait imité le style des Septante. Cette dernière hypothèse n'est peut-être pas la moins vraisemblable [5].

Après la formule solennelle qui introduit le *Benedictus* comme une prophétie inspirée, le cantique commence par la doxologie usitée dans les Psaumes : « Béni soit le Seigneur, le Dieu d'Israël [6] ». Le motif de la louange est le salut messianique ; mais, comme dans le *Magnificat*, la description procède par traits généraux, exprimés par des aoristes grecs, que l'on pourrait être tenté de traduire au

1. J. Weiss, 314. Le v. 64, en effet, ne prévoit pas le cantique. « Il parlait en bénissant Dieu » ne signifie pas : « Il dit un psaume », mais indique l'usage que fait Zacharie de la parole recouvrée. Le rédacteur s'empare de ces « bénédictions » pour y rattacher son cantique : « *Béni* soit le Seigneur ! ».

2. V. 67. καὶ Ζαχαρίας ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου καὶ ἐπροφήτευσεν λέγων. Cf. vv. 41-42 (*supr*. p. 297, n. 4).

3. Hypothèse de Hillmann.

4. Vv. 68-69; 70-72; 73-75; 76-77; 78-79.

5. Holtzmann, 313, attribue les psaumes au rédacteur du troisième Évangile, et il est vrai, du moins, que ce rédacteur les a retouchés et appropriés à son style ; mais on peut faire valoir contre l'hypothèse de la composition par le rédacteur un argument de fait : les cantiques ne semblent pas avoir été composés pour la fin à laquelle ils sont employés, et les passages concernant Élisabeth dans le *Magnificat*, Jean dans le *Benedictus*, ont tout l'air d'y avoir été ajoutés pour les mieux adapter à cette fin.

6. Cf. Ps. xli, 14 ; lxxii, 18 ; lxxxix, 53 ; cvi, 48.

passé ; c'est à la fin du cantique seulement que s'ouvre la perspective de l'avenir. Ainsi les deux poèmes, taillés sur le même patron, sont aussi conçus dans le même style, et l'on doit interpréter les aoristes du *Benedictus* comme ceux du *Magnificat* : dans les morceaux exploités par le psalmiste, ils ne sont pas en rapport avec la circonstance du temps ; dans l'emploi qu'on en fait ici, ils visent le présent et l'avenir messianiques. Dieu visite son peuple afin de le sauver [1] ; c'est pourquoi il suscite dans la maison de son serviteur David [2] « une corne de délivrance [3] », c'est-à-dire la puissance, le roi messianique, par qui vient le salut. Cette affirmation très nette de la venue du Messie serait inexplicable dans un psaume juif : mais elle convient à un psaume judéo-chrétien [4].

En assurant le bonheur des fidèles Israélites, Dieu accomplit les promesses qu'il a faites par les prophètes d'autrefois, il dégage la parole qu'il a donnée à Abraham : la même idée s'est rencontrée dans le *Magnificat* [5]. Le salut [6] d'Israël consiste en ce qu'il sera délivré de ses ennemis, c'est-à dire des païens qui l'oppriment ; l'ancienne alliance dure toujours ; elle s'identifie avec le serment juré par Dieu à Abraham [7] ; le but de toutes ces prophéties et promesses,

1. V. 68. ὅτι ἐπεσκέψατο καὶ ἐποίησεν λύτρωσιν τῷ λαῷ αὐτοῦ. Cf. Ps. cxi, 9. Le complément de ἐπεσκέψατο : « son peuple », est sous-entendu et facile à suppléer par le contexte. Cette « visite » de Dieu est un terme familier à l'Ancien Testament (פקד) ; Dieu visite pour le châtiment ou le secours ; il s'agit ici d'une visite favorable (Cf. Ps. cvi, 4). La comparaison avec la visite d'un médecin (Holtzmann, *loc. cit.*) paraît étrangère à la pensée de l'évangéliste. Noter la correspondance de ce début avec celui du *Magnificat*, vv. 46-47 et (48) 49.

2. Cf. Act. iv, 25.

3. Cf. I Sam. ii, 10 ; Ps. xviii, 3, etc.

4. J. Weiss, 316.

5. Noter le rapport des vv. 70, καθὼς ἐλάλησεν κτλ. et 73, ὅρκον ὃν ὤμωσεν πρὸς Ἀβραὰμ κτλ, avec le v. 55 ; et cf. de même, v. 69, « son serviteur David », avec « son serviteur Israël », v. 54. Les « saints prophètes » ἀπ' αἰῶνος, v. 70, ne sont pas les prophètes qu'il y a eu depuis le commencement du monde, ou depuis le commencement de la prophétie, mais les prophètes du temps jadis אשר מעולם ; cf, Gen. vi, 4).

6. V. 71 (cf. Ps. xviii, 18 ; cvi, 10). σωτηρίαν ἐξ ἐχθρῶν ἡμῶν. Ce v. dépend du v. 69, et σωτηρίαν vient en apposition de κέρας σωτηρίας, le v. 70 s'intercalant en proposition incidente, comme le premier membre du v. 55. V. 71. ποιῆσαι ἔλεος... καὶ μνησθῆναι διαθήκης marque le but de l'intervention salutaire ; cf. v. 54, μνησθῆναι ἐλέους.

7. Cf. Gen. xxii, 16-18 ; Ps. cv, 8-11. V. 73. ὅρκον ὃν ὤμοσεν est en apposition avec διαθήκης, v. 72, l'accusatif ὅρκον étant dû à l'influence de ὃν ὤμοσεν.

le résultat de l'avènement messianique, est de soustraire à toute sujétion étrangère et à toute crainte les enfants d'Israël, qui serviront Dieu [1] en piété et en justice, dans la terre promise à Abraham; ils formeront une sorte de nation sacerdotale, vouée tout entière au culte du Seigneur, et consacreront à son service liturgique [2] tous les jours de leur vie [3]. Cet idéal n'a rien de paulinien, et même un judéo-chrétien n'aurait pu s'exprimer de la sorte après la destruction de Jérusalem.

L'apostrophe à Jean-Baptiste coupe le développement de cette perspective. Sauf le mouvement oratoire [4], elle ne contient guère que ce qu'a dit Gabriel, et ce que disait l'ancienne tradition évangélique : Jean précédera, annoncera, préparera l'avènement du royaume de Dieu [5], en prêchant la pénitence [6]. Ce passage aurait pu être écrit par un sectateur de Jean aussi bien que par un croyant de l'Évangile ; car le rôle du Précurseur n'est pas décrit par rapport à celui de Jésus. Luc a pu voir le Christ dans « le Seigneur » devant qui Jean marchera ; mais telle ne paraît pas avoir été l'idée du premier rédacteur, pour qui « le Seigneur » s'identifie avec le « Très-Haut », non avec Jésus. L'effacement du Christ peut provenir de ce que le véritable avènement messianique, surtout pour les judéo-chrétiens, était l'avènement glorieux ; c'est en vue de celui-là, non de la prédication de Jésus, que Jean a prêché la pénitence ; Jean n'est pas le héraut de Jésus, mais celui du royaume.

Il semble que la dernière strophe rejoint la troisième, sans tenir compte de la quatrième, car on ne peut rattacher naturellement

1. Vv. 73-74. τοῦ δοῦναι ἡμῖν... λατρεύειν dépend de ὅρκον ὃν ὤμοσεν : « le serment qu'il a fait *de* nous accorder.. que nous le servions », ou bien « le serment qu'il a fait *pour* nous accorder, etc. ». Il serait possible aussi de rattacher τοῦ δοῦναι comme parallèle à ποιῆσαι... μνησθῆναι, v. 72.

2. V. 75. ἐν ὁσιότητι désigne proprement la piété, non la sainteté objective; ἐνώπιον αὐτοῦ dépend de λατρεύειν, non de δικαιοσύνῃ, Il s'agit du service cultuel, mais d'autres qu'un prêtre auraient pu se représenter ainsi l'occupation des élus dans le royaume messianique.

3. BL, πάσαις ταῖς ἡμέραις ἡμῶν. Leçon ordinaire πάσας τὰς ἡμέρας. ℵBLD omettent τῆς ζωῆς devant ἡμῶν.

4. V. 76. καὶ σὺ δέ, παιδίον, προφήτης ὑψίστου κληθήσῃ.

5. Cf. vv. 15-17; III, 2-6; VII, 26-27; Mc. I, 2-3 (Mal. III, 1; Is. XL, 3).

6. V. 77. τοῦ δοῦναι γνῶσιν σωτηρίας doit être parallèle à ἑτοιμάσαι ὁδοὺς αὐτοῦ, v. 76, et dépendre de προπορεύσῃ γὰρ πρὸ προσώπου κυρίου. ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν (cf. III, 3; Mc. I, 4) se rattache à σωτηρίας, non à γνῶσιν.

« à cause de la bonté miséricordieuse de notre Dieu, par laquelle nous visitera la lumière d'en haut [1] », ni au « pardon des péchés », ni à la « connaissance du salut », ni à la mission du Baptiste [2]. C'est le bonheur messianique décrit dans les premières strophes, qui arrivera par un effet de la miséricorde divine [3]. La « visite » dont il est question maintenant n'appartient pas au passé ni au présent, mais à l'avenir [4], car c'est de l'avenir qu'on attend l'apparition lumineuse [5] et la paix du Messie. Maintenant les enfants d'Israël sont encore assis « dans les ténèbres et l'ombre de la mort », dans une condition misérable, spirituellement et temporellement, qui ne répond ni aux promesses des prophètes ni à la perfection du royaume des cieux. Pour que le peuple fidèle marche sans obstacle dans la voie qui mène à l'accomplissement du salut, il a besoin de la lumière divine qui accompagnera la parousie [6]. Selon plusieurs commentateurs [7], « l'orient d'en haut » signifierait le salut messia-

1. V. 78. διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν, ἐν οἷς ἐπισκέψεται ἡμᾶς ἀνατολὴ ἐξ ὕψους.

2. J. Weiss, 319.

3. Les « entrailles » σπλάγχνα, siège du sentiment, s'entendent ici, comme l'hébreu רחמים, au sens de « bienveillance, compassion »; mais ἐλέους a dû être ajouté devant θεοῦ pour atténuer l'anthropomorphisme, et parce que σπλάγχα seul n'exprimerait pas suffisamment l'idée que représente רחמים. Cf. Col. iii, 12, σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ. Quand il s'agit de Dieu, LXX traduit רחמים par οἰκτιρμοί.

4. ℵBL Ss. lisent ἐπισκέψεται, qui est réclamé par le contexte; la leçon commune ἐπεσκέψατο est pour la conformation avec le v. 68, et parce qu'on ne comprenait plus qu'il s'agissait de la parousie.

5. Le verbe ἐπισκέψεται a pour sujet ἀνατολή. ἐξ ὕψους se rattache plus facilement à ἀνατολή qu'à ἐπισκέψεται, et l'image n'est pas : « un soleil qui se lève d'en haut » mais « un lever d'astre qui vient du ciel » (cf. xxiv, 49), bien que l'on songe à une aurore, non au lever d'une étoile. Ni l'étoile de Balaam, ni l'étoile des mages ne sont en cause. Outre que le mot ἀνατολή s'emploie couramment pour désigner le lever du soleil ou l'orient, un lever d'étoile n'est pas ce qu'il faut pour éclairer le monde.

6. V. 79. ἐπιφᾶναι τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις. L'infinitif ἐπιφᾶναι marque le but de « la visite »; et de même dans le second membre, τοῦ κατευθῦναι τοὺς πόδας ἡμῶν εἰς ὁδὸν εἰρήνης, le but de « l'illumination » est indiqué par τοῦ κατευθῦναι; ce sont les ténèbres qui empêchent de marcher. Le premier membre se réfère implicitement à Is. ix, 1 (cf. Job, iii, 5; Ps. cvii, 10, 14), dont Mt. iv, 16, fait application au ministère de Jésus. « Le chemin de la paix » est le chemin qui conduit à la paix, et cette paix n'est pas simplement la tranquillité, mais le salut messianique.

7. B. Weiss, J. Weiss, Holtzmann, Schanz, Maldonat, II, 77 : « Vocat enim Christum tacite solem. »

nique [1], non le Messie lui-même. Un sujet personnel convient mieux pourtant au verbe « visiter », et rien n'empêche de voir dans cette expression une désignation personnelle du Messie, suggérée par certains passages des Septante [2].

Le *Benedictus*, abstraction faite de la strophe relative à Jean, est un psaume judéo-chrétien, qui suppose, dans ses premières strophes, la venue du Christ, et qui regarde, dans la dernière, cet avènement comme futur, les deux avènements étant d'ailleurs coordonnés l'un à l'autre dans la perspective, et le premier n'étant que la condition du second, qui est proprement la venue du Messie. L'intrusion de la quatrième strophe ne modifie pas le point de vue primitif, qui reste encore celui de Luc ; mais l'évangéliste a pu entendre des Gentils le passage concernant ceux qui sont assis dans les ténèbres ; il faut dire même que tous les éléments judéo-chretiens ont dû prendre dans sa pensée un caractère figuratif dont le texte ne nous donne pas la clef.

La notice concernant l'enfance et la jeunesse de Jean-Baptiste est évidemment destinée à rattacher les récits merveilleux de sa naissance aux faits de sa carrière publique. On aura pensé qu'il avait dû rompre de bonne heure avec la société, pour s'adonner au genre de vie extraordinaire que fait connaître la tradition apostolique de l'Évangile [3]. Peut-être aussi a-t-on supposé que Jean n'avait pas dû rester longtemps dans son pays natal, parce que ses relations ultérieures avec Jésus montrent qu'il ne l'avait jamais vu avant leur rencontre au bord du Jourdain, lorsque Jean était dans le plein exercice de son ministère, et que Jésus vint se faire baptiser par lui. Les indications ont le caractère vague qui convient à leur nature. L'enfant grandit ; son développement intérieur suivit celui de son corps ; on ne dit pas au juste depuis quel temps il vécut dans les déserts ; ce fut seulement quand il fut devenu grand ; les déserts sont ceux de Juda, à l'ouest de la mer Morte. Il y avait des esséniens dans cette région, mais Luc n'a pas songé que Jean aurait pu

1. On renvoie à Mal. iii, 20 ; Is. lviii, 8 ; lx, 1-2 ; Jug. v, 31.

2. Jér. xxiii, 5 ; Zach. iii, 8 ; vi, 12. On objecte que l'hébreu a, en ces endroits, le mot צמח « rejeton », dont le sens ne convient pas ici. Mais il ne s'agit pas du sens de l'hébreu. Le lecteur de LXX entendait ἀνατολή au sens ordinaire, et voyait dans « orient » un nom du Messie (cf. Is. iv, 2, LXX). « L'orient d'en haut » est « le Messie de Dieu ». Dalman, I, 183.

3. Holtzmann, 315.

être en relations avec eux ; si le Précurseur a subi, directement ou indirectement, leur influence, son rôle historique ne permet pas de le rattacher à leur secte. Par la manifestation de Jean à Israël, l'évangéliste entend le ministère de sa prédication publique, où Jean, sur l'ordre de Dieu, se révéla prophète. Le rédacteur de cette notice, qui peut fort bien être le premier auteur des récits [1], paraît s'être souvenu du jeune Samuel grandissant dans la retraite du sanctuaire, jusqu'à ce que sa réputation de prophète se répande dans tout Israël, depuis Dan jusqu'à Beersabée [2].

Luc raconte ensuite la naissance du Christ à Bethléem ; mais ici nous rencontrons le premier Évangile, dont la relation prend son point de départ quelques mois avant la naissance de Jésus. Matthieu commençant par la généalogie du Sauveur, il y a lieu de comparer cette généalogie avec celle que Luc donne un peu plus loin.

1. Hillmann, *supr. cit.*, veut que ce soit l'évangéliste.

2. Le rapport semble être, plutôt, avec I Sam. ii, 11, iii, 19-21, qu'avec Jug. xiii, 24-25. Sur l'origine préchrétienne de la légende de Jean, cf. *supr.* p. 145.

III

GÉNÉALOGIES DU CHRIST

(Matth. i, 1-17. Luc iii, 23-38)

On ne voit pas que Jésus, au cours de son ministère, se soit jamais prévalu d'une descendance davidique. Dans le seul passage des Synoptiques [1] où il parle de l'opinion commune touchant l'origine du Messie, il laisse plutôt entendre que cette opinion n'est pas fondée, et qu'elle est contredite par David lui-même : à cet égard, l'attitude du Christ johannique [2] est la même que celle de Jésus dans les premiers Évangiles. Mais, pour les Juifs, fils de David et Messie étaient des termes synonymes, et ce fut tout un pour les premiers prédicateurs de l'Évangile d'affirmer que Jésus était le Messie, et qu'il descendait de David. Le témoignage de Paul [3] concorde sur ce point avec les traditions recueillies dans les Actes [4]. Mais si, pour les croyants, l'origine davidique était impliquée dans la qualité de Messie, il était nécessaire de prouver, contre ceux qui contestaient la mission de Jésus, sa qualité de Messie par son origine davidique. C'est à ce besoin de l'apologétique chrétienne que répondent les généalogies de Matthieu et de Luc.

L'existence de deux généalogies divergentes montre que la tradition n'en a possédé d'abord aucune. La famille du Sauveur n'avait pas de titres authentiques, et les arrière-neveux de Jésus, pour expliquer cette lacune, dirent à Jules Africain que le roi Hérode, voulant dissimuler la bassesse de son origine, avait fait brûler tous les registres généalogiques des Juifs [5]. L'obscurité où était tombée l'ancienne famille royale ne permettait pas de dénombrer sûrement les personnes qui en provenaient, et l'humble condition de Jésus créait

1. Mc. xii, 35-37 ; Mt. xxii, 41-45 ; Lc. xx, 41-44.
2. Jn. vii, 41-42 ; viii, 13-14 ; cf. *QÉ*. 526, 553.
3. Rom. i, 3 ; *supr*. p. 6.
4. Act. ii, 30 ; xiii, 23 ; *supr*. p. 11.
5. Eusèbe, *Hist. eccl*. i, 7.

une objection non moins sérieuse que sa patrie galiléenne. A cette seconde difficulté on répondait par les récits de la naissance à Bethléem; les généalogies vinrent d'abord, pour suppléer à l'insuffisance de la première tradition. Leur antiquité relative semble résulter du fait qu'elles aboutissent toutes les deux à Joseph, en sorte que les récits de la conception virginale les rendent superflues. Autant il est certain que les évangélistes ont trouvé moyen de leur conserver une valeur probante, en attribuant à la paternité putative de Joseph une signification juridique, autant il est clair que l'on n'aurait jamais songé à dresser de pareilles listes en vue d'un si maigre résultat. L'idée de la conception virginale est en rapport avec la notion du Christ fils de Dieu, qui doit sa dignité à une origine surnaturelle; comme l'idée johannique de l'incarnation du Verbe, elle éclipse et annule, en quelque façon, l'origine davidique.

Quelle que soit leur date, de pareils essais correspondent à un degré inférieur et tout primitif de la pensée chrétienne sur le rôle messianique de Jésus. Le Messie est encore et surtout le Sauveur d'Israël, le roi qui s'assiéra, comme héritier naturel et légitime, sur le trône de David. Saint Paul, qui a brisé ce cadre pour faire place aux Gentils, le garde comme point de départ et comme dernier terme de sa théorie du salut. Les généalogies n'ont de sens que par rapport à l'idéal messianique des Juifs, et c'est en vue de la controverse avec les Juifs qu'elles ont été composées. Elles sont restées dans les Évangiles de Matthieu et de Luc, écrits au point de vue du christianisme universel, comme des morceaux de tradition incomplètement assimilés. Celle de Matthieu ne fait pas corps avec le récit, et celle de Luc y est insérée par un artifice de rédaction que l'évangéliste n'a pas cherché à dissimuler. Elles existaient avant les Evangiles qui nous les ont conservées, et qui n'y ont guère fait d'autres modifications que celles qui étaient indispensables pour les adapter aux récits de la conception virginale [1].

MATTH. I, 1. Généalogie de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham.

2. Abraham engendra Isaac; Isaac engendra Jacob; Jacob engendra Juda et ses frères; 3. Juda

LUC III, 23. Et Jésus lui-même, en commençant, avait environ trente ans, étant le fils, à ce qu'on croyait, de Joseph, (fils) d'Héli, 24, (fils) de Mattat, (fils) de Lévi, (fils) de Melchi, (fils) de Jannaï, (fils) de Joseph,

1. Se reporter, pour Luc, au commentaire de I, 34-35, *supr.* pp. 290-294.

engendra Pharès et Zara, de Thamar; Pharès engendra Esron; Esron engendra Aram; 4. Aram engendra Aminadab; Aminadab engendra Naasson; Naasson engendra Salmon; 5. Salmon engendra Booz, de Rahab; Booz engendra Obed, de Ruth; Obed engendra Isaï; 6. Isaï engendra David le roi; David engendra Salomon, de la femme d'Urie; 7. Salomon engendra Roboam; Roboam engendra Abiam; Abiam engendra Asa; 8. Asa engendra Josaphat; Josaphat engendra Joram; Joram engendra Ozias; 9. Ozias engendra Joatham; Joatham engendra Achaz; Achaz engendra Ézéchias; 10. Ézéchias engendra Manassé; Manassé engendra Amon; Amon engendra Josias; 11. Josias engendra Jéchonias et ses frères, dans la déportation à Babylone; 12. et après la déportation à Babylone, Jéchonias engendra Salathiel; Salathiel engendra Zorobabel; 13. Zorobabel engendra Abiud; Abiud engendra Éliakim; Éliakim engendra Azor; 14. Azor engendra Sadoc; Sadoc engendra Achim; Achim engendra Éliud; 15. Éliud engendra Éléazar; Éléazar engendra Mathan; Mathan engendra Jacob; 16. Jacob engendra Joseph, l'époux de Marie, de laquelle est né Jésus, qu'on appelle Christ.

17. Ainsi toutes les générations, d'Abraham jusqu'à David, sont quatorze générations; et de David jusqu'à la déportation à Babylone, quatorze générations; et de la déportation à Babylone jusqu'au Christ, quatorze générations.

25. (fils) de Mattathias, (fils) d'Amos, (fils) de Naoum, (fils) d'Esli, (fils) de Naggaï, 26. (fils) de Maat, (fils) de Mattathias, (fils) de Séméïn, (fils) de Josech, (fils) de Joda, 27. (fils) de Jean, (fils) de Résa, (fils) de Zorobabel, (fils) de Salathiel, (fils) de Néri, 28. (fils) de Melchi, (fils) d'Addi, (fils) de Chosam, (fils) d'Elmadam, (fils) d'Er, 29. (fils) de Jésus, (fils) d'Éliézer, (fils) de Jorim, (fils) de Mattat, (fils) de Lévi, 30. (fils) de Siméon, (fils) de Juda, (fils) de Joseph, (fils) de Jonam, (fils) d'Éliakim, 31. (fils) de Méléa, (fils) de Menna, (fils) de Mattata, (fils) de Nathan, (fils) de David, 32. (fils) d'Isaï, (fils) d'Obed, (fils) de Booz, (fils) de Salmon, (fils) de Naasson, 33. (fils) d'Aminadab, (fils) d'Aram, (fils) d'Esrom, (fils) de Pharès, (fils) de Juda, 34. (fils) de Jacob, (fils) d'Isaac, (fils) d'Abraham, (fils) de Tharé, (fils) de Nachor, 35. (fils) de Sarug, (fils) de Ragau, (fils) de Phaleg, (fils) d'Éber, (fils) de Sala, 36. (fils) de Caïnan, (fils) d'Arphaxad, (fils) de Sem, (fils) de Noé, (fils) de Lamech, 37. (fils) de Mathusala, (fils) d'Hénoch, (fils) de Iared, (fils) de Malaleël, (fils) de Caïnan, 38. (fils) d'Énos, (fils) de Seth, (fils) d'Adam, (fils) de Dieu.

La généalogie de Matthieu est pourvue d'un titre particulier [1] que l'évangéliste a pu trouver joint à la liste même, et qui ne vise pas autre chose. Ce titre est imité de celui des sections généalogiques de la Genèse [2], bien qu'il n'ait pas tout à fait le même sens que la formule correspondante de l'hébreu [3]. Il doit se traduire : « Livre de l'origine de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham », et l'on entend par origine la descendance généalogique [4]. Jésus-Christ est le nom solennel du Messie des chrétiens. Paul emploie déjà cette formule, qu'on ne trouve pas dans Luc, et que Marc a seulement dans le titre de son Évangile. On a dit d'abord « le Christ Jésus » ; puis on a fait de Christ une sorte de nom propre que l'on a transposé après Jésus, comme un surnom, pris de la qualité de la personne, pour s'ajouter au prénom [5]. Le mot hébreu correspondant était venu de la formule « oint de Iahvé » [6], qui désignait, en style relevé, le roi d'Israël ; l'emploi de cette formule pour désigner le roi des élus, le prince des saints dans le royaume de Dieu, n'est pas très anciennement attesté ; comme on évitait de prononcer le nom de Iahvé, on en vint à dire simplement « l'oint ». Le titre de « fils de David » était plus populaire, et l'on a soin de le rappeler ici dès l'abord, le but de la généalogie étant de montrer que Jésus peut bien être le roi-Messie, puisqu'il est descendant de David. On croyait, en effet, que le Messie ne devait pas seulement être investi de la royauté, comme David, mais être né de son sang. La mention d'Abraham comme père de David [7], et conséquemment de Jésus, est faite aussi dès l'abord, et la série généalogique part de ce patriarche, parce que la généalogie a été composée en vue du Messie d'Israël,

1. Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυεὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ.
2. Cf. Gen. v, 1 (LXX). αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων.
3. Les תולדות de la Genèse s'entendent de la succession des générations, tandis que Matthieu donne la liste des ascendants de Jésus. Il y a en commun l'idée de succession généalogique.
4. On a voulu voir dans ce titre celui des récits de l'enfance, mais « l'origine » n'est pas la naissance ; ou même de tout l'Évangile (notamment Zahn, II, 270-271), mais « l'origine » n'est pas l'histoire. L'imitation des généalogies de la Genèse est voulue, et l'exemple qui est cité plus haut, n. 2, ne vise qu'une série généalogique.
5. Holtzmann, 187.
6. משיח יהוה. Cf. I Sam. xxiv, 7, 11, etc.
7. Il ne serait pas conforme au style des généalogies hébraïques de traduire : « Jésus-Christ, fils de David (et) fils d'Abraham ».

et parce que l'évangéliste lui-même tient à prouver que Jésus est le Messie promis au peuple juif, celui en qui se réalisent les promesses faites aux grands ancêtres, Abraham, Isaac et Jacob.

D'Abraham à David, la liste est conforme à celle que fournit la Chronique [1]. La mention des frères de Juda s'explique par l'intention de signaler en bloc les patriarches des tribus israélites, héritières des promesses. Celle de Thamar, de Rahab, de Ruth, et plus loin de Bethsabée, a de quoi surprendre, car le nom de ces personnes, à l'exception de Ruth, rappelle des souvenirs médiocrement édifiants. On conçoit cependant que Thamar et Bethsabée [2] aient figuré dans la généalogie, parce que leur nom pouvait sembler presque inséparable de celui de leurs fils. Mais pourquoi désigner Bethsabée comme « celle qui fut femme d'Urie [3] »? Aurait-on craint de laisser oublier le double crime qui la rendit mère de Salomon? Quant à la courtisane Rahab, les anciens textes ne disaient pas qu'elle eût épousé Salmon et fût devenue mère de Booz, mais la tradition haggadique avait développé sa légende [4]. Il serait puéril d'objecter que le bisaïeul de David n'a pu être fils d'une femme qui vivait au temps de Josué. La légende ne connaît pas ces difficultés. Ce qui est plus extraordinaire, c'est que l'évangéliste ait trouvé opportun de mettre cette femme dans la généalogie du Christ. On est moins étonné, après cela, d'y trouver Ruth la Moabite. Sa qualité d'étrangère lui aura valu l'honneur qu'elle partage avec Thamar l'incestueuse, Rahab la prostituée, Bethsabée l'adultère. Toutes ces femmes sont entrées par une voie extraordinaire ou irrégulière dans la lignée messianique, et l'on dirait qu'elles sont, pour l'évangéliste, comme des types de Marie, qui entre, elle aussi, par une voie miraculeuse, dans la même généalogie [5]. Cette combinaison est visiblement artificielle et surajoutée au schéma primitif, qui n'a d'autre intérêt que celui de la descendance, et qui ignore la conception virginale. Il ne paraît pas possible d'aller

1. I Chron. i, 34 ; ii, 1-15.
2. Cf. I Chron. ii, 4 ; iii, 5.
3. V. 6. ἐκ τῆς τοῦ Οὐρίου.
4. Cf. Hébr. xi, 31 ; Jac. ii, 25.
5. Holtzmann, 188. On ne voit pas bien comment la mention de ces femmes prouverait que Jésus est le sauveur des païens et des pécheurs (Schanz, *Mt.* 70). C'est plutôt l'intrusion de Marie dans la généalogie qui a besoin d'être préparée. L'évangéliste a signalé toutes les femmes qui pouvaient y figurer. On conçoit qu'il ait négligé Athalie.

plus loin, en supposant, par exemple, que Matthieu aurait voulu répliquer aux calomnies des Juifs sur la naissance de Jésus [1]; car la réfutation aurait été plutôt de nature à encourager les calomniateurs. L'évangéliste ne soupçonnait pas encore des imputations qui semblent s'être produites chez les Juifs en réponse aux récits concernant l'origine surnaturelle du Sauveur.

Le nombre des générations comprises entre Abraham et David est certainement insuffisant; mais il n'y a pas lieu d'en être surpris, car l'évangéliste utilise les données de l'Ancien Testament. Les lacunes de la seconde série semblent d'abord moins explicables, parce qu'on peut les contrôler par la série biblique des rois de Juda. Joram, dit l'évangéliste, « engendra Ozias ». Or, d'après le livre des Rois et la Chronique, Joram engendra Ochozias, qui engendra Joas, qui engendra Amazias, qui engendra Ozias. Trois générations ont été supprimées. L'hypothèse d'une distraction que l'auteur aurait eue, et qui lui aurait fait substituer Ozias à Ochozias, en passant les intermédiaires [2], est d'autant moins vraisemblable qu'elle aurait été trop facile à corriger [3], si l'omission n'avait pas été voulue, et qu'il faudrait admettre une distraction tout aussi forte à la fin de la série, où on lit : « Josias engendra Jéchonias et ses frères, au temps de la déportation à Babylone [4]. » Josias est mort plus de vingt ans avant la destruction de Jérusalem, et il n'a pas engendré « Jéchonias et ses frères », mais Joachim, père de Jéchonias, et Sédécias frère de Joachim ; Jéchonias était né avant que les Chaldéens vinssent en Judée. Le généalogiste a voulu rattacher à la même génération les trois derniers rois de Juda; il les présente tous trois comme fils de Josias, en nommant celui par qui doit se perpétuer la descendance davidique. Il est ridicule de dire que Josias engendra *médiatement* Jéchonias; il est arbitraire de supposer une erreur de

1. Zahn, II, 273.

2. B. Weiss, *E*, 19, et beaucoup d'exégètes protestants. Le généalogiste a dû prendre sa liste de rois dans I Chron. III, et là, v. 12, le fils d'Amasias s'appelle 'Αζαρίας, non Ὀζίας.

3. La vers. syriaque de Cureton (Sc.) ne craint pas de les ajouter ; D (qui manque pour le commencement de Matthieu) les rétablit dans la généalogie de Luc, où il introduit, entre David et Joseph, les noms donnés par le premier Évangile.

4. V. 16. 'Ιωσείας δὲ ἐγέννησεν τὸν 'Ιεχονίαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ ἐπὶ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος.

copie qui aurait substitué le nom de Jéchonias, comme fils de Josias, à celui de Joachim [1], ou une erreur du généalogiste qui aurait confondu Joachim avec Jéchonias. La généalogie n'a pas été improvisée, et l'auteur lui-même nous livre le secret de ses combinaisons quand il déclare que ses trois séries sont de quatorze générations chacune ; pour des raisons à lui connues et fondées sur la valeur mystique des nombres, il n'en voulait ni plus ni moins ; c'est pourquoi il compte seulement quatorze générations entre David et la captivité ; c'est aussi pourquoi il n'en met que quatorze pour remplir les six siècles compris entre Josias et Jésus. On ne peut pas amener Joachim à la fin de la seconde série, et Jéchonias au commencement de la troisième. Le schéma exige que le nom de Jéchonias soit répété deux fois, d'abord comme fils de Josias, puis comme père de Salathiel. D'ailleurs ce n'est pas Jéchonias, mais Josias, qui termine la seconde série, et qui est le point de départ de la troisième. En faisant le total des générations, l'évangéliste désigne comme points culminants des séries David et la captivité, et le nom qui pour lui se rattache à la captivité n'est pas celui de Jéchonias, qui engendre après la captivité, mais celui de Josias qui engendre « au temps de la captivité ». L'évangéliste doit avoir eu quelque raison puissante de faire violence ainsi à l'histoire et à la chronologie : cette raison est qu'il a voulu avoir pour chefs de file des hommes selon le cœur de Dieu, et certes il ne pouvait trouver mieux qu'Abraham, David et Josias.

Après les patriarches et les rois viennent les simples particuliers. Les moyens de contrôle par l'Ancien Testament font défaut pour cette partie de la liste. La Chronique [2] présente Zorobabel comme le petit-fils de Salathiel ; mais le livre d'Esdras [3] ne suppose pas d'intermédiaire entre les deux. Il serait oiseux de chercher où les autres noms ont pu être pris. Maintenant la ligne généalogique se bifurque de telle sorte dans la conclusion [4] que le travail du premier rédacteur a perdu son utilité : « Jacob engendra Joseph, l'époux de

1. D'après ZAHN, II, 291, le nom de Jéchonias représenterait Joachim dans le v. 11. Par ce moyen, Jéchonias arrive, au v. 12, sans avoir été engendré.

2. I CHRON. III, 19.

3. ESDR. III, 2 ; V, 2 ; NÉH. XII, 1 ; HAG. I, 1 ; LC. III, 27.

4. V. 16. Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσὴφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός.

Marie, de laquelle est né Jésus, qu'on appelle Christ ». Jésus est donc fils de David, parce que la vierge sa mère était mariée à un homme qui descendait de ce roi. On devrait soupçonner une retouche de la finale, quand même il n'en resterait pas trace parmi les témoins du texte évangélique. Mais ces traces existent. Dans la version syriaque du Sinaï, le dernier verset de la généalogie se lit ainsi : « Jacob engendra Joseph ; Joseph, à qui était fiancée la vierge Marie, engendra Jésus, qui est appelé Christ. » D'autres témoins donnent cette lecture bizarre : « Jacob engendra Joseph, dont la fiancée, la vierge Marie, engendra Jésus [1]. » Que ces leçons gauches et contradictoires procèdent du texte canonique par voie d'altération accidentelle, il est bien difficile de le croire. Leur caractère et leur antiquité donnent plutôt à penser que la suture par laquelle se fait l'accommodation de la généalogie au récit de la conception virginale n'a pas acquis du premier coup la perfection que nous lui voyons dans le texte traditionnel. La version syriaque du Sinaï contient encore la conclusion d'une liste où Jésus descendait de David par Joseph ; cette conclusion a été modifiée par l'intercalation des mots : « à qui était fiancée la vierge Marie » ; et sans doute on croyait avoir indiqué suffisamment par là que la paternité de Joseph était putative et légale, non naturelle. Mais l'expression : « Joseph engendra Jésus », n'en était pas moins choquante ; on y remédia en supprimant le nom de Joseph comme sujet du verbe, et ainsi fut obtenue la leçon singulière qui dit que « Marie engendra Jésus ». La leçon canonique élimine cette bizarrerie en disant que Joseph

1. Plusieurs mss. de l'ancienne Vulgate, *a k* : « Jacob autem genuit Joseph cui desponsata (*b* : erat virgo Maria, virgo autem Maria) virgo Maria genuit Jesum. » *d* a cru devoir remplacer le dernier *genuit* par *peperit*. Quelques mss. grecs (mss. 346, 556, 826, 828) ont le texte que supposent Sc. et les mss. latins : Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσὴφ ᾧ μνηστευθεῖσα παρθένος Μαριὰμ ἐγέννησεν Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν. Holtzmann, *N T.* I, 410, conjecture que Ss. dériverait d'un ms. grec où il n'y avait pas de généalogie, celle-ci ayant été rapportée et ajustée par le traducteur ; mais cette hypothèse ne rend pas compte de la leçon des mss. latins et du ms. 346, obtenue par suppression de Ἰωσὴφ δέ dans un original grec où on lisait : Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ, [Ἰωσὴφ δὲ] ᾧ μνηστευθεῖσα παρθένος Μαριὰμ ἐγέννησεν Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν. Les derniers mots : « dit Christ », appartiennent au schéma primitif de la généalogie, qui tend à établir que Jésus est appelé à bon droit Messie. La leçon de Ss. se retrouve dans un passage du *Dialogue de Timothée et d'Aquila* (v[e] siècle), publié par Conybeare (Oxford, 1898).

était « l'époux de Marie, de laquelle est né Jésus » ; mais la raison d'être de la généalogie s'évanouit de plus en plus à mesure que la formule s'harmonise avec l'idée de la conception virginale.

Pour finir, l'évangéliste fait observer au lecteur que ces trois séries sont de quatorze générations chacune : quatorze d'Abraham à David, quatorze de David à la captivité, quatorze de la captivité au Christ. Nouvelle perplexité des commentateurs : la liste ne contient quarante-deux noms que si l'on compte Marie et Jésus ; mais Marie ne peut pas compter pour une génération entre Joseph et Jésus, et Jésus ne peut guère figurer dans la série des générations qui mènent jusqu'à lui, ni dans le total des générations qui représentent ses ancêtres ; restent donc seulement quarante noms. Mais l'évangéliste lui-même paraît indiquer l'artifice de sa combinaison quand il fait de David et de la captivité les aboutissants d'une série et les points de départ d'une autre. David et Josias doivent être comptés deux fois : il y a quatorze générations d'Abraham à David, en comptant Abraham et David ; quatorze générations de David à la captivité, en comptant David et Josias, qui représente la génération de la captivité ; quatorze générations de la captivité à Jésus, en comptant Josias et en laissant Jésus en dehors. On pourrait être tenté, pour la dernière série, de ne compter Josias qu'une fois et de prendre Jéchonias pour point de départ ; mais l'évangéliste paraît écarter cette hypothèse en reprenant à la captivité et non à Jéchonias ; s'il ne nomme pas Josias à la reprise, et s'il dit la captivité au lieu de Josias, c'est qu'il a conscience de l'anachronisme qu'il commet en associant Josias à la captivité. Le schéma tracé par lui-même ne permet pas de commencer la seconde série avec Salomon, et de la terminer à Jéchonias, sauf à reprendre celui-ci pour point de départ, et Jésus pour terme de la troisième série [1]. Il est probable que l'auteur, attachant tant d'importance aux chiffres, attribue à chaque génération un nombre d'années déterminé, probablement quarante ans [2] ; cette circonstance expliquerait

1. Les commentateurs modernes proposent d'autres combinaisons : compter Joachim (Zahn), compter deux fois Jéchonias (Holtzmann, Schanz). Celle qu'on a proposée ci-dessus est indiquée par Maldonat, I, 19, comme étant de quelques interprètes.

2. La longévité des patriarches n'est pas une difficulté, car l'évangéliste n'y regardait pas de si près.

peut-être plus facilement pourquoi certains noms ont été omis. Quoi qu'il en soit, la généalogie de Matthieu est fondée principalement sur une combinaison arithmétique où les nombres dix et quatre jouent le rôle principal : dix plus quatre, quatorze [1] ; dix fois quatre, quarante ; elle est artificielle dans le choix et la combinaison de ses éléments ; elle se présente comme un symbole, non comme un document historique ; elle signifie simplement que Jésus est le fils de David, le roi annoncé par les prophètes, et qu'il a droit au nom de Christ, que ses disciples lui donnent. Par lui la royauté, perdue depuis l'exil, rentre dans la famille davidique.

La liste de Luc contient soixante-dix-sept noms, y compris Jésus en bas, et Dieu en haut de la série. Ce chiffre, onze fois sept, soixante-dix, ou dix fois sept, plus sept, pourrait être voulu, comme celui de Matthieu [2]. Un nom, Aram, a été dédoublé par les copistes dans les meilleurs manuscrits grecs, et devient Admin et Arni [3]. L'orthographe d'autres noms a beaucoup souffert. Un seul manuscrit, le *codex Bezae*, omet Caïnan entre Séla et Arphaxad. On sait que ce patriarche n'est pas signalé dans le texte hébreu de la Genèse, mais seulement dans les Septante. La généalogie de Luc ayant été composée d'après la version grecque, il n'est pas étonnant que Caïnan y figure, et cette circonstance ne change rien à son caractère. L'auteur, qui n'est probablement pas le rédacteur du troisième

1. Quatorze représente aussi deux fois sept ; mais Matthieu opère volontiers aussi avec le nombre dix (choix de dix miracles dans la première partie de l'Évangile, après le discours sur la montagne).

2. Voir B. Weiss, *Lk.* 393. On peut douter néanmoins que ce chiffre soit primitif. S. Irénée (*Haer.* III, 18) écrit : « Propter hoc Lucas genealogiam, quae est a generatione Domini nostri usque ad Adam septuaginta duas generationes habere ostendit, finem conjungens initio et significans quia ipse qui omnes gentes exinde ab Adam dispersas et universas linguas et generationes hominum cum ipso Adam in semet recapitulatus est. » Chiffre et interprétation sont très satisfaisants. On verra plus loin que soixante-dix ou soixante-douze représente le total des peuples issus d'Adam. Mais en défalquant Dieu et Jésus, la liste actuelle comprend encore soixante-quinze noms ; comment Irénée a-t-il pu n'en trouver que soixante-douze ? Jules Africain (dans Eusèbe, *Hist. eccl.* I, 7, 5) fait de Melchi le père d'Héli et le grand-père de Joseph ; il ignore donc Mattat et Lévi dans Lc. 24 ; Ss. omettait un nom dans le même v., Lévi ou Melchi (voir Merx, II, II, 212) ; si la liste est d'origine judéochrétienne, comme il est probable, elle n'a pas dû avoir Caïnan au v. 36. On obtiendrait ainsi le chiffre d'Irénée.

3. ℵ B L, v. 33. B n'a pas Aminadab.

Évangile, n'aura peut-être pas eu, en remontant sa liste jusqu'à Adam, d'autre intention que celle d'être complet, mais Luc a pu y rattacher l'idée du Sauveur et du salut universel.

La formule d'introduction[1] paraît avoir subi le même travail d'adaptation et de retouche que la conclusion de Matthieu. On lit dans la version syriaque du Sinaï : « Or Jésus, âgé d'environ trente ans (était ?), comme on le nommait, fils de Joseph. » La leçon du *codex Bezae* paraît signifier : « Jésus, au commencement de sa trentième année, était, comme on le croyait, fils de Joseph[2] », et l'on a pu se demander s'il n'y avait pas là une opposition voulue entre la filiation naturelle de Jésus et sa filiation divine, qui serait rattachée au baptême et à la descente de l'Esprit. Clément d'Alexandrie a lu que Jésus, « venant[3] » au baptême, avait trente ans. Il est évident que la généalogie de Luc, pas plus que celle de Matthieu, n'a été composée pour déclarer que Jésus n'était que le fils putatif de Joseph, et le relier, par ce père qui n'est pas le sien, à une série d'ancêtres remontant jusqu'à la création du monde ; mais il est possible qu'elle ne vienne pas de la même source que les récits de l'enfance, et qu'elle ait été rattachée au baptême, commencement de l'Évangile d'après Marc et la tradition apostolique, dans la source où Luc l'a trouvée. Là elle rappelait l'origine terrestre de Jésus, en regard de sa consécration messianique, son origine humaine à côté de sa filiation divine : « Jésus, quand il vint au baptême avait trente ans, et il était, comme son nom l'indiquait, fils de Joseph » ; et la généalogie suivait son développement ascendant jusqu'au premier homme et à son créateur, la génération spirituelle du second Adam faisant pendant à la création du premier.

On ne saurait dire si l'indication concernant l'âge de Jésus vient de la même source que la généalogie. Elle pourrait provenir d'un calcul de l'évangéliste[4], soucieux d'établir un rapport entre la date

1. V. 23. καὶ αὐτὸς ἦν Ἰησοῦς ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα, ὢν υἱός, ὡς ἐνομίζετο, Ἰωσήφ.

2. ἦν δὲ Ἰησοῦς ὡς ἐτῶν τριάκοντα ἀρχόμενος ὡς ἐνομίζετο εἶναι υἱός Ἰωσήφ. Le même ms. lit, au v. 22 : « Je t'ai engendré aujourd'hui. »

3. ἐρχόμενος au lieu de ἀρχόμενος (Irénée, *Haer.* II, 22, 5, est douteux), Clément, I *Strom.* XXI, 145. C'était la leçon du Diatessaron, d'après Éphrem (Moesinger, 41) ; de même Aphraates (Wright, 405-406).

4. Un rapport avec l'âge fixé pour l'entrée en fonctions des lévites (Nombr. IV, 3, 23) est peu vraisemblable.

assignée au ministère de Jésus et les récits de l'enfance, et avoir été insérée par Luc dans un récit qui se bornait à prouver la descendance davidique de Jésus, après avoir prouvé sa qualité de fils de Dieu. La computation de Luc se donne comme approximative ; elle est assez inexacte si Jésus est né avant la mort d'Hérode ; dans ce cas, il ne pouvait guère avoir moins de trente-deux ans à la fin de l'an 28. Si Jésus était né à l'époque du recensement de Quirinius, il n'aurait eu que vingt-deux ans quand il fut baptisé, et la notice de Luc serait fausse. L'évangéliste ignorait sans doute et l'âge de Jésus et la date de sa naissance. Il savait seulement, ou croyait savoir, que Jean et Jésus étaient nés au temps d'Hérode ; c'est de cette donnée vague, combinée avec la date de la passion, qu'il aura déduit ses « trente ans environ ».

Dans un évangile où était racontée la conception virginale, la coïncidence de la consécration messianique avec la descente de l'Esprit s'évanouissait, et l'assertion impliquée dans le nom de « fils de Joseph » réclamait une atténuation. La formule : « comme on l'appelait », était susceptible d'interprétation ; mais « comme on le croyait » répond mieux à l'idée d'une filiation putative. Encore est-il que la correction demeure équivoque ; car le lecteur non averti pourrait penser que Jésus était réellement ce qu'on le croyait être, tandis que l'intention du correcteur a été de signifier le contraire, à savoir que Jésus était « selon l'opinion », mais non pas en réalité, fils de Joseph. La gaucherie de l'indication montre qu'elle est venue après coup pour écarter l'idée de filiation naturelle, que suggérait d'abord le texte de ce passage.

On ne saurait concilier la généalogie de Luc avec celle de Matthieu. La difficulté qui résulte du nombre différent des générations qui correspondent à une même période serait aisément écartée, puisque Matthieu a omis volontairement plusieurs noms, et que, les personnages n'étant pas les mêmes de part et d'autre, il n'est pas nécessaire que le nombre des générations comprises entre David et le Christ soit identique. Mais la contradiction principale vient justement de ce que les deux généalogistes, énumérant les ancêtres de Joseph, qui sont, par là même, censés les ancêtres de Jésus, présentent, à partir de David, deux listes différentes : Matthieu donne, pour le temps compris entre David et la captivité, une liste incomplète des rois de Juda, qui se termine à Jéchonias, père de Salathiel, tandis que Luc aboutit, par une autre série de générations, la lignée

de Nathan, fils de David, au même Salathiel, si c'est le même, et ce doit être le même, puisqu'il a pour fils Zorobabel, un personnage bien connu de l'histoire juive ; les deux listes se séparent de nouveau après Zorobabel, pour se rejoindre seulement à la fin, sur le nom de Joseph. Qu'elles aient été construites indépendamment l'une de l'autre, on ne peut guère en douter ; que chaque évangéliste ait connu seulement celle qu'il rapporte, rien n'est plus vraisemblable, quoique l'hypothèse d'un choix ne soit pas impossible. Comme elles résultent, en grande partie, de combinaisons et de conjectures qui n'ont rien à voir avec l'histoire, elles ne sont pas obligées de s'accorder historiquement. Si Matthieu a supprimé quelques rois, Luc les a évités tous. On dirait que sa liste a voulu faire droit à une interprétation des prophéties qui faisait descendre le Messie de David par une branche collatérale [1]. Salomon et la plupart des rois de Juda n'avaient-ils pas été infidèles, et Jérémie [2] n'avait-il pas maudit Joachim, Jéchonias et leur postérité ? Il n'en coûte guère plus d'inventer une série de personnages inconnus que d'en supprimer plusieurs dans une série connue. Le maintien de Zorobabel et de Salathiel, si extraordinaire qu'il paraisse, peut se justifier par le désir de conserver dans la généalogie du Christ le restaurateur du temple. C'est perdre son temps que de chercher un accord ferme entre des données qui n'ont pas de consistance.

Les hypothèses par lesquelles on a essayé de les accorder ne sont rien moins que satisfaisantes. Il suffit de mentionner celles qui ont eu pendant longtemps la faveur des exégètes. La première est fondée sur la loi dite du lévirat. On suppose que Jacob, père de Joseph, d'après Matthieu, et Éli, père de Joseph, d'après Luc, auraient été frères utérins, nés d'une femme qui aurait épousé successivement Mathan, père de Jacob, et Mattat, père d'Éli. Éli étant mort sans enfant, son frère Jacob aurait épousé sa veuve et aurait eu d'elle Joseph, réputé légalement fils d'Éli. Le même jeu s'appliquerait à Jéchonias et à Néri, frères utérins, dont l'un, Néri, serait légalement, et l'autre, Jéchonias, réellement frère de Salathiel. Outre que l'obligation du lévirat pour les demi-frères n'est pas établie, et que les

1. La famille de Nathan est mentionnée, Zach. xii, 12, à côté de celle de David ; peut-être le généalogiste s'est-il inspiré de ce passage.

2. Cf. Jér. xxii, 28, 30 ; xxxvi, 30-31.

listes généalogiques n'aient dû connaître que la paternité légale, nos évangélistes ne semblent pas avoir le moindre soupçon de ces fantaisies. Leurs listes, pour n'être pas vraiment historiques, n'en signifient pas moins une génération naturelle, sauf en ce qui regarde le rapport de Jésus avec Joseph, et celui d'Adam avec Dieu. L'antiquité de l'explication proposée prouve seulement qu'on a de bonne heure essayé de les concilier, et son caractère tout judaïque vient de ce qu'elle a été imaginée en effet par des judéo-chrétiens, les parents du Sauveur, qui l'ont transmise à Jules Africain [1]. Une autre hypothèse, purement arbitraire, puisqu'elle détruit le sens naturel du texte, consiste à rapporter la généalogie du premier Évangile à Joseph, celle du troisième à Marie : celle-ci, étant fille unique d'Héli, aurait dû épouser Joseph, son plus proche parent libre, et Joseph, succédant aux droits de son beau-père et continuant sa lignée, serait devenu son fils. Le généalogiste était si peu préoccupé de cette conjecture que Joseph est dit fils d'Éli, sans qu'il soit même fait mention de Marie. On a vu plus haut que les récits de l'enfance rattachaient Marie à la postérité d'Araon, non à celle de David, et que Luc n'a pas pris sur lui d'y contredire.

Ainsi les généalogies ont été créées pour servir d'argument ; elles ne contiennent en réalité qu'une assertion : Jésus descend de David, ou plutôt il est le fils de David, le Messie promis. Les évangélistes ont gardé ces listes parce qu'ils s'intéressaient à la preuve de la mission du Christ par les prophéties ; mais la transformation qu'ils font subir à la fin des séries, pour faire place à la conception virginale, ruine l'argument par rapport à l'avantage qu'on en tirait dans la controverse avec les Juifs. Ils n'ont pas songé à mettre Marie à la place de Joseph, parce que la substitution ne remédiait à rien au point de vue polémique, le droit de la royauté messianique ne pouvant être transmis par une femme, et que l'idée d'une filiation légale et interprétative leur a paru suffisante pour l'accomplissement des prophéties, en tant que cet accomplissement importait à l'édification de l'Église. Jésus lui-même ne paraît pas s'être cru fils de David autrement que par voie d'interprétation, c'est-à-dire en tant que Christ. Son origine davidique, non garantie par lui, ne peut être acquise à l'histoire. L'absence de généalogie authentique ne prouverait pas qu'il n'ait pu être issu de David ; mais son attitude est un

1. Cf. Eusèbe, *loc. cit.*

témoignage assez significatif, et l'origine de la tradition est facile à expliquer. On a cru que Jésus descendait de David, parce que le Christ devait descendre de ce roi ; on n'aurait pu en fournir la preuve historique ; mais le contraire n'était pas non plus démontrable, parce que tout le monde ignorait le passé de l'obscure famille de Nazareth où naquit le Sauveur.

IV

JOSEPH

(MATTH. I, 18-25).

Les récits de Matthieu sont moins détaillés et moins bien équilibrés que ceux de Luc; ils sont visiblement subordonnés aux prophéties qui leur servent de couronnement, et les prophéties elles-mêmes servent à justifier des données messianiques fournies par la tradition ou par la vie de Jésus. Le Christ est fils de Dieu, car il est né d'une vierge : Isaïe l'avait prédit, et tout s'est passé comme l'avait dit Isaïe. Le Christ est fils de David et roi : ainsi que Michée l'avait annoncé, il a reçu le jour dans la patrie de son ancètre, et conformément à d'autres prophéties, il a reçu les hommages des princes d'Orient. Mais le Christ a vécu à Nazareth : cela aussi était prédit, et si sa famille a quitté Bethléem, c'est à cause d'Hérode qui voulait tuer le vrai roi des Juifs dans son berceau; les parents de Jésus se sont retirés en Égypte, et ils sont revenus après la mort d'Hérode, ce qui accomplit une prophétie d'Osée. Cette construction théologique est tournée en histoire, mais la description est plus que sobre; elle manque de vie et de couleur. On ne perçoit aucune trace de combinaison rédactionnelle; le dernier rédacteur de l'Évangile a dû composer lui même, d'après les opinions qui avaient cours en son milieu, et les procédés admis par l'exégèse de ce temps, c'est-à-dire dans l'esprit des commentaires haggadiques de l'Ancien Testament, une relation de la naissance du Christ où le sentiment de la réalité historique est beaucoup plus effacé que dans la narration exploitée par Luc.

MATTH. I, 18. Or la naissance du Christ Jésus arriva ainsi : sa mère ayant été fiancée à Joseph, avant qu'ils eussent habité ensemble elle se trouva enceinte par l'Esprit saint. 19. Joseph son époux, étant un homme juste, et ne voulant pas la diffamer, songeait à la répudier sans bruit ; 20. mais, pendant qu'il projetait cela, un ange du Seigneur lui apparut en songe, disant : « Joseph, fils de David, ne crains pas de prendre (chez toi) Marie ta femme, car ce qu'elle a conçu est d'Esprit saint ; 21. elle

enfantera un fils, et tu lui donneras le nom de Jésus, car il sauvera son peuple de leurs péchés » — 22. Et tout cela arriva pour que fût accompli ce que le Seigneur avait annoncé par le prophète qui dit : 23 « Voici que la vierge sera enceinte et enfantera un fils, et on l'appellera du nom d'Emmanuel », ce qui signifie : « Dieu avec nous ». — 24. Et Joseph, s'étant éveillé de (son) sommeil, fit comme l'ange du Seigneur lui avait ordonné, et il prit (chez lui) sa femme : 25. et il ne la connut pas avant qu'elle mît au monde un fils, et il donna à celui-ci le nom de Jésus.

Une formule exempte de prétention littéraire rattache le commencement du premier récit à la généalogie que l'évangéliste a recueillie en tête de son livre[1]. Marie et Joseph, étant connus par cette généalogie, n'ont pas besoin d'être présentés au lecteur. On apprend, sans autre préambule, que Marie, n'étant encore que fiancée à Joseph, s'est trouvée enceinte par une influence miraculeuse de l'Esprit divin[2]. L'idée d'une génération naturelle est exclue

1. V. 18. τοῦ δὲ Χριστοῦ Ἰησοῦ ἡ γένεσις οὕτως ἦν. Le génitif, au commencement de la proposition, se réfère à la généalogie, v. 1 et v. 16. ℵ C et le plus grand nombre des témoins ont Ἰησοῦ Χριστοῦ, mais cette formule ne s'emploie pas avec l'article. B a Χριστοῦ Ἰησοῦ. Ss. Sc. et les anciens témoins occidentaux ont simplement Χριστοῦ, qui a chance d'être la leçon primitive ; dans ce cas, le v. 18 se rattacherait plus directement au v. 16 qu'au v. 1. ℵ B C et d'autres témoins anciens lisent γένεσις ; la leçon des témoins latins, *generatio*, suppose cette lecture (cf. Lc. I, 14, *nativitas*). La leçon γέννησις est moins autorisée.

2. μνηστευθείσης τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας τῷ Ἰωσήφ, πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου. La suite montre que συνελθεῖν vise directement la cohabitation sous le même toit, et non l'usage du mariage ; mais l'un n'en est pas moins censé la conséquence naturelle de l'autre, et l'esprit de ce récit n'est pas du tout celui de Lc. I, 34 : il est sous-entendu que la cohabitation ruinerait la preuve de la conception virginale, et c'est pour cela même que la conception est placée avant la cohabitation. L'auteur s'abstient de dire comment la grossesse fut constatée : et Maldonat (I, 31) a raison de trouver peu respectueux le propos de S. Jérôme, *in h. loc.* : « A Joseph inventam esse dicunt, qui pene licentia maritali futurae uxoris omnia noverat », attendu que cette découverte ne suppose pas de recherche, « nec significatur ab eo potius quam ab alio inventam fuisse, sed vis verbi εὑρέθη est eam subito et inopinato ita tumido apparuisse utero, ut quivis qui modo oculos adjiceret, videre posset eam fuisse gravidam. » L'esprit est dit « saint » en tant que divin, non pour une raison spéciale d'ordre religieux et moral ; la préposition ἐκ indique la cause de la génération, mais l'idée même de cause génératrice oblige à entendre que la vie de l'être engendré par l'Esprit est quelque chose de cet esprit même. Il est question d'une génération, non d'une création miraculeuse.

par un argument négatif : les futurs époux n'habitaient pas encore ensemble quand la conception se produisit ; et par une explication positive : cette conception était un effet de la puissance divine. Mais l'explication n'avait pas été donnée à Joseph, qui ne connaît ainsi que la circonstance par laquelle est exclue sa paternité. Si le narrateur s'est préoccupé de la manière dont le fait avait pu être envisagé par Marie elle-même, on peut croire qu'il ne la suppose pas autrement instruite des motifs de ce que Dieu a fait en elle ; si elle eût été avertie la première, comme dans Luc, et qu'elle eût été bien fixée sur les desseins de la Providence, on n'admettrait pas qu'elle ait pu laisser Joseph dans une perplexité offensante pour lui et dangereuse pour elle-même. La situation est tout autre que dans Luc, où l'évangéliste ne prend même pas la peine de dire que Marie a communiqué à Joseph le message de Gabriel, parce que cette communication allait de soi, et aussi parce que, dans la source, elle n'était pas indispensable. Ici Marie n'a reçu aucun message céleste ; ce n'est pas à elle que le nom de l'enfant va être révélé ; ce n'est pas elle qui lui donnera ce nom ; son personnage, nonobstant la conception miraculeuse, a moins de relief que dans la source du troisième Évangile, et Joseph, dont le rôle est tout à fait secondaire chez Luc, reste ici au premier plan.

Joseph s'aperçoit de l'état où est sa fiancée ; le narrateur l'appelle déjà mari [1], et plus loin l'ange appellera Marie sa femme, par une sorte d'anticipation, et parce que la situation légale des fiancés était à peu près la même que celle des époux. C'était un homme juste [2] : par conséquent il n'était pas indifférent à une faute que l'on regardait comme un adultère ; il ne pouvait être disposé à donner suite aux fiançailles qu'il avait contractées. D'autre part, il ne voulait pas diffamer sa fiancée, en publiant l'infidélité dont lui-même était victime. Il se résolut donc à la renvoyer secrètement. Bien qu'on ne doive pas trop insister sur la portée des termes employés par l'évangéliste, ce renvoi ne peut guère être qu'un

1. V. 19. Ἰωσὴφ δὲ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς. Cf. v. 16.

2. δίκαιος ὢν καὶ μὴ θέλων αὐτὴν δειγματίσαι, ἐβουλήθη λάθρᾳ ἀπολῦσαι αὐτήν. « Juste » n'est pas synonyme de « bon », et δίκαιος n'est pas pour expliquer μὴ θέλων (comme l'entend Ss. : « parce qu'il était juste, il ne voulut pas », etc.) mais les deux expliquent le projet de Joseph, et l'on peut dire que δίκαιος prépare ἀπολῦσαι, tandis que μὴ θέλων κτλ. rend raison de λάθρᾳ.

divorce, accompli avec la formalité ordinaire du certificat, et non une convention amiable[1] ; puisque les fiancés ne sont pas encore ensemble, le renvoi ne peut s'entendre que de la rupture légale des fiançailles, et le secret ne consiste pas dans l'absence d'un écrit indispensable pour garantir la sécurité de la fiancée répudiée aussi bien que l'honneur du fiancé, mais dans l'absence d'une divulgation et d'une dénonciation de l'adultère présumé, qui perdraient celle qui en serait l'objet. Il est vrai que la situation ne manque pas d'invraisemblance, et que le secret touchant le motif de la séparation ne pouvait être gardé longtemps ; néanmoins le texte fait entendre que Marie, bien qu'enceinte, aurait pu être répudiée par Joseph sans diffamation publique.

Mais avant que le fiancé outragé eût mis son projet à exécution, un ange de Dieu lui apparut pendant qu'il dormait[2]. Les anges de Matthieu, qui interviennent souvent dans ces deux premiers chapitres, sont anonymes ; ils sont pris dans la quantité innombrable des messagers célestes qui exécutent les volontés du Seigneur ; on n'a pas pensé à mettre en scène, comme dans Luc, pour cette histoire messianique, le grand archange qui est venu expliquer à Daniel la prophétie des soixante-dix semaines. Dans l'Ancien Testament, les songes sont un moyen de communication dont Dieu se sert avec des gens du commun, qui ne sont pas favorisés de l'inspiration prophétique[3]. L'ange appelle Joseph fils de David, comme il convient dans un discours où il va être question du Messie, et où l'on va recommander Jésus à la paternité légale de Joseph. Que celui-

1. Maldonat, Meyer, B. Weiss, Schanz, etc.

2. V. 20. ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου κατ' ὄναρ ἐφάνη αὐτῷ. Cet « ange du Seigneur » n'est pas le מלאך יהוה de l'Ancien Testament, qui est une apparition sensible de Iahvé ; et la locution elle-même, comme les formules analogues de Luc dans les récits de l'enfance (temple du Seigneur, servante du Seigneur, etc.), semble appartenir plutôt au langage hellénistique qu'à l'araméen parlé au temps de Jésus. Cf. DALMAN, I, 150. Il est assez oiseux de discuter si κατ' ὄναρ (בחלם) signifie le moyen ou le moment de la manifestation divine ; car l'évangéliste ne distingue pas l'un de l'autre ; la communication se fait pendant le sommeil de Joseph, mais l'ange n'éveille pas le dormeur ; tout se passe dans une vision de songe ; les commentateurs qui trouvent qu'un songe n'aurait pas suffi pour décider Joseph (SCHANZ, *Mt.* 85) sont plus exigeants que l'évangéliste.

3. Cf. GEN. XX, 3, 6 ; XXVIII, 12 ; I ROIS, III, 5 ; JOB, XXXIII, 15 ; JO. III, 1. Se rappeler aussi les songes prophétiques de Pharaon dans l'histoire de Joseph, et de Nabuchodonosor dans Daniel.

ci ne craigne pas de donner suite à ses prenantfiançailles en Marie chez lui en qualité d'épouse, car elle n'est coupable d'aucune offense envers lui : le fruit qu'elle a conçu est de l'Esprit divin[1].

Que cette explication doive suffire à Joseph ; que celui-ci ne puisse avoir aucun doute sur l'obligation qu'on lui impose ; qu'il n'hésite pas à se comporter comme le père d'un enfant qui ne lui appartient pas, cela va de soi pour l'auteur, et il faut que cela soit admis sans discussion pour que le récit tienne. Joseph regardera comme sien l'enfant qui va naître, et il lui donnera le nom que l'ange lui indique, à savoir Jésus [2]. L'ange révèle à Joseph la raison de ce nom : le fils de Marie s'appellera Jésus, « le Seigneur sauve », « parce qu'il délivrera son peuple », c'est-à-dire les enfants d'Israël, de leurs péchés [3]. Le grand obstacle au salut messianique sont les péchés du peuple ; Jésus sauvera le peuple non seulement des maux qui sont la suite du péché, mais du péché même, en prêchant la pénitence, en amenant la conversion des pécheurs, en préparant par sa mort l'avènement du règne de Dieu.

Un des traits caractéristiques de Matthieu est l'emploi fréquent de passages de l'Ancien Testament qui sont allégués comme contenant la prédiction des faits évangéliques. On en trouve ici le premier exemple [4]. La citation n'est pas à mettre dans la bouche de l'ange, car ces applications de textes sont faites généralement par le narrateur et s'intercalent comme des remarques dans le récit. La formule ordinaire d'introduction : « Et ces choses arrivèrent pour que la parole du prophète fût acomplie » [5], ne permet pas de dire que l'évangéliste ait saisi seulement un rapport d'analogie entre la

1. μὴ φοβηθῇς παραλαβεῖν Μαριὰμ τὴν γυναῖκά σου· τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου. « Prendre » s'entend ici au sens de prendre avec soi comme femme ; mais τὴν γυναῖκά σου est en apposition avec Μαριάμ, désignée à Joseph comme sa femme à raison des fiançailles, et ne complète pas la signification de παραλαβεῖν. Le neutre γεννηθέν désigne l'embryon ; ἐκ πνεύματος s'entend comme au v. 18.

2. V. 21. τέξεται δὲ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν. Cf. Lc. I, 31 ; II, 21. Ss. : « et elle t'enfantera un fils ».

3. αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν. Cf. Act. IV, 10, 12, et l'addition εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν dans Mt. XXVI, 28.

4. Il y en a quatorze dans tout le livre.

5. V. 22. τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος.

citation et le fait. Cependant les textes que l'on présente ainsi comme des prophéties directes ont par eux-mêmes un autre objet que celui auquel la citation se rapporte dans son contexte primitif. L'ancienne exégèse s'efforçait de trouver que les citations étaient faites dans le sens même des auteurs cités, et, quand l'évidence était trop forte contre cette identité, la distinction du sens littéral et du sens spirituel ou typique arrivait à propos pour expliquer la divergence. Bien que cette distinction ait son point de départ dans l'Écriture elle-même, l'historien ne peut en faire usage pour les cas dont il s'agit, parce que les évangélistes, et surtout Matthieu, ne semblent pas y avoir songé. Les formules de citation ne suggèrent pas l'idée d'un sens accommodatice ou figuré, mais d'un sens propre et littéral, au jugement de celui qui fait la citation, le sens primitif et réel des passages en question étant simplement ignoré, non supposé derrière celui qu'on propose. Il est admis, sans autre examen, que les Écritures sont pleines de mystères, et qu'elles se rapportent tout entières au Messie ; l'on n'a aucun souci de ce qu'elles ont pu signifier pour leurs rédacteurs et leurs premiers lecteurs. Dès qu'il s'y rencontre un passage qui peut s'adapter à un fait connu de la vie du Christ, à l'idée qu'on se forme de sa mission et de ce qui convient à sa dignité, on le prend sans égard au contexte, comme une prédiction absolue de la réalité évangélique. Les principes et la méthode sont ceux qui étaient en honneur chez les rabbins ; Jésus et les premiers prédicateurs du christianisme n'ont fait que les appliquer selon qu'il importait à leur enseignement. Mais il y a lieu de se demander quelquefois si c'est l'Évangile qui a prévenu et provoqué l'application, ou bien si ce n'est pas le texte de l'Ancien Testament qui a influencé et enrichi la tradition évangélique.

Le passage d'Isaïe que l'évangéliste et la tradition chrétienne après lui rapportent à la conception virginale de Jésus est cité librement d'après le grec des Septante [1]. Le sens de l'original n'est

1. Is. VII, 14 (LXX, B). ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήψεται καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ. Matthieu lit ἕξει (cette leçon se trouve dans plusieurs mss. des LXX, et les deux verbes sont employés couramment, avec ἐν γαστρί, pour traduire l'hébreu הרה), peut-être parce que ce mot convient mieux que λήψεται à la conception virginale ; il lit καλέσουσιν au lieu de καλέσεις, pour l'accommodation du texte, parce qu'on ne verrait pas dans la citation à qui le prophète s'adresse : mais il y a comme une anticipation de καλέσεις dans le discours de l'ange, v. 21.

pas tout à fait clair, mais il l'est assez pour qu'on puisse le dire autre que celui de l'évangéliste. Le prophète montre Achaz, roi de Juda, menacé par Phacée, roi d'Israël, et Razin, roi de Damas : il veut le rassurer au nom de Iahvé, et il lui donne un signe : « Voici la jeune femme[1] enceinte ; elle donnera le jour à un fils, et elle l'appellera Emmanuel... Car avant que l'enfant sache rejeter ce qui est mauvais, et choisir ce qui est bon, le pays dont tu crains les deux rois sera désolé. » La prédiction est à courte échéance, et le signe donné par Isaïe n'est pas un miracle : un enfant qui doit naître bientôt pourra être appelé « Dieu avec nous », parce que Iahvé délivrera Jérusalem de ses ennemis avant que l'enfant ait l'usage de la raison. Le mot hébreu *alma* ne signifie pas vierge, mais jeune personne d'âge nubile ; il se rapporte à l'âge, non à la condition du sujet[2] ; mais quand même la *alma* d'Isaïe aurait été vierge[3], le texte ne signifierait pas qu'elle a dû rester vierge en devenant enceinte. On chercherait vainement dans l'interprétation messianique un signe pour Achaz, et Jésus ne peut pas être l'enfant dont la naissance et les premières années correspondent au temps où le roi d'Israël et le roi de Damas seront vaincus par les Assyriens. L'évangéliste a donc appliqué à la conception de Jésus un texte, qui, dans la pensée d'Isaïe, avait un tout autre objet. Le texte d'Isaïe est messianique, parce qu'il fait valoir la protection de Iahvé sur son peuple. Matthieu le prend pour tel, parce qu'il a trouvé dans le grec le mot « vierge », et qu'il a identifié cette vierge avec Marie ; il a été amené ainsi à identifier Emmanuel avec Jésus, et d'autant plus facilement que Jésus « Dieu sauve », est l'équivalent d'Emmanuel « Dieu avec nous ». Jésus est celui par qui Dieu se rend présent à son peuple en le sauvant. Inutile de dire

1. הנה העלמה הרה. La ponctuation massorétique suppose que קראת est à lire comme troisième personne du féminin : « elle appellera », et le contexte favorise cette lecture. La seconde personne du masculin aurait plus de vraisemblance si la עלמה était femme d'Achaz, mais cette hypothèse est gratuite.

2. Le nom peut désigner une jeune fille (Gen. xxiv, 43 ; Ex. ii, 8), une jeune femme (Cant. vi, 8) et même une prostituée (Prov. xxx, 19). Le mot hébreu qui signifie vierge n'est pas עלמה, mais בתולה. Bien que les Pères en aient été scandalisés, l'interprète Aquila avait eu raison d'employer ici le mot νεᾶνις.

3. Ce n'est pas le cas, vu que la עלמה, peut-être une jeune femme quelconque, à qui le nom de עלמה peut convenir, est supposée enceinte au moment où le prophète parle.

que l'évangéliste, en citant et expliquant le nom d'Emmanuel, ne songe pas à l'incarnation du Verbe. Il interprète le nom, parce qu'il s'adresse à des lecteurs qui ne savent pas l'hébreu ; mais l'étymologie correspond à celle du nom de Jésus, elle se rapporte à la mission du Christ, non à la constitution de son être.

Il n'y a pas lieu de s'étonner que certains critiques, en voyant l'insistance qu'a mise Matthieu à faire valoir la prophétie, et la façon dont il adapte son récit même au texte d'Isaïe, aient pensé que la prophétie avait non seulement créé le récit, mais l'idée de la conception virginale [1]. On ne peut nier que, de très bonne heure, le passage d'Isaïe soit devenu comme l'argument traditionnel de la croyance, au point que Justin, par exemple, suivant en cela Matthieu lui-même, semble presque prouver la croyance par la prophétie, plutôt que par la tradition évangélique [2]. Mais il est malaisé de comprendre comment le texte prophétique, même dans le grec, aurait suggéré l'idée de la conception virginale à quelqu'un qui ne l'avait pas encore. L'application était facile dès qu'on avait l'idée, et elle pouvait même contribuer à la fixer ; mais encore fallait-il être préparé à entendre ces mots : « la vierge concevra », comme s'ils signifiaient : « elle concevra en restant vierge » [3].

Pour rendre l'hypothèse plus acceptable, on a fait appel au symbolisme du langage apocalyptique [4]. La femme de l'Apocalypse [5] est l'Israël spirituel, et elle est la mère du Messie ; elle est la vierge fille de Sion ; le Christ était le fils de cette vierge mère ; en réalisant cette métaphore, que l'on avait commencé par retrouver dans le texte d'Isaïe, on aurait pensé que Jésus avait dû naître, était né de Marie vierge. Ce symbolisme n'est pas niable ; il existe dans

1. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* [3], I, 95-96.

2. Cf. *supr.* p. 33, n. 3; p. 35, n. 3.

3. L'emploi du mot παρθένος dans la version d'Is. vii, 14, ne semble pas avoir plus de conséquence que dans Gen. xxiv, 43. Si l'interprète y voyait une allusion à la naissance du Messie, il aura pensé que la עלמה devait être vierge avant de concevoir l'enfant des promesses, comme Rébecca l'était avant d'épouser Isaac. On a essayé d'établir que l'idée de la conception virginale du Messie était antérieure au christianisme et familière aux Juifs palestiniens et alexandrins (Badham, *Academy* du 8 juin 1895 ; cf. Cheyne, *Bible Problems*, 82).

4. Abbott, a. *Gospels*, *EB.* II, 1778.

5. Ap. xii, 1-6.

saint Paul relativement à l'Église chrétienne [1], comme il existe dans l'Apocalypse relativement à l'Église d'Israël ; mais il est très conscient, et le passage de l'Église israélite, vierge mère du Christ, à Marie, vierge mère de Jésus, n'a guère pu se faire de lui même ; la substitution n'a pas résulté d'un accident ; il faudrait au moins admettre comme cause déterminante une autre raison plus profonde qui l'aurait en quelque sorte nécessitée.

L'hypothèse d'un emprunt direct à la mythologie ne semble pas à discuter [2] ; mais plus solide est l'explication qui se fonde sur le nom même de Fils de Dieu et sur le sens qu'il devait prendre dans l'esprit des chrétiens de la gentilité, à qui la notion théocratique du Messie ne disait rien de précis ; pour eux, comme pour les Juifs et les judéo-chrétiens, la dignité du Christ résidait dans sa filiation divine, mais ils ne pouvaient entendre cette filiation du rapport vicarial qui unissait le roi messianique au Dieu d'Israël ; ils devaient se la figurer comme une filiation réelle, leur formation religieuse antérieure les préparant à cette idée ; leur nouvelle foi monothéiste les empêchait de s'arrêter aux images vulgaires de la mythologie, et d'attribuer à une action directe de Dieu même la conception de Jésus ; mais ils avaient l'Esprit, l'agent universel des œuvres divines ; et l'Esprit qui, dans la langue et selon les idées juives, n'aurait pu tenir le rôle de générateur, le vocable qui le désigne étant féminin, pouvait l'exercer dans un autre milieu, où régnaient d'autres idées, qui s'exprimaient dans un autre langage [3]. Ce facteur, qui n'exclut pas les précédents, mais qui doit leur être présupposé, serait, au fond, le besoin que la conscience hellénochrétienne, à un certain stage de son développement, aurait éprouvé de se représenter l'origine du Christ conformément à la haute idée que l'on avait de sa mission, et à la singularité du rapport qui l'unissait à Dieu. Les spéculations de Philon sur la génération spirituelle, à propos de la naissance des patriarches [4],

1. Cf. II Cor. xi, 2 ; Éph. v, 22-32 ; la lettre des chrétiens de Lyon, dans Eusèbe, *Hist. eccl.* v, 1, 45.

2. Cf. Harnack, *loc. cit.*

3. Holtzmann, *NT.* I, 413-414. C'est en ce sens et dans cette mesure que l'on peut admettre une influence des mythes païens, et concilier la négation de Harnack avec l'affirmation de Gunkel, Usener, Cheyne.

4. Abbott, *loc. cit.*

ne semblent pas devoir être prises en considération, non plus que l'idée d'une corruption originelle de la nature, qui ferait regarder comme souillée toute génération humaine. Mais s'il paraît bien douteux que l'horreur des esséniens pour le mariage et la génération ait eu quelque influence sur la pensée chrétienne, il faut tenir compte néanmoins de la tendance ascétique qui s'est manifestée de bonne heure dans l'Église, de l'honneur accordé à la continence, et du sentiment qui faisait regarder l'acte de la génération comme entaché d'une sorte d'impureté. Dans Matthieu cependant, la virginité n'est pas présentée comme une perfection de Marie, mais comme un état convenable à celle qui devient transitoirement l'épouse du Saint-Esprit [1]. Que le Christ, chef des enfants de Dieu selon l'esprit, ait dû naître de l'Esprit [2], c'est une conclusion que l'on pouvait tirer de la doctrine de Paul, mais qui ne se serait pas imposée plus que la substitution de la vierge Marie à la vierge Église, si l'instinct de la foi ne l'eût réclamée pour Jésus fils de Dieu.

Suivant les instructions de l'ange, Joseph prit sa fiancée pour femme ; si l'on pressait les termes d'un récit qui sans doute ne demande pas à être entendu avec tant de rigueur, on pourrait même croire que l'ordre du ciel fut exécuté le jour même, dès que Joseph fut éveillé et levé [3]. Mais l'évangéliste a soin d'observer qu'il respecta la virginité de son épouse. La formule : « Et il ne l'avait point connue avant qu'elle enfantât un fils [4] », a pour but de rappeler que la naissance de Jésus est due à un miracle, et d'affirmer une fois de plus la conception virginale, soit contre ceux qui la niaient simplement, soit contre des gens qui, tournant en ridicule la croyance chrétienne, accusaient Marie d'adultère. Cette remarque, assez inutile en elle-même, pourrait n'être pas primitive [5] ; elle ne

1. Il n'en est pas de même dans Lc. I, 34, où la virginité n'est plus simplement la condition requise pour la conception du Fils de Dieu, mais un état permanent, jugé parfait en soi et honorable pour la mère du Christ,

2. Holtzmann, *loc. cit.*

3. V. 24. ἐγερθεὶς δὲ ὁ Ἰωσὴφ ἀπὸ τοῦ ὕπνου ἐποίησεν ὡς προσέταξεν αὐτῷ ὁ ἄγγελος κυρίου.

4. V. 25. καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν. Cf. Lc. I, 34.

5. Ss. lit simplement : 24. « Quand Joseph s'éveilla de son sommeil, il fit ce que l'ange du Seigneur lui avait prescrit, et il prit (avec lui) sa femme ; 25. et elle lui enfanta un fils, et il l'appela du nom de Jésus. » Le ms. lat. *k* omet aussi les mots : « non cognoscebat eam donec », avant « peperit filium ».

contient pas une négation formelle de la virginité subséquente de Marie, la préoccupation de son auteur étant tournée tout entière vers la naissance de Jésus ; mais elle ne suppose pas davantage cette virginité, qui semble être pour le rédacteur un sujet indifférent. De même la qualification de « premier-né », que plusieurs témoins[1], mais non les plus anciens[2], joignent au nom de « fils », ne prouve pas qu'il y ait eu des puînés, ce mot de « premier-né » devant être entendu dans l'acception hébraïque de premier fruit, sans égard aux enfants qui peuvent naître ensuite, et l'on peut être premier-né en ce sens là sans avoir de cadet.

Matthieu ne donne aucun détail sur la naissance du Sauveur ; il dit seulement que Joseph, selon les droits du père, et non Marie, comme le suppose Luc, donna à l'enfant le nom de Jésus, et il ne parle pas de la circoncision. Ainsi Joseph demeure le chef de la famille et le personnage principal dans le récit ; il apparaît en même temps comme garant du miracle auquel Jésus doit sa naissance, et de la parfaite honorabilité de Marie sa mère, comme le témoin historique de la conception virginale, dont Isaïe est le témoin prophétique[3]. Matthieu supposant que Joseph demeurait à Bethléem, n'a pas à expliquer comment il se fait que Jésus y est né. Luc, qui a placé la résidence de Joseph à Nazareth a dû trouver et fournir cette explication.

1. Leçon commune, τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον, que l'on croit influencée par Lc. II, 7.

2. ℵ B, Ss. et mss. lat.

3. Voir Wernle, 190, où l'on établit nettement que, si Matthieu n'a pas eu de source écrite, il n'a pas inventé la matière de son récit. Cf. *supr.* p. 140.

V

NAISSANCE DE JÉSUS

LUC, II, 1-39

Matthieu, on vient de le voir, ne s'est pas arrêté à décrire en détail les circonstances dans lesquelles est né le Christ. Luc a voulu avoir un récit aussi complet pour Jésus que pour Jean-Baptiste.

Luc, II, 1. Et il advint, en ce temps-là, que parut un édit de César-Auguste, pour le recensement de l'univers entier : 2. c'était le premier recensement, Cyrénius étant gouverneur de la Syrie : 3. et tout le monde allait se faire enregistrer, chacun dans sa ville ; 4. et Joseph aussi vint de la Galilée, de la ville de Nazareth, en Judée, à la ville de David qui est nommée Bethléem, parce qu'il était de la maison et de la famille de David, 5. pour se faire enregistrer avec Marie, sa femme, qui était enceinte. 6. Or, pendant qu'ils étaient là, le terme où elle devait enfanter arriva, 7. et elle enfanta son fils premier né, et elle l'enveloppa de langes et le coucha dans une crèche, parce qu'il n'y avait pas de place dans le logis. 8. Et il y avait, dans la même contrée, des bergers qui étaient dans les champs, veillant la nuit sur leur troupeau ; 9. et un ange du Seigneur parut auprès d'eux, et une clarté du Seigneur resplendit autour d'eux, et ils furent saisis d'une grande frayeur ; 10. et l'ange leur dit : « N'ayez pas peur, car je vous annonce une grande joie qui sera pour tout le peuple : 11. c'est qu'il vous est né aujourd'hui un sauveur, qui est le Christ Seigneur, dans la ville de David. Et ceci vous sera le signe : vous trouverez un enfant enveloppé de langes et couché dans une crèche. » 13. Et tout à coup il y eut avec l'ange une troupe nombreuse de l'armée céleste, louant Dieu et disant : 14. « Gloire dans les hauteurs à Dieu, et sur la terre paix aux hommes (ses) élus ! » 15. Et quand ils les eurent quittés (pour rentrer) dans le ciel, les bergers se dirent entre eux : « Allons donc à Bethléem, et voyons cette chose qui est arrivée, que le Seigneur nous a fait savoir ». 16. Et ils vinrent en toute hâte, et ils trouvèrent Marie et Joseph, et l'enfant couché dans la crèche ; 17. et l'ayant vu, ils racontèrent ce qui leur avait été dit touchant cet enfant ; 18. et tous ceux qui les entendirent s'étonnèrent de ce qui leur était dit par les bergers ; 19. mais Marie retenait toutes ces

paroles, les méditant dans son cœur ; 20. et les bergers s'en retournèrent, glorifiant et louant Dieu pour tout ce qu'ils avaient entendu et vu, selon qu'il leur avait été dit.

La donnée chronologique placée, avec une sorte de complaisance, par l'évangéliste en tête de ce récit, a créé beaucoup d'embarras aux commentateurs. Un recensement général de l'empire romain aurait été prescrit par Auguste, et ce recensement, exécuté en Judée par les soins ou du temps de Cyrénius, plus exactement Quirinius, légat de Syrie, aurait amené à Bethléem Joseph et Marie, parce que Joseph, descendant de David, était obligé de se faire enregistrer en cet endroit. Or, s'il est vrai que l'empereur Auguste a fait faire à diverses reprises le recensement des citoyens romains, il paraît également certain qu'il n'a jamais fait exécuter un recensement universel et simultané de l'empire. Quirinius, au rapport de Josèphe [1], a fait en Judée un recensement qui provoqua une sédition, la mesure étant nouvelle et blessante pour le sentiment religieux et patriotique des Juifs. Luc lui-même en parle dans les Actes, rappelant aussi la révolte de Judas le Galiléen, et il dit « le recensement », comme s'il n'y avait pas moyen de se tromper sur le fait en question [2]. Mais ce recensement eut lieu après la déposition d'Archélaüs, fils d'Hérode, en l'an 6 de notre ère ; et si c'est par cet évènement que Luc veut dater la naissance du Sauveur, il contredit Matthieu et se contredit lui-même, puisqu'il rapporte au temps d'Hérode la naissance de Jean-Baptiste et la conception de Jésus. Hérode étant mort au printemps de l'an 4 avant notre ère, il y aurait entre les deux dates un écart de dix années environ.

Les découvertes archéologiques n'ont pas résolu cette difficulté. Une inscription fragmentaire trouvée à Tibur, en 1704, et décrivant la carrière d'un personnage qui a été deux fois légat en Syrie, peut appartenir à Quirinius [3] ; dans cette hypothèse, la première légation se placerait entre les années 3 avant et 3 après Jésus-Christ ; elle serait déjà postérieure à la mort d'Hérode et coïnciderait avec l'administration d'Archélaüs. Le recensement n'aurait donc pas été effectué par les autorités romaines, et, s'il

1. *Ant.* XVII, 13, 5 ; XVIII, 1, 1 ; 2, 2 ; XX, 5, 2 ; *Bell. jud.* II, 8, 1.
2. Act. v, 37. ἀνέστη Ἰούδας ὁ Γαλιλαῖος ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀπογραφῆς.
3. Cf. Mommsen, *Res gestae D. Augusti* [2], 161-182.

avait eu lieu, il n'aurait pu manquer d'avoir le même résultat que « le recensement » des Actes. En Égypte, la population était recensée pour la statistique tous les quatorze ans[1] ; mais l'Egypte n'est pas la Syrie, surtout la Judée. On se heurte de toutes parts à des impossibilités. Luc parle d'un recensement universel de l'empire, exercé par l'autorité romaine, en Judée, censée province romaine. Par conséquent le recensement dont il s'agit est bien celui dont parlent Josèphe et les Actes, qui eut lieu par l'ordre de Quirinius, après la déposition d'Archélaüs, pour l'incorporation de la Judée à l'empire. Or ce recensement était particulier à la Judée ; il n'atteignait pas Joseph, qui, à Nazareth, était sujet d'Hérode Antipas ; et quand il eut lieu, Jésus, d'après Matthieu et le premier chapitre de Luc, avait au moins dix ans.

La façon dont le recensement est compris touche au comble de l'invraisemblance ; car si tous les habitants de l'empire avaient dû se transporter dans l'endroit qu'habitaient leurs ancêtres mille ans avant l'ère chrétienne, jamais on n'aurait vu pareille migration de peuples. En supposant même que le dénombrement se soit pratiqué pour les Juifs selon les groupements généalogiques, il n'était ni possible ni expédient de remonter si haut. Y avait-il donc à Bethléem un registre de la famille davidique, régulièrement tenu depuis le temps d'Isaï, d'Obed et de Booz ? La présence de Marie n'était aucunement nécessaire, bien que l'évangéliste semble presque le dire ; mais c'est elle qu'il fallait amener à Bethléem, afin que Jésus naquit dans la ville de David, conformément à la prophétie de Michée et à la foi commune des Juifs. C'est de ce côté, non du côté de l'histoire, que la combinaison de Luc peut trouver une explication plausible.

Partant de la prophétie selon laquelle le Christ devait naître à Bethléem, Matthieu y a domicilié les parents de Jésus ; il n'a donc pas besoin de les y amener ; mais il sera forcé de dire pourquoi on les trouvera plus tard à Nazareth, et c'est à quoi servent le massacre des enfants de Bethléem et la fuite en Égypte. La tradition suivie par Luc maintient les parents de Jésus à Nazareth ; mais, pour faire droit à la prophétie, elle a été contrainte de dire comment Jésus avait pu naître à Bethléem. On aurait tort de chercher comme base du récit quelque opération statistique dont Hérode aurait pris

1. Ramsay, *Was Christ born at Bethlehem* ap. Holtzmann, 316.

l'initiative, ou qui lui aurait été demandée par l'autorité impériale. Le texte ne parle pas d'Hérode, mais de Quirinius, et pour arriver à celui-ci, on n'a pas eu besoin de passer par celui-là. C'est parce qu'il était Messie, fils de David, que Jésus devait naître à Bethléem ; il fallait une raison qui eût obligé Joseph, fils de David, et avec lui Marie, et avec Marie Jésus, à se rendre à Bethléem ; et quelle raison pouvait se présenter plus naturellement à l'imagination chrétienne que celle d'une inscription des davidides au siège traditionnel de leur race ? La famille de David ne pouvait être dénombrée sans les autres ; il avait donc fallu un dénombrement de toutes les familles. Or il y avait un dénombrement qui était resté dans toutes les mémoires, le premier recensement, celui de Quirinius : c'était le recensement de Quirinius qui avait fait venir Joseph et Marie à Bethléem, et c'est ainsi que Jésus y était né. De ce qu'avait été en fait ce recensement, on n'avait plus guère de souvenir précis, mais on parlait toujours du recensement et de Judas le Galiléen.

L'évangéliste a dû trouver ce récit tout fait et même écrit, comme les précédents, bien que l'origine en soit probablement distincte. Mais on peut se demander si, dans la source, le recensement de Quirinius n'était pas limité à la Palestine, et si ce n'est pas le dernier rédacteur qui a écrit « tout l'univers », au lieu de « tout le pays », afin de proportionner le cadre à la naissance du Sauveur du monde. Quoi qu'il en soit, ce qu'il convient de rechercher dans cette histoire de recensement universel est la pensée de la tradition évangélique, non les circonstances réelles d'un fait qui aurait sa place marquée parmi les événements du règne d'Auguste.

D'après le sens naturel de la phrase, un recensement universel de l'empire a été prescrit par Auguste [1] ; ce recensement est pratiqué en Syrie sous la direction du gouverneur Quirinius, et c'est le premier recensement [2], celui qui est resté dans toutes les mémoires.

1. V. 1. ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐξῆλθεν δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην.

2. V. 2. αὕτη ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου. La plupart des mss. onciaux ont l'article ἡ devant ἀπογραφή ; ℵBD l'omettent ; ℵ lit ἐγένετο πρώτη ; D, αὕτη ἐγένετο ἀπογραφὴ πρώτη. Ss. « et ce fut le premier recensement ». Tertullien, *Marc.* IV, 19, rectifie l'indication de Luc, en disant : « Census constat actos sub Augusto nunc in Judaea per Sentium Saturninum. » La légation de S. Saturninus se place 9-6 av. J.-C.

qui a provoqué la révolte de Judas le Galiléen, et dont on s'entretient encore dans le milieu où s'élabore le récit évangélique. Ce n'est pas sans quelque subtilité qu'on veut extraire du texte l'idée de plusieurs recensements exécutés par les ordres du même gouverneur Quirinius [1]; et il est tout à fait arbitraire de traduire : « ce fut le premier recensement avant que Cyrénius fût gouverneur de Syrie [2] ». Le recensement est dit premier, parce que, du point de vue juif et palestinien, il n'y en avait pas eu d'autre auparavant ; mais l'auteur n'a pas eu la connaissance distincte d'un nombre déterminé de recensements qui auraient eu lieu ensuite. Comme la perspective ouverte sur le monde s'est rétrécie aussitôt sur la province de Syrie, on peut croire qu'elle se restreint à la Palestine et à la population juive lorsqu'il est dit que « tous allaient se faire enregistrer, chacun dans sa ville [3] ». Ce qu'il faut entendre par la ville de chacun, résulte de ce qui est dit à propos de Joseph.

Le recensement romain, comme tout recensement ayant pour objet de réglementer l'impôt, se serait fait pour chaque individu au lieu de son domicile. On procède ici, non pas précisément à la juive, mais selon une conception juive de dénombrement par groupe familial, où chacun devrait être catalogué d'après sa souche généalogique, et inscrit au lieu où habitait l'ancêtre de sa famille. Moyen peu pratique, et qui oblige à déterminer arbitrairement l'ancêtre et l'endroit qui serviront de point de départ. Dans le cas présent, l'ancêtre est David, et l'endroit Bethléem, pour les raisons qui ont été dites plus haut ; l'on ne s'inquiète pas de la difficulté qu'il y aurait eu pour la masse des Juifs à retrouver leur arbre généalogique, le nom de l'ancêtre contemporain du fils d'Isaï, et la patrie de cet ancêtre oublié depuis des siècles. L'auteur semble croire que les généalogies de la Chronique auraient permis à tous les Juifs de se débrouiller dans ce chaos. On n'aurait pu s'en tirer qu'en créant à chacun une généalogie fictive, comme la tradition l'a fait pour Joseph. La ville de celui-ci n'est donc pas Nazareth, où il habite, et où sa famille habitait probablement depuis plusieurs générations,

1. J. Weiss, 323. C'est l'interprétation rigoureusement grammaticale du passage ; mais la construction paraît embarrassée, et la tradition du texte n'est pas très sûre.

2. Divers auteurs, *ap.* J. Weiss, *loc. cit.*

3. V. 3. καὶ ἐπορεύοντο πάντες ἀπογράφεσθαι, ἕκαστος εἰς τὴν ἑαυτοῦ πόλιν.

mais Bethléem, puisqu'il est « de la maison de David », et que David lui-même était de Bethléem.

Joseph se transporte à Bethléem, et il n'y va pas seul ; il emmène avec lui Marie sa femme, qui était enceinte. Que Marie vienne aussi pour se faire enregistrer, ou pour accompagner Joseph, le texte ne le dit pas nettement [1]. Le narrateur est préoccupé de rendre la présence de Marie vraisemblable ou même nécessaire ; il y réussit en associant Marie à Joseph ; mais il ne s'avance pas jusqu'à dire qu'elle ait été obligée de se faire inscrire à Bethléem, et cette réserve s'explique par deux raisons : il a pensé sans doute que l'obligation du recensement n'atteignait pas la femme, et que, si Marie avait dû se faire inscrire, elle ne serait pas venue à Bethléem ; car on s'abstient ici encore, et cette réserve est assez significative, de dire qu'elle ait appartenu à la famille de David [2]. On la croit donc toujours d'une autre origine, de la maison d'Aaron, comme dans le précédent récit. Mais il est à noter que l'on parle de Nazareth, de Joseph et de Marie, comme s'il n'en avait pas été question et qu'on dût les présenter au lecteur. Cette particularité ne prouve pas que les deux récits n'aient pas été puisés à la même source par l'évangéliste, mais elle ferait supposer que la source avait recueilli, sinon deux documents, du moins deux histoires traditionnelles, mutuellement indépendantes, qui s'étaient formées pour répondre à deux questions particulières : en quelles circonstances Jésus a-t-il été conçu et révélé comme Messie à ses parents ? comment le Christ, Jésus de Nazareth, a-t-il pu naître à Bethléem ?

Les plus anciens manuscrits [3] appellent encore Marie « la fiancée » de Joseph ; d'autres témoins tout aussi anciens l'appellent sa

1. V. 4. ἀνέβη δὲ καὶ Ἰωσὴφ..... διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυείδ, 5. ἀπογράψασθαι σὺν Μαριὰμ τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ, οὔσῃ ἐγκύῳ.

2. Ss. « Et Joseph aussi vint..... lui et Marie sa *femme*, qui était enceinte, pour qu'ils fussent enregistrés, parce qu'*ils étaient tous les deux* de la maison de David. » Cette lecture doit provenir du Diatessaron, car Aphraates et S. Éphrem la citent comme évangélique (Resch, *Kindheitsev.* 77). D construit la phrase de la même manière, transposant διὰ-Δαυείδ après ἐγκύῳ, mais il garde le singulier αὐτόν.

3. ℵBCDL. Le Protévangile de Jacques (xix, 1, dialogue de Joseph avec la sage-femme) paraît supposer cette leçon (μεμνηστευμένη) : ἡ δὲ εἶπεν· καὶ τίς ἐστιν ἡ γεννῶσα ἐν τῷ σπηλαίῳ ; καὶ εἶπον ἐγώ· ἡ μεμνηστευμένη μοι. καὶ εἶπε μοι· οὐκ ἔστιν σου γυνή ; καὶ εἶπον αὐτῇ·.... οὐκ ἔστιν μου γυνή.

« femme [1] », et les deux qualifications se trouvent réunies ailleurs dans la formule bizarre « fiancée épouse [2] » : « femme » doit être la leçon primitive du récit [3] ; mais ce pourrait bien n'être pas celle de l'évangéliste, qui, si c'est lui qui a introduit dans le chapitre précédent les deux versets relatifs à la conception virginale, pourrait employer ici le mot « fiancée » dans le sens très spécial d'épouse vierge, que suppose la leçon composite « épouse-fiancée ». Il serait absurde de supposer que Joseph et Marie ne sont pas encore époux au moment où naît Jésus. La leçon « fiancée », si elle est primitive, ne pourrait donc être prise par l'évangéliste selon sa signification ordinaire, mais elle voudrait caractériser le lien qui unit deux époux vivant dans la continence.

Il est superflu d'ajouter que Marie, sur le point d'accoucher, n'aurait pas dû quitter sa maison pour entreprendre, sans nécessité, un voyage assez long et pénible. Elle se conforme à une nécessité providentielle qui doit prévaloir sur les vraisemblances de la situation. D'ailleurs l'évangéliste reste dans le vague ; il ne dit pas que le terme de Marie arriva le jour même où les deux époux mirent le pied à Bethléem [4] ; l'on peut croire, si l'on veut, qu'ils y étaient depuis quelques jours, et que l'affaire du recensement ne devait pas se régler pour Joseph en quelques minutes. Tous les deux avaient reçu l'hospitalité dans une maison particulière ; mais il y avait là tant de monde qu'ils n'ont pu trouver place dans le logis, et que Marie, ayant mis au jour son fils premier né, doit, après l'avoir enveloppé de langes, le coucher dans une crèche [5].

1. Mss. lat. *a b c ff*²; Ss.

2. AC et la plupart des onciaux, Vulg. etc.

3. Mais elle aurait pu être substituée à l'autre dans certains mss., parce que le mot « fiancée » prêtait à équivoque ; on a dû se dire, comme le prouve la leçon commune « fiancée épouse », que Marie était alors légalement épouse de Joseph. La substitution de « fiancée » à « épouse » dans la tradition chrétienne (Hillmann, J. Weiss) est peut-être moins facile à comprendre, vu que le mot « épouse » ne fait aucune difficulté par rapport à la conception virginale ; mais l'évangéliste, ou celui, quel qu'il soit, qui a écrit I, 34-35, a pu faire le changement, parce qu'il n'en était pas ainsi dans la source ou la rédaction première de l'Évangile, et qu'il a voulu rappeler la situation très particulière des conjoints. La leçon commune résulte évidemment de la combinaison des deux autres.

4. V. 6. ἐγένετο δὲ ἐν τῷ εἶναι αὐτοὺς ἐκεῖ ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ τεκεῖν αὐτήν. Cf. *supr.* I, 57 ; p. 306, n. 1.

5. V. 7. καὶ ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον, καὶ ἐσπαργάνωσεν αὐτὸν καὶ ἀνέκλινεν

La crèche permet de conclure à l'étable ; car, si les parents de Jésus ne sont pas dans la maison, ils sont dans un lieu abrité où il y a une crèche, et ce lieu ne peut être qu'une étable où les bergers viendront bientôt comme dans un endroit à eux familier. De même que Iahvé a pris David derrière les brebis pour en faire le chef de son peuple [1], le fils de David apparaît au monde parmi les troupeaux et les bergers ; le signe auquel on va reconnaître ce descendant du pâtre devenu roi est la crèche qui lui sert de berceau. Luc a pu se complaire dans l'humilité de ce tableau, où le Christ se montre comme prince des pauvres [2] ; mais, dans l'esprit du récit primitif, la conformité du Christ avec David primait probablement toute autre considération. Que l'étable ait été une caverne, la tradition a de bonne heure pensé le savoir [3], bien que le récit évangélique ne contienne rien qui favorise cette opinion. On voit, par la suite, que les troupeaux étaient dehors pendant la nuit, ce qui n'a pas lieu dans les mois d'hiver. Si le récit tient compte de cette circonstance, il veut placer la naissance du Christ dans la belle saison, entre mars et novembre. La date du 25 décembre pour la fête de Noël ne fait pas difficulté, car elle n'a pas le caractère d'une tradition historique ; mais l'évangéliste lui-même n'entend pas plus fixer le mois et le jour qu'il n'a marqué l'année où Jésus est venu au monde.

αὐτὸν ἐν φάτνῃ, διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι. Sur le πρωτότοκος, voir *supr.* p. 341 ; l'évangéliste a pu l'entendre du premier fruit, sans admettre que Jésus ait eu des frères et sœurs, mais on peut douter que telle ait été la pensée du récit primitif. Le mot κατάλυμα ne semble pas désigner dans Luc l'hôtellerie ouverte, le caravansérail, qui est signifiée par un autre mot, πανδοχεῖον (cf. x, 34), mais la salle commune d'une maison où on loge (cf. xxii, 11). « Il n'y avait pas de place pour eux » ne donne pas à entendre qu'on les ait chassés, mais que la maison était pleine. Ajoutons que le narrateur ne paraît pas avoir d'idées trop précises sur ce qu'était cette maison, et que le vrai motif pour lequel Jésus n'y est pas né doit être le rapport qu'on a voulu établir entre Jésus dans la crèche et le berger David.

1. Cf. Ps. lxviii, 70-71. Passage facile à interpréter messianiquement, et dont il paraît vraisemblable que notre récit dépend.

2. Holtzmann, 318.

3. *Protev. Jac.* xviii-xix. Justin, *Dial.* 78 : ἐν σπηλαίῳ τινὶ σύνεγγυς τῆς κώμης. Justin précise l'indication de l'évangile apocryphe (cf. *supr.* p. 38) : au temps d'Origène (*Cels.* I, 51) on montrait la caverne et même la crèche. Il paraît que l'on utilise encore aujourd'hui à Bethléem plusieurs grottes en guise

Après la crèche, les bergers. Il y en avait aux environs de Bethléem, comme au temps où le fils d'Isaï gardait les brebis. Ils étaient avec leurs troupeaux jour et nuit, dans la campagne environnante ; et la nuit même où Jésus naquit, un ange leur apparut ; une grande lumière, une lumière de Dieu, vint les éblouir[1]. Cette apparition lumineuse, coïncidant avec la naissance de Jésus, montre que le Christ apporte la lumière à ceux qui sont assis dans les ténèbres[2].

Pour un message adressé à des bergers, et qui n'est pas la révélation prophétique d'un fait à venir, un simple membre des milices célestes peut suffire, et on ne le connaît point par son nom comme Gabriel. Les anges de Luc, qu'ils se montrent de nuit ou de jour, s'adressent à des personnes éveillées, tandis que les anges de Matthieu parlent, dans un songe, à des gens qui dorment. Comme d'ordinaire, le messager céleste rassure ceux à qu'il est envoyé, la rencontre de la manifestation divine les ayant frappés de stupeur ; puis il leur dit la bonne nouvelle et la grande joie : un sauveur est né, le Christ seigneur, qui vient là où il doit venir, dans la cité de David[3]. Le discours a un ton judéochrétien, puisque la joie est « pour tout le peuple », c'est-à-dire pour Israël. Et parlant comme les anciens prophètes, l'ange donne aux bergers un signe pour reconnaître l'enfant-Messie : c'est un nouveau-né enve-

d'étables; mais l'origine de la tradition doit être ailleurs. S. Jérôme, *Ep.* 58, parlant de la profanation (supposée) des lieux saints au temps d'Adrien, écrit : « Bethleem nunc nostram.... lucus inumbrabat Thamuz, id est, Adonidis ; et in specu, ubi quondam Christus parvulus vagiit, Veneris amasius plangebatur. » Qu'Adrien ait songé à profaner l'endroit où Jésus était censé avoir vu le jour, et qu'on ait de son temps montré l'endroit en question, rien n'est moins vraisemblable ; mais que ce lieu ait été traditionnellement consacré au culte de Tammuz-Adonis, le Dieu mort qui ressucite, et qu'on y ait remplacé Adonis par le Christ, rien n'est plus significatif. Comparer aussi la légende de Mithra (S. Reinach, *Cultes*, *mythes*, *religions*, II, 226). Le bœuf et l'âne proviennent d'une combinaison exégétique; Is. I, 3 : « Cognovit bos possessorem suum, et asinus præsepe domini sui », interprété par Hab, III, 2, dans l'ancienne Vulgate (LXX) : « In medio duorum animalium innotesceris. »

1. V. 9. καὶ δόξα κυρίου περιέλαμψεν αὐτούς. Une gloire divine (כבוד יהוה) accompagne le messager de Dieu.

2. Cf. I, 79 (Is. IX, 1 ; Mt. IV, 14-16,).

3. V. 11. ὅτι ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτήρ, ὅς ἐστιν Χριστὸς κύριος, ἐν πόλει Δαυείδ. « Christ Seigneur » paraît vouloir expliquer « Sauveur », et cette formule n'expliquerait rien, s'il fallait traduire : « un oint », ou « un Messie », « un Sei-

loppé de langes et couché dans une crêche. On doit supposer que ce renseignement sera suffisant pour que les bergers trouvent promptement et sûrement le Christ.

Avant que l'ange s'éloigne, l'apparition s'élargit ; toute une légion d'esprits se rend visible, et ces lévites d'en haut entonnent un chant de louange. Cet hymne se présente sous deux formes dans les anciens témoins du texte : « Gloire dans les hauteurs à Dieu, et sur la terre paix dans les hommes de bienveillance [1] » ; et : « Gloire dans les hauteurs à Dieu, et sur la terre paix, aux hommes bienveillance [2] ». La première leçon fournit une sorte de distique dont les membres se correspondent en un parallélisme que l'on croirait intentionnel : « gloire » fait pendant à « paix » ; « dans les hauteurs » à « sur la terre » ; « Dieu » aux « hommes de bienveillance ». Mais cette dernière expression est assez suspecte « les hommes de bienveillance » étant, non des hommes bienveillants, et moins encore des hommes de bonne volonté, mais les hommes pour qui Dieu est bienveillant, c'est-à-dire les élus. A l'incorrection de cette formule s'oppose la parfaite régularité de la de la lecture : « aux hommes bienveillance », qui est conforme à l'usage ordinaire de la langue biblique [3]. Cette leçon trouve un témoin fort ancien et autorisé dans la version syriaque du Sinaï ; et le tristique se présente dans un équilibre aussi satisfaisant que le distique [4]. Le chant des anges est approprié à la circonstance ; il n'exprime pas un simple vœu, mais

gneur » ; on n'attendait qu'un Messie. Comme Luc introduit ici pour la première fois le nom de Christ, il l'explique à ses lecteurs par le nom de « Seigneur » (cf. xxiii, 2, Χριστὸν βασιλέα, locution tout à fait sembable à Χριστὸς κύριος), et l'hypothèse d'une fausse traduction de l'hébreu משיח יהוה (J. Weiss, 329) est aussi inutile qu'invraisemblable. Dalman, I, 249.

1. V. 14, δόξα ἐν ὑψίστοις τῷ θεῷ
 καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ανθρώποις εὐδοκίας. ℵ A B D, it. Vulg.

2. δόξα ἐν ὑψίστοις τῷ θεῷ
 καὶ ἐπὶ γης εἰρήνη,
 ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία. Le plus grand nombre des onciaux, Ss. et les autres versions syriaques, etc.

3. εὐδοκία traduit l'hébreu רצון, et εὐδοκεῖν se construit avec ἐν (comme רצה avec ב) ; cf. iii, 22.

4. Le salut de Dieu est sur la terre parce que Dieu est bienveillant aux hommes. L'autre lecture donne un sens compliqué : le salut est sur la terre dans les hommes pour qui Dieu est bienveillant. Cependant Merx, II, ii, 201-202, observe avec raison que, si la phrase avait trois membres, on aurait καὶ

aussi, et d'abord, une affirmation [1], car l'honneur est, en principe, acquis à Dieu, la paix à la terre, la grâce divine aux hommes, par la naissance du Messie. C'est une véritable acclamation messianique, imitée de celle dont Jésus sera plus tard salué sur la montagne des Oliviers [2]. On remarquera que cette intervention collective des anges, et leur petit cantique sont superposés au récit, comme s'ils avaient été ajoutés de la même façon que le *Magnificat* et le *Benedictus* [3].

Bientôt la vision céleste s'évanouit : les bergers s'encouragent mutuellement à vérifier la parole [4] de l'ange ; ils viennent en hâte à travers la campagne jusqu'à Bethléem, et ils trouvent Marie, Joseph [5], l'enfant dans la crèche. Le récit ne donne aucun détail sur cette visite nocturne : le signe est visiblement la grande préoccupation du narrateur ; les bergers ont trouvé l'enfant dans la crèche, ainsi que l'ange l'avait annoncé. On dirait que la ville était sur pied pour les recevoir, qu'ils ont des gens à qui raconter ce qui leur est arrivé, avant d'aller rejoindre leurs troupeaux abandonnés. Ils parlent aux habitants de Bethléem, et tout le monde est dans l'admiration [6] ; enfin ils s'en vont transportés de reconnaissance envers Dieu, pour avoir trouvé réel ce que l'ange leur avait dit.

A peine est-il besoin d'observer que le souvenir de cette merveille, aussi bien que de toutes celles qui vont être décrites encore par Luc et par Mathieu, ne s'était pas perpétué chez les contemporains de Jésus, et que ni les habitants de Nazareth et de la Galilée qui entendirent la prédication du Sauveur, ni ceux de Jérusalem, où

devant ἐν ἀνθρώποις, et que cette lecture a pour effet de donner un sens universaliste à une formule qui, selon l'autre lecture, concernerait Israël, le peuple élu de Dieu, ce qui serait dans le ton général du récit.

1. Comme il n'y a pas de verbe exprimé, on peut suppléer εἴη, ἔστω ou ἐστί. Cf. I PIER. IV, 11.

2. WELLHAUSEN, *Lc.* 109.

3. Cf. SPITTA, *art. cit.* 304-305.

4. Mais τὸ ῥῆμα τοῦτο τὸ γεγονός signifie « cette chose arrivée », non « cette parole qui est en fait ». Cf. I, 37, 65 ; ACT. X, 37. On lit, v. 15, dans le texte reçu : καὶ οἱ ἄνθρωποι οἱ ποιμένες ἐλάλουν. ℵ B L etc. ayant simplement οἱ ποιμένες. La leçon commune paraît opposer les hommes aux anges, mais elle vient simplement de ce qu'une variante a été insérée dans le texte, et l'on peut se demander si οἱ ἄνθρωποι ne serait pas la leçon primitive (J. WEISS, 331).

5. Ss. « Joseph, Marie, l'enfant ».

6. Cf. I, 63, 65-66, ce qui est arrivé pour Jean-Baptiste.

il est venu terminer sa carrière, ne semblent en avoir eu le moindre soupçon ; lui-même ne se disait pas Messie, et personne ne savait qu'il eût été salué tel à sa naissance.

Serait-ce par une demi-conscience de ce fait que le narrateur émet, à propos de Marie, une remarque sur laquelle il reviendra encore dans une autre occasion : Marie recueillait en son cœur tout ce qui se disait autour d'elle, et le conservait [1]. On a pensé trouver là une indication de la première source dont les narrateurs se réclameraient. Mais l'hypothèse n'est pas autrement prouvée. Il n'est pas évident que cette notice veuille être une référence qui servirait de garantie aux faits racontés, et une telle attention, qui ne changerait rien au caractère des récits, est peut-être un peu mesquine pour les écrivains évangéliques. Le trait où l'on croit discerner une préoccupation personnelle du narrateur peut être destiné simplement à donner plus de relief au personnage de Marie, selon la tendance qui domine ces chapitres. On n'aura pas voulu signifier que Marie ait gardé ces souvenirs afin de les dire plus tard, mais plutôt que, témoin de ces grands événements, elle y apportait le religieux intérêt qui convenait à la mère du Christ. On verra que, dans le second passage où est faite la même remarque, elle semble destinée à corriger l'impression fâcheuse que l'anecdote racontée pourrait laisser. Il semble donc que l'observation vienne de l'évangéliste, et que le premier rédacteur de ces histoires n'ait pas songé à la faire. Le silence de Marie et de Joseph contraste avec l'éloquence enthousiaste d'Élisabeth et de Zacharie ; cette différence d'attitude tient peut-être moins au caractère des personnages qu'à la provenance diverse des récits ; mais l'évangéliste paraît déjà vouloir l'expliquer.

Luc, II, 21. Et quand huit jours se furent accomplis pour sa circoncision [2], on lui donna le nom de Jésus, qui avait été indiqué par l'ange avant qu'il fût conçu.

La connaissance des prescriptions légales, et le soin d'en marquer l'accomplissement par les parents de Jésus ne vont pas se montrer moins nettement dans ces récits que dans ceux qui concernent la

1. V. 19. ἡ δὲ Μαρία πάντα συνετήρει τὰ ῥήματα ταῦτα συνβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς.

2. V. 21. καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν ἡμέραι ὀκτὼ τοῦ περιτεμεῖν αὐτόν. Cf. I, 57; II, 6.

naissance de Jean-Baptiste. Jésus a été circoncis le huitième jour, et, à cette occasion, son nom lui a été donné, suivant la coutume déjà signalée à propos du Précurseur [1]. Les parents sont supposés le connaître tous deux par avance, et l'on n'a rien ici qui ressemble au débat provoqué dans la maison de Zacharie par le nom de Jean. Cette sobriété de la légende à propos de Jésus n'en est pas moins digne de remarque. Le narrateur se réfère au discours de l'ange, dont il reproduit les termes [2], et tout porte à croire que ce passage vient de la même source que l'histoire de l'annonciation.

Luc, II, 22. Et quand furent accomplis les jours de leur purification, selon la loi de Moïse, ils le portèrent à Jérusalem pour le présenter au Seigneur, 23. selon qu'il est écrit dans la Loi du Seigneur, que « tout enfant mâle premier-né sera dit consacré au Seigneur » ; 24. et pour offrir en sacrifice, comme il est prescrit dans la Loi du Seigneur, « une paire de tourterelles, ou deux jeunes colombes ». 25. Or il y avait à Jérusalem un homme appelé Siméon, et cet homme était juste et pieux, attendant la consolation d'Israël ; et l'Esprit saint était sur lui, 26. et il lui avait été révélé par l'Esprit saint qu'il ne verrait pas la mort avant d'avoir vu le Christ du Seigneur ; 27. et il vint, en l'Esprit, au temple, et comme les parents apportaient l'enfant Jésus pour exécuter le précepte de la Loi à son égard, 28. il le prit dans ses bras, et il bénit Dieu en disant :

29. « Maintenant tu congédies ton serviteur, ô Maître,
Selon ta parole, en paix ;
30. Car mes yeux ont vu ton salut,
31. Que tu as préparé à la face de tous les peuples,
32. Lumière pour éclairer les nations,
Et gloire de ton peuple Israël. »

33. Et son père et sa mère étaient étonnés de ce qui se disait à son sujet. 34. Et Siméon les bénit, et il dit à Marie sa mère : « Celui-ci est mis pour la chute et pour le relèvement de plusieurs en Israël, et pour être un signe auquel on contredira ; 35. et ton âme à toi-même sera transpercée d'un glaive, pour que soient découvertes les pensées de plusieurs cœurs. » 36. Il y avait aussi une prophétesse, Anne, fille de Phanuel, de la tribu d'Aser ; elle était fort avancée en âge, ayant vécu avec son mari sept ans depuis sa virginité, 37. et veuve jusqu'à quatre-vingt-quatre ans ; elle ne quittait pas le temple, s'adonnant nuit et jour aux jeûnes et aux

1. I, 59 ; *supr.* p. 307.

2. καὶ ἐκλήθη τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦς, τὸ κληθὲν ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου πρὸ τοῦ συλλημφθῆναι αὐτὸν ἐν τῇ κοιλίᾳ. Cf. I, 31 ; *supr.* p. 289, n. 3.

prières : 38. et survenant à cette même heure, elle parlait de lui à tous ceux qui attendaient la délivrance de Jérusalem. 39. Et quand ils eurent achevé tout ce qui est ordonné par la loi du Seigneur, ils s'en retournèrent en Galilée, dans leur ville de Nazareth.

D'après le Lévitique [1], la femme qui accouchait d'un enfant mâle était impure pendant sept jours et devait rester ensuite pendant trente-trois jours sans sortir de sa maison ; au bout des quarante jours, elle offrait pour sa purification un double sacrifice, un agneau en holocauste, et une colombe en expiation, les pauvres ayant la faculté d'offrir une autre colombe en place de l'agneau. L'obligation de racheter le premier-né [2] se distingue tout à fait des rites prescrits pour la purification de la mère. Mais l'évangéliste paraît les confondre plus ou moins, ramenant le tout à une présentation de l'enfant au temple par ses parents, et à une consécration analogue à celle de Samuel [3]. Il est invraisemblable que la source ait parlé de « leur purification [4] », car le mari n'avait pas être purifié ; d'autre part, l'évangéliste, en disant : « sa purification », aurait paru contredire ce qu'il avait écrit plus haut de la conception virginale ; c'est lui, sans doute, qui, ne sentant pas l'impossibilité d'appliquer la formule aux deux époux, aura écrit : « leur purification », n'entendant par là qu'un sacrifice expiatoire sans rapport avec la situation personnelle de la mère, et y associant, relativement à l'enfant, l'idée d'un sacrifice consécratoire. Comme la citation concernant le rachat du premier né [5] se trouve placée de telle sorte que ce qui est dit du sacrifice de purification paraît s'y rapporter, on peut croire que cette citation est de Luc, qui n'en voit pas clairement la signification historique et légale. La source s'abstenait d'évoquer l'obligation du rachat ; elle indiquait, comme raison du voyage, l'obligation d'offrir le sacrifice exigé pour la purification de Marie, et l'intention de présenter à Dieu l'enfant, comme les parents de Samuel présentèrent leur fils au sanctuaire de Silo. Mais, si Luc a eu égard à la concep-

1. Lév. xii, 2-4, 6-8.

2. Ex. xiii, 2, 11-16.

3. I Sam. i, 24-28.

4. V. 22. καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν. D et quelques autres témoins ont αὐτοῦ (Jésus) ; et d'autres (quelques minuscules) ont αὐτῆς (Marie) ; αὐτῶν ne peut se rapporter qu'à Joseph et à Marie, non à Marie et à Jésus.

5. V. 23. Ex. xiii, 2. Citation libre.

tion virginale dans les retouches qu'il a fait subir aux indications de la source, la citation qu'il fait [1] montre qu'il n'est pas du tout préoccupé de la virginité dans l'enfantement.

Toujours est-il que le voyage de la sainte famille à Jérusalem est censé avoir lieu quarante jours après la naissance de Jésus ; durant l'intervalle, les parents du Sauveur ont vécu tranquillement à Bethléem. Le but véritable du récit est de montrer comment Jésus, déclaré Messie par les anges, au moment de sa naissance, a été encore salué comme tel dans le temple par deux vieillards inspirés, prophète et prophétesse, lorsque ses parents sont venus à Jérusalem pour la purification de Marie. Siméon, personnage inconnu d'ailleurs, était un juste qui attendait la consolation d'Israël [2], c'est-à-dire qui vivait dans l'espérance du règne de justice et de paix annoncé par les anciens oracles. Lui-même était favorisé des communications célestes ; il y avait de l'Esprit divin en lui [3] ; cet Esprit lui avait révélé, par une illumination intérieure, car il ne s'agit pas ici de songe, qu'il ne mourrait pas « avant d'avoir vu le Christ du Seigneur [4] », et c'est « dans » le même Esprit, c'est-à-dire par son impulsion, ou plutôt en état d'inspiration [5], qu'il arrive au temple au moment où les « parents » de Jésus y entrent de leur côté pour satisfaire aux prescriptions légales [6]. Le narrateur n'insiste aucunement sur l'exécution des rites ; il en parle comme d'une circonstance qui occasionna le témoignage rendu à la messianité de Jésus. L'homme inspiré a tout de suite reconnu le Messie dans l'enfant qu'apportent Marie et Joseph ; il le prend dans ses bras et profère à son tour, comme Élisabeth et Zacharie, une prophétie en forme de cantique, mais beaucoup plus courte, car elle ne contient que trois strophes, ou plutôt trois distiques.

La promesse de l'Esprit divin a eu son accomplissement : Siméon a vu le Messie ; maintenant, il peut mourir en paix, comme Jacob quand il eut retrouvé Joseph [7]. Ainsi le Maître souverain lui donne

1. πᾶν ἄρσεν διανοῖγον μήτραν (כל פטר רחם).
2. V. 25. προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ. Cf. Is. XL, 1 ; XLIX, 13.
3. καὶ πνεῦμα ἦν ἅγιον ἐπ' αὐτόν.
4. V. 26. καὶ ἦν αὐτῷ κεχρηματισμένον ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου κτλ. Pour l'expression « voir la mort », cf. Ps. LXXXIX, 49 ; Jn. VIII, 51 ; Hébr. XI, 5.
5. V. 27. καὶ ἦλθεν ἐν τῷ πνεύματι εἰς τὸ ἱερόν.
6. καὶ ἐν τῷ εἰσαγαγεῖν τοὺς γονεῖς τὸ παιδίον Ἰησοῦν κτλ.
7. Gen. XLVI, 30.

congé de l'existence, et son service est fini [1]. Ses yeux ont vu le salut de Dieu [2], c'est-à-dire le Sauveur que Dieu envoie, celui qui amène le salut d'Israël. Les peuples en seront les témoins émerveillés, car le règne de Dieu se prépare devant eux, sous leurs yeux [3]; ce sera une lumière qui leur apportera la révélation de Dieu [4], et qui produira en même temps la glorification d'Israël [5].

Bien que l'évangéliste ait dû entendre ce cantique dans le sens du christianisme universel, le point de vue est judéochrétien ; l'auteur s'est inspiré des anciennes prophéties et ne dépasse pas l'idéal messianique précédemment esquissé par l'ange Gabriel, et dans les cantiques d'Élisabeth et de Zacharie. Le *Nunc dimittis* est d'ailleurs aussi facile à détacher de son contexte [6] que le *Magnificat* et le *Benedictus*. Siméon va dire maintenant une prophétie en prose, qui est d'un autre ton que le cantique, et il est au moins singulier que le cantique et le discours soient introduits par deux formules où se rencontre le mot « bénir » : Siméon bénit Dieu et prononce le *Nunc dimittis* ; Siméon bénit les parents de Jésus et annonce à Marie la la destinée de son fils. La remarque touchant l'étonnement du père et de la mère [7] ne vient pas à sa place, car il reste encore beaucoup à dire sur l'enfant : on peut soupçonner qu'elle venait primitivement à la fin du récit, où elle se référait aux discours de Siméon et d'Anne, et faisait transition pour le départ en Galilée.

1. V. 29. νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου, δέσποτα, κατὰ τὸ ῥῆμά σου ἐν εἰρήνῃ. L'emploi des mots « maître » et « serviteur » n'empêche pas qu'il ne soit question du congé de la mort, la vie étant le service dont Siméon va être relevé. Cf. NOMBR. XX, 29; TOB. III, 6.

2. Cf. Is. XL, 5.

3. V. 31. κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν. Cf. Is. LII, 10.

4. V. 32. φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν (cf. Is. XLII, 6; XLIX, 6), « lumière révélée aux nations », ou « qui leur apporte la révélation », non « illumination des peuples ».

5. καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ (Is. XLVI, 13) peut être parallèle à ἀποκάλυψιν ἐθνῶν, et subordonné à φῶς, ou bien parallèle à φῶς, et subordonné. comme explication, à σωτήριον (v. 30).

6. Avec le v. 26 qui sert à le préparer, et qui vient aussi en surcharge, par la mention redoublée de l'Esprit saint; le v. 27 se rattacherait très naturellement au v. 25. Cf. SPITTA, *art. cit.* 306, 316.

7. V. 33. καὶ ἦν ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ ἡ μήτηρ θαυμάζοντες ἐπὶ τοῖς λαλουμένοις περὶ αὐτοῦ. Au lieu de ὁ πατὴρ αὐτοῦ (א B L D. Ss. etc.), beaucoup de mss. grecs et latins ont voulu lire Ἰωσήφ, par égard à la conception virginale.

L'économie de la mise en scène sera parfaitement régulière si on lit que Siméon, au moment où il rencontre Joseph et Marie avec l'enfant, prend celui-ci dans ses bras et bénit les parents, leur adressant une salutation convenable à la dignité qu'il leur reconnaît, pour dire ensuite à Marie comment le Christ sera reçu en Israël, et la part qu'elle prendra au sort de son fils. Maintenant « le père et la mère » semblent étonnés seulement de la perspective brillante qu'ouvre le cantique de Siméon. Cette surprise et l'emploi des mots « parents[1] », ou « père et mère », ne viendraient pas très naturellement si le premier rédacteur de ce récit avait été préoccupé de la conception virginale ; ils ne font pas, au contraire, la moindre difficulté, si ce rédacteur est le même qui a parlé de la purification de Marie, et si l'on admet que l'évangéliste a gardé les expressions de son devancier, en les entendant comme a fait après lui la tradition catholique.

Siméon s'adresse particulièrement à Marie, non pour faire entendre qu'elle a sur Jésus un droit de nature qui n'appartient pas à Joseph, car son discours ne trahit aucunement la connaissance de la conception virginale, mais tout simplement parce que la perspective du discours est celle de l'Évangile prêché par Jésus et les apôtres[2], et que Marie seule a une place dans l'histoire évangélique. Le vieillard, en effet, abandonne le cadre messianique de Gabriel et des cantiques, pour décrire l'opposition que le Christ rencontrera sur son chemin. Il dit que Jésus sera pour beaucoup une pierre d'achoppement et un signe auquel on contredira[3] ; c'est par la contradiction que tomberont ceux qui ne voudront pas croire en lui ; et ainsi se manifestera le fond des cœurs[4], les contredisants suivant leur penchant à l'incrédulité, qui sera aussi le principe de leur perte.

Cette idée, qui domine le discours de Siméon, est traversée par deux autres dont la liaison avec la première ne se fait pas sans

1. V. 27.

2. Holtzmann, 321.

3. V. 34. ἰδοὺ οὗτος κεῖται εἰς πτῶσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν ἐν τῷ Ἰσραὴλ καὶ εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον. Pour la « pierre d'achoppement », cf. Is. viii, 14 ; et pour le « signe », Is. x, 12, en notant que le signe de ralliement se transforme ici en signe auquel on s'oppose.

4. V. 35. ὅπως ἂν ἀποκαλυφθῶσιν ἐκ πολλῶν καρδιῶν διαλογισμοί.

quelque embarras. Il est dit d'abord que Jésus « est mis », c'est-à-dire prédestiné « pour la chute et pour le relèvement », ou « pour la résurrection de plusieurs ». Les deux images de « chute » et de « résurrection » s'accordent assez mal, parce que l'antithèse n'est pas développée ni même suffisamment indiquée. Celle de la chute est identique à la pierre d'achoppement, familière au style de l'Ancien Testament ; la résurrectiou est tout autre chose, et la phrase, néanmoins, est construite de telle sorte que le même groupe de nombreux Israélites semble fournir ceux qui tombent et ceux qui se se relèvent ; la distinction des deux catégories ne se poursuit pas dans le reste du discours, puisque le signe auquel on contredit signifie les opposants, et que la révélation des pensées secrètes les vise encore. Il est possible que la « résurrection » ait été introduite après coup dans un texte qui concernait uniquement la contradiction que Jésus avait rencontrée [1] ; l'esprit de ce texte n'aurait pas été pour cela hellénochrétien [2], mais judéochrétien, comme certains discours des Actes, où l'on juge sévèrement la conduite de la nation et de ses chefs à l'égard de Jésus [3].

Plus irrégulièrement encore s'introduit l'allusion qui concerne Marie elle-même [4] ; c'est une sorte de parenthèse assez obscure en soi, et dont le rapport avec le contexte est malaisé à déterminer. Origène a pensé que le glaive dont l'âme de Marie devait être transpercée était le doute sur la mission divine de son fils, à l'occasion de sa mort [5]. Si le discours était d'une seule venue, et qu'on dût interpréter par la conclusion : « pour que les pensées de plusieurs cœurs soient révélées », ce que Siméon dit à Marie, cette explication mériterait peut-être plus de faveur qu'elle n'en a trouvé auprès des exégètes modernes ; mais comme l'apostrophe à la mère de Jésus vient en surcharge et peut appartenir à une autre couche de rédaction, par conséquent à un autre courant d'idées que son contexte, on doit plutôt la considérer à part et choisir le sens qui convient

1. J. Weiss, 337.

2. Il ne s'agit pas précisément de ce que Paul (I Cor. i, 23 ; Gal. v, 11) appelle « le scandale de la croix » (opinion de Holtzmann, 321).

3. Cf. Act. ii, 36 ; iv, 27-29 ; viii, 51-53.

4. καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία.

5. Cette opinion d'Origène n'a pas été sans écho dans la tradition. Cf. Maldonat, II, 113, et noter la réflexion : « Melius de sanctissima Virgine cogitandum ».

le mieux à la métaphore employée. Or, le glaive qui perce le cœur ne signifie pas très naturellement le doute qui partage l'âme entre deux avis contraires, et l'on ne saisit pas l'intérêt que pouvait avoir l'évangéliste, de qui vient probablement la réflexion, à faire valoir une telle idée. Il s'agit plutôt de la douleur que Marie ressentira de la contradiction rencontrée par son fils, c'est-à-dire, en définitive, de la passion [1], quoique la présence de Marie au pied de la croix ne soit pas plus visée ici qu'elle n'est signalée dans le récit de la mort du Christ. Si l'on admet que ce membre de phrase est surajouté, on est induit à soupçonner que, dans la source, le discours de Siméon ne s'adressait pas à Marie seule [2], et qu'il était introduit par la formule : « et il les bénit et il *leur* dit », ce qui donnait un meilleur équilibre au récit.

Le nom de la prophétesse est le même que celui de la mère de Samuel ; on a soin d'y joindre celui de son père et de sa tribu, ce qu'on a négligé de faire pour Siméon. Le père de *Hanna*, « grâce » s'appelait *Phanuel*, « face de Dieu », et il était de la tribu d'Aser Une sorte de notice biographique complète ces indications : Anne n'avait été mariée qu'une fois [3], et elle avait vécu sept ans [4] avec l'époux de sa virginité ; elle était donc jeune encore quand elle devint veuve ; mais, pareille à Judith, elle n'avait pas voulu choisir d'autre mari, et elle avait passé sa vie, jusqu'à l'âge de quatre-vingt-quatre ans, sept fois douze ans, dans le jeûne et la prière. Anne est un type de sainte femme, comme Siméon est un type de juste ; les différences qui apparaissent dans la manière de les présenter au lecteur, et de faire valoir leurs mérites, tiennent à leur condition personnelle, on pourrait presque dire à leur sexe, non à l'abondance plus ou moins grande des renseignements que la tradition aurait possédés sur l'un et sur l'autre. Anne arrive, comme Siméon, et il est probablement sous-entendu que l'Esprit divin n'est pas étranger à sa démarche ; elle aussi reconnaît le Messie dans l'enfant qu'on apporte au temple, et elle parle de lui à tous les pieux Israélites qui se trouvent dans le saint lieu. Le narrateur n'entre pas dans d'autres détails sur cette rencontre et sur les dis-

1. Holtzmann, *loc. cit.*
2. J. Weiss, 338.
3. Cf. Jud. viii, 4-8 ; xvi, 22.
4. Ss. dit « sept jours ».

cours de la prophétesse, pour ne pas répéter ce qui a été déjà dit précédemment ; ce qu'il appelle maintenant « la délivrance de Jérusalem [1] » est la même chose que « la consolation d'Israël », à savoir le salut messianique. C'est en cet endroit que l'on attendrait l'indication touchant l'effet produit sur Joseph et Marie par les discours des deux vieillards.

Siméon et Anne disparaissent sans que l'on se préoccupe d'eux autrement : ils ont été amenés pour rendre témoignage à Jésus, et, le témoignage rendu, ils n'ont plus de raison d'être pour le récit. Les rites légaux accomplis, la sainte famille retourne directement à Nazareth [2], les parents de Jésus n'ayant sans doute rien de plus pressé que de rentrer dans leur maison.

Luc parle comme s'il ignorait l'adoration des mages et le voyage en Égypte. Il est impossible pourtant de mettre ces faits dans les quarante jours qui se sont écoulés entre la naissance du Sauveur et sa présentation au temple. Matthieu laisse entendre que le séjour en Égypte fut assez long, et il dit positivement que les parents de Jésus évitèrent Bethléem et la Judée en revenant ; il ne permet pas non plus de supposer que la visite des mages aurait eu lieu avant le voyage à Jérusalem, et la fuite en Égypte aussitôt après, attendu que les mages semblent être arrivés en Judée plus de quarante jours après la naissance de Jésus, et que la famille du Sauveur n'est pas censée quitter Nazareth entre le départ des mages et l'avertissement de l'ange, qui suit immédiatement ce départ. Les deux traditions sont indépendantes l'une de l'autre ; Matthieu ne connaît pas celle de Luc, Luc ne connaît pas celle de Matthieu ; ce que les évangélistes ont en commun ne se présente pas comme le souvenir précis de faits historiques, mais comme des thèmes de théologie messianique, juive et chrétienne : Jésus a dû être fils de David ; il a dû voir le jour à Béthléem ; il a dû naître d'une vierge. La représentation concrète de ces données au moyen de récits varie d'un Évangile à l'autre, et il est superflu de vouloir accorder Luc avec Matthieu, comme si les deux relations procédaient d'un fonds commun de tradition historique.

1. Cf. Is, xl, 2.

2. V. 39. ἐπέστρεψαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν εἰς πόλιν ἑαυτῶν Ναζαρέθ. Ss. : « Et quand *Joseph et Marie* eurent accompli *dans le temple* pour (leur) premier-né tout ce qui est écrit dans la Loi, ils retournèrent » etc.

VI

LES MAGES ET LA FUITE EN ÉGYPTE

MATTH. II, 1-23

Il va de soi pour Matthieu que Jésus naisse à Bethléem, puisque Joseph y habite. C'est pourquoi la naissance à Bethléem n'est pas l'objet d'un récit particulier, comme dans Luc. Mais on va expliquer pourquoi le Messie, né dans la ville de David, n'a pas pu y demeurer : ce sont les honneurs mêmes dont son berceau a été entouré qui ont obligé sa famille à s'éloigner. Hérode régnait en ce temps-là, et fut fort étonné, un jour, d'apprendre, par des mages arrivés d'Orient, qu'il venait de naître un roi des Juifs [1].

Matt. II. 1. Et Jésus étant né à Bethléem de Judée, au temps du roi Hérode, des mages d'Orient arrivèrent à Jérusalem, 2. disant : « Où est le roi des Juifs qui vient de naître ? car nous avons vu son étoile se lever, et nous sommes venus lui rendre hommage. » 3. Et en entendant (cela) le roi Hérode fut troublé, et Jérusalem entière avec lui ; 4. et ayant assemblé tous les chefs des prêtres et les scribes du peuple, il s'informa près d'eux où le Christ devait naître ; 5. et ils lui dirent : « A Bethléem de Judée : car voici ce qui a été écrit par le prophète : 6. « Et toi, Bethléem, terre de Juda, tu n'es pas la moindre parmi les chefs-lieux de Juda ; car de toi sortira le chef qui doit paître mon peuple Israël. » 7. Alors Hérode, ayant fait appeler secrètement les mages, leur demanda le temps précis où l'étoile était apparue ; 8. et les envoyant à Bethléem, il dit : « Allez, informez-vous soigneusement de l'enfant, et quand vous l'aurez trouvé, avertissez-moi, pour que j'aille aussi lui rendre hommage. » 9. Et ayant entendu le roi, ils s'en allèrent, et voici que l'étoile qu'ils avaient vue se lever les précédait, jusqu'à ce que, arrivée à l'endroit où était l'enfant, elle s'arrêta ; 10. et en voyant l'étoile, ils furent très grandement réjouis ; 11. et étant entrés dans la maison, ils virent l'enfant avec Marie sa mère, et se prosternant, ils lui rendirent hommage, et ouvrant leurs

1. Vv. 1-2. ἰδοὺ μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν παρεγένοντο εἰς Ἱεροσόλυμα λέγοντες· ποῦ ἐστιν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.

cassettes, ils lui offrirent des présents, de l'or, de l'encens et de la myrrhe. 12. Et avertis en songe de ne point retourner près d'Hérode, ils regagnèrent leur pays par un autre chemin.

Le nom de mages a été employé pour désigner la caste sacerdotale des Perses ; dans la Bible, au livre de Daniel [1], il s'entend des prêtres chaldéens, devins et astrologues, et, au livre des Actes [2], des astrologues et des magiciens asiatiques, sans acception de nationalité. Les mages dont il est ici question ne sont pas des sorciers vulgaires ; ce sont des hommes considérables et dont l'évangéliste fait évidemment grand cas ; mais on ne saurait dire s'il voit en eux des mages chaldéens ou des prêtres d'Arabie ; peut-être n'avait-il pas lui-même d'idée précise sur leur pays d'origine. La tradition les a pris pour des rois, en partant de certains passages de l'Ancien Testament [3] où il s'agit, en général, des hommages rendus par les Gentils au Dieu d'Israël ou au roi messianique. D'après leur nom, qui peut être emprunté au livre de Daniel [4], ce seraient plutôt des Chaldéens ; et si l'on en juge par les présents qu'ils apportent, ce seraient plutôt des Arabes [5]. Leur nombre n'étant pas indiqué, la tradition n'a pu le fixer que par conjecture, et non sans quelque hésitation, à trois, sans doute d'après le nombre des présents qu'ils ont offerts à Jésus, et l'on a fini par en faire les représentants des trois races issues de Noé [6].

La date de leur visite à Bethléem n'est pas non plus fixée avec précision ; ils arrivent au moins quelques mois après la naissance de Jésus, Hérode n'ayant pas dû faire tuer tous les enfants jusqu'à l'âge de deux ans, si quelques jours seulement s'étaient écoulés depuis l'apparition de l'étoile. Car, pour les mages aussi bien que pour Hérode, et conséquemment pour l'évangéliste, l'apparition de l'astre a coïncidé avec la naissance du Christ. Les mages eux-mêmes le font entendre quand ils disent : « Nous avons vu son étoile se

1. Dan. i, 20 ; ii, 2 (grec).
2. Act. viii, 9 ; xiii, 6, 8.
3. Ps. lxviii, 32 ; lxxii, 10 ; Is. lx, 3-6 ; cf. Ap. xxi, 24.
4. *Supr. cit.*
5. Justin (*supr.* p. 36) parle avec tant d'assurance, et à plusieurs reprises, des mages venus d'Arabie, qu'il doit avoir trouvé cette indication dans une source évangélique (cf. Resch, *Kindheitsev.* 138).
6. Cf. Schanz, *Mt.* 96-97.

lever[1] ». Toute l'antiquité croyait au rapport des phénomènes célestes avec les événements qui s'accomplissent sur la terre, et spécialement au rapport des étoiles avec la naissance et la destinée des grands hommes. Suétone[2] et Tacite[3] racontent, à propos de Vespasien, que, suivant une opinion répandue en Orient, des hommes venus de Judée devaient prendre l'empire du monde. Cette opinion avait son origine dans la dispersion des Juifs, qui était la dispersion de l'idée messianique. Mais le récit est fondé sur quelque chose de plus précis que ces croyances.

D'après la tradition chrétienne, les mages n'ignoraient pas les prophéties de Balaam, où il est question d'une étoile qui doit surgir de Jacob[4]. Rien de plus aisé à concevoir, pensait-on, puisque Balaam était de leur pays[5]. L'oracle de Balaam se rapporte à la victoire de David sur les Moabites ; mais on en avait fait une prophétie messianique[6]. Il est très vraisemblable que l'évangéliste et déjà la tradition qu'il représente ont prêté aux mages la connaissance de la prophétie ; voyant se lever un astre nouveau, les mages en ont conclu avec certitude que le « roi des Juifs » était né. On ne trouvait pas la moindre difficulté à cette combinaison, qui ne serait pas facile à concevoir au point de vue de l'histoire réelle. La tradition n'a vu que la prophétie : une étoile devait être le signe du roi Messie ; elle se lèverait naturellement à l'est, et comme d'autres oracles annonçaient que le Messie recevrait les hommages de l'Orient, on a mis l'étoile en rapport avec les mages d'Orient, grands astrologues, plus capablee que d'autres d'être frappés par un tel signe. Il serait inutile aujourd'hui de discuter les hypothèses savantes

1. V. 2. εἴδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ. Les mages parlent le langage de l'astronomie ; ils ont observé l'astre « au lever » ; Matthieu emploie le pluriel (v. 1) pour désigner l'Orient, et il n'y a pas de raison pour que les mages disent qu'ils ont vu son étoile « à l'Orient » ; leur discours est, au contraire, tout à fait significatif si la première apparition de l'étoile, objet de l'observation astronomique, coïncide avec la naissance du Christ. Le v. 9 s'entend très bien dans le même sens, les mages n'ayant vu l'étoile que dans ce « lever ».

2. *Vespas.* 4.

3. *Hist.* V, 13.

4. Nombr. xxiv, 17.

5. Nombr. xxiii, 7 (LXX).

6. La tradition rabbinique des targums s'accorde sur ce point avec la tradition chrétienne.

auxquelles a donné lieu l'histoire des mages[1]. L'évangéliste pense à une étoile spéciale, à un astre nouveau, qui se lève pour la première fois au moment où naît le Christ ; l'astre apparaîtra encore une fois pour conduire les mages à Bethléem, et sa mission sera terminé ; il n'est pas à chercher maintenant sur la voûte céleste.

Les mages appellent le Messie « roi des Juifs », parce que ce sont des païens, et qu'on ne veut pas mettre dans leur bouche les expressions caractéristiques de la foi d'Israël. La nouvelle apportée par les mages inquiète Hérode. Le roi ombrageux, installé par l'autorité romaine, et regardé par ses propres sujets comme un usurpateur étranger, craint pour son trône, qui est menacé par ce nouveau roi des Juifs, le Messie, légitime héritier de David. Cependant Jérusalem s'inquiète avec le roi[2], et l'on ne dit pas que ce soit pour d'autres raisons, par exemple, parce que la venue des mages et leurs discours auraient provoqué une certaine agitation, ou parce que que la perspective d'une révolution troublerait les bourgeois paisibles[3]. Afin de se renseigner touchant les conditions providentielles de la naissance du Messie, Hérode convoque « les chefs des prêtres et les scribes du peuple », c'est-à-dire le sanhédrin, le sénat de Jérusalem, conseil suprême de la nation.

Le sanhédrin comptait soixante-dix membres, que présidait le grand prêtre en exercice, et qui appartenaient à trois catégories : les princes des prêtres, chefs des familles sacerdotales où l'on choisissait le grand prêtre depuis que le pontificat n'était plus héréditaire, et les grands prêtres sortis de charge ; les chefs des scribes ou docteurs de la Loi ; enfin les principaux laïques, ou anciens du peuple, qui n'étaient ni prêtres, ni docteurs de profession ; la formule de Matthieu : « les scribes du peuple », paraît associer ou confondre les deux dernières catégories[4] ; en tout cas, il serait

1. Il serait beaucoup plus important de savoir à quoi correspond la notice signalée par Nestle, *Zeitschrift f. wiss. Theologie*, 1893, p. 435 et suiv., touchant la discussion qui aurait eu lieu à Rome, en 119, sous l'épiscopat de Xystus, au sujet de l'étoile des mages ; cette notice se trouve à la fin d'une dissertation attribuée à Eusèbe, sur l'étoile des mages et la virginité de Marie, dans un ms. syriaque du VIe siècle. Cf. Harnack, *Chronologie*, I, 164. Sur Ignace, *Éph.* 19, 2, cf. *supr.* p. 20.

2. V. 3. ἀκούσας δὲ ὁ βασιλεὺς Ἡρῴδης ἐταράχθη, καὶ πᾶσα Ἱεροσόλυμα μετ' αὐτοῦ.

3. B. Weiss, *E.* 22.

4. Cf. xxvi, 3, et Mc. xiv, 1, 53 ; xv, 1.

très risqué de supposer que les anciens du peuple n'ont pas été convoqués, parce que la question n'était pas de leur compétence[1]. En tant que personnage historique, Hérode a persécuté et diminué le sanhédrin, fait périr quantité de ses membres, et il n'a jamais pris souci du messianisme que pour l'étouffer ; c'était le moins messianique des hommes, et on le représente ici comme une espèce de croyant incrédule, qui admet la certitude des prophéties, et qui s'imagine pouvoir en empêcher l'accomplissement.

L'idée d'un corps de textes prophétiques, bien déterminés et connus, où l'on pouvait lire d'avance à coup sûr l'histoire du Messie, est une théorie d'apologétique chrétienne que l'évangéliste transporte inconsciemment dans son récit[2]. Hérode demande au sanhédrin où le Christ doit naître. L'opinion traditionnelle était faite sur ce point, et Hérode n'aurait sans doute pas eu besoin de réunir le sanhédrin pour la connaître. Mais cette consultation est une façon d'amener le texte de Michée dont l'interprétation servait de base à l'opinion dont il s'agit. Les docteurs répondent à Hérode en citant Michée[3]. Leur citation ne s'accorde ni avec l'hébreu[4] ni avec le grec[5], mais semble prise plutôt librement des Septante. Michée, en rappelant le souvenir de Bethléem, paraît avoir voulu dire que le roi messianique sortirait de la race de David[6] ; mais on a conclu de son texte que le Christ devait

1. B. Weiss, *loc. cit.*

2. Cf. Holtzmann, 192.

3. v, 1.

4. « Et toi, Bethléem Éphrata, le plus petit des cantons de Juda, de toi sortira celui qui doit dominer sur Israël.... 3. Il vient et paît (le troupeau) avec la force de Iahvé. » Cf. Nowack, *Die kleinen Propheten*, 210.

5. καὶ σύ, Βηθλεὲμ οἶκος Ἐφράθα ὀλιγοστὸς εἶ τοῦ εἶναι ἐν χιλιάσι Ἰούδα· ἐξ οὗ (ἐκ σοῦ) μοι ἐξελεύσεται τοῦ εἶναι εἰς ἄρχοντα (Α, ἡγούμενος) τοῦ Ἰσραήλ. Dans Matthieu : καὶ σύ, Βηθλεὲμ γῆ Ἰούδα, οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα· ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος, ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ. Le nom d'Éphrata est remplacé, pour plus de clarté, par Juda : on nie que Bethléem soit le plus petit canton de Juda, parce qu'il n'est pas le dernier en gloire ; les chefs (*allufê*, au lieu de *alfê*) sont les cantons personnifiés (cf. Gen. xxxvi, 15-19). La fin de la citation imite II Sam. v, 2 ; vii, 7 ; Jér. xxiii, 2. S. Jérôme (*in h. loc.*) avait une façon très ingénieuse d'expliquer la liberté de la citation : « Arbitror Matthaeum volentem arguere scribarum et sacerdotum erga divinae Scripturae lectionem negligentiam, sic etiam posuisse ut ab eis dictum est ».

6. Mich. v, 1-8, semble avoir été écrit après l'exil. Cf. Nowack, *op. cit.* 211 ; Wellhausen, *Die kl. Propheten*, 142.

naître à Bethléem ; c'est pourquoi Matthieu et Luc racontent que Jésus y est né. Jamais le Christ ne s'est prévalu de cette circonstance : il en est, à cet égard, de sa naissance à Bethléem comme de son origine davidique. Le quatrième Évangile[1], fidèle en ces deux points à l'esprit de Jésus, ne fait pas plus de cas de l'un que de l'autre, bien qu'il connaisse les prophéties, le sens qu'on leur attribue, peut-être même les récits de Matthieu et de Luc.

Hérode peut maintenant assigner un but précis aux recherches des mages. On ne voit pas bien pourquoi il les interroge secrètement[2], les mages n'ayant rien à lui apprendre qu'ils n'eussent déjà dit ou pu dire à tout venant. Mais le mystère dont le tyran s'enveloppe contribue à l'impression qu'on veut donner de son caractère, et qui est assez conforme à la réalité. Comme s'il avait vraiment peur du Messie, Hérode s'informe de l'époque où l'étoile est apparue, afin de savoir depuis combien de temps le Christ est né. Le récit trahit sur ce point un peu d'incohérence. Il semblait d'abord que les mages fussent arrivés peu après la naissance de Jésus, et l'on dirait à présent qu'un temps beaucoup plus long s'est écoulé. Comme la patrie des mages est indéterminée, on peut se figurer la durée de leur voyage plus longue qu'elle n'aurait dû être s'ils étaient censés venir d'Arabie. Le vieux fourbe affecte une singulière dévotion au roi Messie ; il recommande aux mages de s'informer très diligemment et de lui faire savoir le résultat de leurs recherches, dès qu'ils auront trouvé l'enfant, afin qu'il puisse aller lui-même lui rendre ses devoirs. Il ne faut pas demander pourquoi Hérode s'en rapporte à ces étrangers pour des investigations que les gens de sa police auraient pu exécuter. Dans l'esprit du récit, il est sous-entendu qu'un miracle est encore nécessaire pour conduire les mages à Jésus, et que le roi ne devait résoudre le massacre des enfants de Bethléem qu'après avoir constaté l'impossibilité de reconnaître le Christ parmi les enfants de son âge. D'après le récit de Luc, il n'y aurait même pas eu besoin d'enquête, puisque les bergers et les habitants de Bethléem ont appris, dès la nuit de sa naissance, que Jésus était le Messie promis.

Les mages, qui semblent n'avoir vu l'étoile que dans la nuit où

1. Cf. Jn. vii, 42 ; viii, 14 ; *QÉ*. 526, 553.

2. V. 7. τότε Ἡρῴδης λάθρᾳ καλέσας τοὺς μάγους ἠκρίβωσεν παρ' αὐτῶν τὸν χρόνον τοῦ φαινομένου ἀστέρος.

elle a fait sa première apparition[1], n'ayant pas eu besoin d'autre indication pour quitter leur pays et se diriger vers la Judée, sont heureux de la revoir en quittant la capitale d'Hérode pour se rendre à Bethléem. L'étoile marche devant eux, dans la même direction, c'est-à-dire du nord au sud, et s'arrête juste au-dessus de la maison où se trouvait l'enfant. Que Jésus ne soit plus couché dans une crèche ni ses parents logés dans une étable, Matthieu n'a pas besoin de le dire. Joseph et Marie sont chez eux à Bethléem, et Jésus est né dans la maison où les mages viennent l'adorer. Il est également sous-entendu que, sans l'étoile, les mages auraient eu beaucoup de peine à trouver le Christ, parce que les gens de Bethléem ignoraient que le fils de Marie eût cette qualité, et tout se passera ensuite comme s'ils avaient dû l'ignorer encore aprés la visite des mages. Il est assez conforme à l'esprit du récit et à la place que l'étoile y occupe, de supposer que les mages sont arrivés à Bethléem et qu'ils ont rendu leurs hommages à Jésus pendant la nuit, comme les bergers de Luc ; mais il n'ont pas, comme ceux-ci, divulgué le motif de leur démarche aux habitants de Bethléem. Ils entrent dans la maison, trouvent l'enfant avec sa mère, et ils adorent Jésus à la façon orientale, en se prosternant devant lui.

Suivant la coutume de ces contrées, qui ne permet pas de visiter un personnage important sans lui faire un cadeau, ils offrent au roi-Messie ce qu'il y a de plus précieux dans leur pays. Mais l'évangéliste a surtout en pensée les textes où il est parlé de l'or d'Arabie et des parfums de Saba[2]. La désignation des présents n'a pas d'autre objet[3], et Matthieu n'a rien à dire sur le rapport des mages avec Jésus que ce trait qui correspond à une prophétie. A peine les a-t-il amenés devant le Christ qu'il les reconduit dans leur pays. Les mages, hommes simples et droits, ne s'étaient pas aperçus que les instructions d'Hérode cachaient des projets perfides ; ils sont avertis en

1. V. 9. καὶ ἰδοὺ ὁ ἀστήρ, ὃν εἶδον ἐν τῇ ἀνατολῇ, προῆγεν αὐτοὺς ἕως ἐλθὼν ἐστάθη ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον. Cf. *supr*. p. 364, n. 1.

2. Ps. LXXII, 10-15 (XLV, 9); Is. LX, 6.

3. Mais l'interprétation mystique est fort ancienne et presque universellement acceptée dans la tradition. Cf. MALDONAT, I, 51-52, où l'on explique aussi comment, nonobstant l'or des mages, Marie a pu n'offrir qu'une paire de colombes pour sa purification. Dans le v. 11, les « trésors » sont les cassettes (*Protev. Jac.* XXI, ἀπὸ τῆς πήρας. ÉPIPHANE, *De fide*, 8. ἤνοιξαν τὰς πήρας ἑαυτῶν. *Ap.* RESCH, *Kindheitsev.* 152).

songe [1] de ne point passer par Jérusalem en retournant chez eux, et ils prennent un autre chemin. On ne dit pas que l'avertissement leur soit donné par un ange du Seigneur : un mage sait entendre tout ce qu'il y a de révélation dans un songe, et Dieu n'envoie pas ses anges aux païens.

Bien que cette histoire des mages réalise diverses prédictions, elle n'est pas racontée ici pour elle-même ; elle doit expliquer la fuite en Égypte, et, avec la fuite en Égypte, comment il se fait que le Christ, originaire de Bethléem, selon les prophéties, a été pour l'histoire Jésus de Nazareth. Les mages passent ainsi comme une apparition brillante et fugitive, analogue à l'étoile qui les a conduits. Ne cherchons pas à savoir combien de temps ils sont restés à Bethléem, ni si le songe qui leur a prescrit de ne pas rendre de réponse à Hérode est arrivé dans la nuit même où ils ont été en adoration devant « le roi des Juifs ».

Matth. ii, 13. Et quand ils furent partis, un ange du Seigneur apparut en songe à Joseph, (lui) disant : « Lève-toi, prends l'enfant et sa mère, fuis en Égypte, et restes-y jusqu'à ce que je te dise (de revenir) ; car Hérode va chercher l'enfant pour le faire périr. » 14. Et s'étant levé, il emmena l'enfant et sa mère pendant la nuit, et il s'en alla en Égypte ; 15. et il y resta jusqu'à la mort d'Hérode, afin que s'accomplît ce que le Seigneur avait annoncé par le prophète qui dit : « J'ai appelé mon fils de l'Égypte ».

Un historien ne pourrait se reconnaître au milieu de ces songes et de ces visions. Les mages sont arrivés à Bethléem et n'y sont pas restés longtemps ; il a fallu néanmoins qu'ils y aient dormi pour avoir leur songe ; et il faut, quand ils sont partis, que Joseph dorme à son tour pour avoir le sien, à moins qu'il ne se soit pas éveillé quand ils sont entrés chez lui [2]. On ne peut pas dire que les faits soient arrivés en une seule nuit ou en plusieurs ; ils arrivent la nuit et dans le vague. Joseph n'a pas simplement un songe révélateur, comme les mages ; c'est un ange du Seigneur qui, cette fois encore, lui parle dans un songe. L'ange l'avertit d'emmener incontinent Jésus et Marie en Égypte, pour soustraire l'enfant à la cruauté

1. V. 12. χρηματισθέντες κατ' ὄναρ μὴ ἀνακάμψαι πρὸς Ἡρῴδην.

2. Ce qu'une exégèse un peu subtile pourrait déduire du v. 11, où Joseph n'est pas nommé.

d'Hérode. Joseph n'a pas besoin de savoir pourquoi Hérode va chercher l'enfant, et l'ange ne lui donne point d'explications [1]; Joseph a coutume de croire les anges sur parole et d'exécuter ponctuellement les ordres du ciel qu'ils lui transmettent.

L'Égypte était le pays étranger le plus rapproché de la Judée; elle était soumise à la domination romaine, et l'on n'avait rien à y craindre d'Hérode; mais l'évangéliste est préoccupé d'une tout autre idée. Jésus est la vigne d'Israël que Dieu a transportée d'Égypte [2]; comme Moïse a échappé à la destruction des enfants hébreux qui se faisait par les ordres de Pharaon [3], Jésus échappera au massacre des enfants de Bethléem, ordonné par Hérode; et comme Israël, que Moïse le sauvé a conduit hors d'Égypte, était le fils de Dieu [4], le roi d'Israël, vicaire de Dieu, était également son fils [5]; le Messie l'est donc aussi, non plus au sens physique signifié par la conception virginale, mais au sens théocratique, où ce titre est employé dans la source de Luc, et qui est ordinaire dans le premier Évangile; ce Fils de Dieu doit venir d'Égypte, comme l'ancien Israël; non seulement il convient que cela soit, mais il le faut, car cela est écrit.

Le voyage en Égypte doit accomplir une prophétie d'Osée [6]. Dans la pensée du prophète, le texte cité ne contient qu'une allusion au passé, à la délivrance des Israélites par le ministère de Moïse : « Quand Israël était jeune, je l'ai pris en affection, et j'ai appelé mon fils de l'Égypte ». La prophétie est donc fondée sur un rapport d'analogie entre les deux fils de Dieu, Israël et le Christ; ou plutôt l'évangéliste, parce que la tradition affirme déjà de Jésus ce qui est raconté de Moïse et d'Israël par rapport à l'Égypte, applique à Jésus, comme se rapportant directement à lui, ce que le prophète a écrit d'Israël. Le passage est cité d'après l'hébreu, le grec ayant le pluriel [7], qui ruinerait la prophétie.

1. V. 13. μέλλει γὰρ Ἡρῴδης ζητεῖν τὸ παιδίον τοῦ ἀπολέσαι αὐτό.
2. Ps. LXXX, 9.
3. Ex. II, 1-10.
4. Ex. IV, 22-23; Jér. XXXI, 9, 20.
5. Ps. II, 7; LXXXIX, 27-28; II Sam. VII, 14.
6. Os. XI, 1.
7. καὶ ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ (d'Israël). Cette leçon (לבניו) est préférable à celle de la Massore (לבני). Cf. Nowack, *op. cit.* 67. Mt. 15. ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου.

Matth. ii, 16. Alors Hérode, voyant qu'il avait été joué par les mages, fut fort irrité, et il envoya tuer tous les enfants qu'il y avait à Bethléem et dans tous ses environs, depuis deux ans et au-dessous, d'après le temps précis qu'il avait demandé aux mages. 17. Alors fut accompli ce qui avait été annoncé par le prophète Jérémie, disant : « Une voix s'est fait entendre dans Rama, des pleurs et de grands gémissements; c'est Rachel qui pleure ses enfants, et qui ne veut pas se consoler, parce qu'ils ne sont plus. »

Hérode attendait le retour des mages : ne les voyant pas revenir, il se persuade ou s'aperçoit qu'ils se sont moqués de lui [1]. Se dérober aux ordres d'un roi, même sur la foi d'un songe révélateur, ce n'est pas faire grand cas de sa majesté. Mais ce roi était le plus sanguinaire des tyrans. Puisqu'il ne peut plus savoir maintenant qui est le Messie, il donne ordre de massacrer tous les enfants de Bethléem et des environs. Il fixe l'âge d'après les renseignements qui lui ont été donnés sur l'étoile [2]. L'évangéliste insistant sur ce détail, il faut que les deux ans soient en rapport avec l'âge de Jésus, sans qu'il y ait lieu néanmoins de mesurer trop rigoureusement les deux années. On ne peut raisonner sur de pareilles indications comme on le ferait sur des données historiques. Si Jésus n'avait que quelques semaines, il était bien superflu de tuer les enfants qui étaient dans leur deuxième année ; si Jésus était dans sa deuxième année, ce qui est l'hypothèse suggérée par le texte, il était pareillement inutile de tuer les nouveau-nés. Mais l'évangéliste pense qu'Hérode n'a pas dû y regarder de si près ; le vieux roi s'est bien enquis de la date de l'étoile, et, d'après cette date, il a décrété le massacre de tous les enfants de Bethléem et des environs qui n'auraient pas dépassé deux ans, le Messie devant être compris dans le nombre. Il entre donc dans le personnage de Pharaon décrétant l'extermination des enfants hébreux ; et Jésus lui échappe, comme Moïse échappa jadis à Pharaon.

Il serait oiseux de discuter la vraisemblance ou l'invraisemblance du fait, le caractère mythique de l'attestation étant bien établi. Hérode n'était pas incapable d'un tel acte. Les commentateurs modernes, évaluant approximativement à deux mille

1. V. 16. τότε Ἡρῴδης ἰδὼν ὅτι ἐνεπαίχθη ὑπὸ τῶν μάγων ἐθυμώθη λίαν.
2. ἀπὸ διετοῦς καὶ κατωτέρω, κατὰ τὸν χρόνον ὃν ἠκρίβωσεν παρὰ τῶν μάγων.

âmes la population de Bethléem et des hameaux voisins, réduisent à une vingtaine le nombre des victimes. Il n'y avait pas là de quoi arrêter un homme qui a fait mourir trois de ses fils. Mais le massacre des Innocents n'est pas mieux garanti que l'ensemble du récit dont il fait partie[1].

La citation de Jérémie[2] qui vient à cette occasion n'est pas littérale; elle se rapproche un peu plus de l'hébreu[3] que du grec[4]. Il existait, semble-t-il, deux traditions sur le tombeau de Rachel. La plus ancienne le mettait entre Joseph et Benjamin, non loin de Rama[5], et le passage de Jérémie est en rapport avec cette opinion, puisque le prophète parle de Rama. Une glose de la Genèse[6], inspirée par une tradition plus récente, à moins qu'elle ne l'ait créée, a voulu identifier le lieu de sépulture de Rachel avec Bethléem, et c'est à cette seconde tradition que se rattache Matthieu. Rama est à deux lieues au nord de Jérusalem, et Bethléem à peu près à la même distance vers le sud; mais l'évangéliste ne s'inquiète pas de ces détails: Rachel peut bien crier de Bethléem, et se faire entendre jusqu'à Rama. Dans Jérémie, Rachel pleure sur ses enfants emmenés captifs à Babylone, et le Seigneur la console en lui promettant qu'ils reviendront. Matthieu s'en tient à la plainte de Rachel, et lui suppose un autre objet.

1. On lit dans Macrobe (*Saturn.* II, 4, 11), auteur païen du IVe siècle, à propos d'Auguste : « Cum audisset inter pueros, quos in Syria Herodes, rex Judaeorum, intra bimatum jussit interfici, filium quoque ejus occisum, ait : melius est Herodis porcum (ὗν) esse quam filium (υἱόν). » Cette notice combine la donnée de Matthieu avec une parole d'Auguste relative à la mort d'Antipater, fils d'Hérode, que celui-ci fit périr quelques jours avant de mourir lui-même: mais elle est en contradiction avec les circonstances bien connues de l'exécution d'Antipater.

2. Jér. xxxi, 15.

3. « Une voix est entendue dans Rama, une lamentation, des plaintes amères: c'est Rachel pleurant sur ses fils: elle ne veut pas être consolée sur ses fils, parce qu'ils ne sont plus. »

4. φωνὴ ἐν Ῥαμὰ ἠκούσθη θρήνου καὶ κλαυθμοῦ καὶ ὀδυρμοῦ· Ῥαχὴλ ἀποκλαιομένη οὐκ ἤθελεν παύσασθαι A παρακληθῆναι ἐπὶ τοῖς υἱοῖς αὐτῆς, ὅτι οὐκ εἰσίν. Dans Mt. 18. φωνὴ ἐν Ῥαμὰ ἠκούσθη, κλαυθμὸς καὶ ὀδυρμὸς πολύς· Ῥαχὴλ κλαίουσα τὰ τέκνα αὐτῆς, καὶ οὐκ ἤθελεν παρακληθῆναι, ὅτι οὐκ εἰσίν.

5. Cf. I Sam. x, 2, d'accord avec Gen. xxxv, 16, 19-20, sauf la glose du v. 19 : « c'est Bethléem ».

6. Gen. xxxv, 19, *supr. cit.* Mich. v, 1, pourrait fort bien dépendre du texte glosé.

Matth. ii. 19. Et Hérode étant mort, un ange du Seigneur apparut en songe à Joseph, en Égypte, 20. lui disant : « Lève-toi, prends l'enfant et sa mère, et va au pays d'Israël ; car ceux qui en voulaient à la vie de l'enfant sont morts. » 21. Et lui, s'étant levé, prit l'enfant et sa mère, et il entra dans le pays d'Israël ; 22. mais, ayant appris qu'Archélaüs régnait en Judée à la place de son père, il craignit d'y aller ; et instruit en songe, il se retira dans la contrée de Galilée, 23. et il vint habiter une ville appelée Nazareth, afin que fût accompli ce qui avait été annoncé par les prophètes : « qu'il (le Christ) serait appelé Nazaréen ».

La sainte famille ne devait revenir d'Égypte qu'après la mort d'Hérode ; on ne dit pas combien de temps l'événement se fit attendre, et les hypothèses des anciens commentateurs sur ce point particulier peuvent être négligées [1]. On ne dit pas non plus en quel endroit de l'Égypte Joseph se fixa. Le voyage en Égypte est quelque chose d'aussi flottant et indécis que l'adoration des mages. Un séjour assez long est supposé, puisque l'ange s'est abstenu d'en fixer le terme d'avance, et il serait peu conforme à l'esprit de la narration d'admettre que, le roi Hérode étant mort au printemps de l'an 4 avant notre ère, Jésus, censé né le 25 décembre de l'an 5, aurait pu rentrer en Palestine avant d'avoir achevé sa première année. Ni le caractère, ni la teneur des données évangéliques n'autorisent de telles précisions.

Un certain temps passa, dans le réalité de l'histoire, avant que les dispositions testamentaires d'Hérode fussent ratifiées par Auguste, et que les fils du roi défunt prissent possession de la part qui leur était assignée. Archélaüs eut la Judée, la Samarie et l'Idumée, avec le titre d'ethnarque ; Hérode Antipas eut la Galilée et la Pérée, avec le titre de tétrarque ; Philippe eut la Batanée, la Trachonite et le Hauran, avec le même titre que son frère Antipas. Mais l'évangéliste n'entre pas dans ces particularités. Joseph est encore prévenu en songe de la mort d'Hérode, et l'on peut croire que cette révélation céleste prévient la rumeur que l'événement n'a pas manqué de produire jusqu'en Égypte. L'avertissement est donné ainsi pour que Joseph puisse retourner dans sa patrie le plus tôt possible. Un ange lui a dit, pendant qu'il dormait : « Ceux qui voulaient faire périr l'enfant sont morts [2] ». Si l'ange

1. Voir Maldonat, I, 52-53.
2. V. 20. τεθνήκασιν γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου.

emploie le pluriel, ce n'est pas seulement parce que l'on peut se servir d'une formule générale à propos d'un fait particulier, mais surtout parce que l'évangéliste imite le passage de l'Exode où Moïse, fugitif au pays de Madian, a reçu l'ordre de revenir en Égypte[1]. La suite du même texte est encore imitée dans la description du retour[2]. Dans l'Exode, la mort du Pharaon oppresseur est visée principalement ; mais comme Moïse est sorti depuis quarante ans, on peut supposer que ses autres ennemis sont morts aussi. La situation de Jésus, qui n'avait d'ennemi qu'Hérode, n'est pas tout à fait la même.

Joseph, en quittant l'Égypte, songe d'abord à s'établir en Judée, c'est-à-dire à Bethléem, l'évangéliste supposant que Bethléem est son pays, et qu'il y a eu sa résidence avant de s'expatrier. Il n'ose pas s'y rendre, parce qu'il apprend en chemin, ce que l'ange avait omis de lui dire, qu'un fils d'Hérode, Archélaüs, régnait en Judée à la place de son père. Ce fils n'aura-t-il pas hérité la méchanceté d'Hérode en même temps que son trône ? Joseph est encore une fois tiré de sa perplexité par un songe qui lui indique pour séjour la Galilée. On ne dit pas cette fois qu'un ange soit intervenu[3], peut-être parce que la communication est d'importance secondaire. Mais la Galilée était gouvernée aussi par un fils d'Hérode, et bien qu'Antipas ait laissé comme administrateur une réputation moins mauvaise qu'Archélaüs, ce n'est pas parce que son caractère inspirerait plus de confiance à Joseph que celui-ci se retire dans les États du tétrarque[4]. Matthieu n'indique nulle part, même en racontant la mort de Jean-Baptiste, quel était le pays gouverné par Hérode Antipas ; il peut avoir ignoré ou avoir oublié que Nazareth était dans une province soumise à l'autorité de celui-ci, à moins que, le sachant, il se soit abstenu d'en rien dire, pour laisser subsister la raison qui écarte, selon lui, Joseph de la Judée. L'essentiel était d'amener Jésus à Nazareth, puisque c'est

1. Cf. Ex. III, 18 (LXX). ἐτελεύτησεν ὁ βασιλεὺς Αἰγύπτου. 19. εἶπεν δὲ κυρίος πρὸς Μωυσῆν ἐν Μαδιάμ (cf. Mt. τελευτήσαντος δὲ τοῦ Ἡρῴδου, ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου φαίνεται κατ' ὄναρ τῷ Ἰωσὴφ ἐν Αἰγύπτῳ λέγων)· Βάδιζε ἄπελθε εἰς Αἴγυπτον· τεθνήκασιν γὰρ πάντες οἱ ζητοῦντές σου τὴν ψυχήν. V. 20. Moïse prend sa femme et ses enfants et revient en Égypte.

2. Cf. n. 1.

3. V. 22. χρηματισθεὶς δὲ κατ' ὄναρ.

4. Opinion de B. Weiss, *E*. 25.

là que l'histoire le trouve. Nazareth étant même, d'après la tradition apostolique, la patrie de Jésus. Matthieu y conduit le Christ à travers les péripéties les plus extraordinaires, et par un chemin fort détourné ; mais il a pu noter à chaque étape, l'accomplissement d'une prophétie, et il en trouve encore une, plus singulière que toutes les autres, au terme de ces merveilleuses pérégrinations.

Bien que, dans le fond, Joseph arrive à Nazareth pour faire droit à l'histoire et rejoindre la tradition primitive de l'Évangile, Matthieu dit que ce fut en vertu d'une nécessité providentielle, parce que les prophètes avaient dit que le Messie serait appelé *nazaréen*[1]. On est obligé de convenir qu'il n'y a pas là autre chose qu'un jeu de mots. Le Christ, en effet, a été appelé Jésus de Nazareth, ou le Nazaréen, à cause du lieu de son origine, et d'après lui ses sectateurs ont été dits Nazaréens. Mais la ville de Nazareth n'est pas mentionnée une seule fois dans l'Ancien Testament : aucun prophète n'a dit que le Messie habiterait Nazareth, ou qu'il prendrait son surnom de cette ville. Étant données les habitudes de l'évangéliste, la citation n'a pas besoin d'être textuelle ni dans le sens historique du passage qu'elle reproduit, et elle a chance d'être d'autant plus libre qu'on l'attribue aux prophètes en général, non à un auteur déterminé ; encore est-il qu'elle doit avoir une racine quelconque dans les textes bibliques.

L'hypothèse d'un emprunt fait à un livre apocryphe [2] n'est pas impossible en soi, mais elle est aussi purement gratuite, et elle n'explique rien, à moins qu'on n'attribue en même temps à la source supposée une origine chrétienne. Saint Jérôme dit avoir appris des docteurs juifs que le passage visé plus particulièrement par l'évangéliste est ce qu'on lit en Isaïe [3] : « Une tige montera de la souche d'Isaï, et un rejeton[4], sortant de sa racine, portera fruit. » D'autres prophètes, Jérémie et Zacharie [5], ont appelé le Messie rejeton, mais en employant un autre mot hébreu [6]. Matthieu aurait eu en vue surtout le texte d'Isaïe, où le roi messianique est

1. V. 23. ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται.

2. Resch, *op. cit.* 170.

3. Is. xi, 1.

4. נצר.

5. Jér. xxiii, 5; Zach. iii, 8.

6. צמח. Cette circonstance ne permet guère de supposer que « les prophètes » de Mt. 23 seraient Isaïe, Jérémie et Zacharie (hypothèse de B. Weiss, *loc. cit.*

désigné par un mot qui a le même radical que les noms de Nazareth et de Nazaréen[1], en sorte qu'une assonance aurait servi de base à l'application prophétique.

Si précaire que soit le rapport, il suffirait à expliquer la prophétie en question, si la forme de la citation ne s'adaptait assez mal au passage d'Isaïe. Ce n'est pas seulement le nom de Nazaréen que Matthieu prétend avoir lu dans l'Ancien Testament, mais : « il sera appelé Nazaréen » ; et l'on ne voit pas pourquoi, pensant à Isaïe, il aurait dit « les prophètes ». Beaucoup d'interprètes, anciens et modernes, ont songé aux *nazirs* de l'Ancien Testament, et les raisons par lesquelles on écarte cette conjecture sont loin d'être décisives. Il importe assez peu que les prophètes n'aient pas dit que Jésus serait *nazir*, et que Jésus ne l'ait pas été réellement ; car, dans ce cas, comme dans l'hypothèse précédente, l'évangéliste n'emprunterait qu'un mot et non une idée. On objecte aussi que la lettre sifflante n'est pas la même, en hébreu, dans *nazir*[2] et dans Nazareth ; mais rien ne prouve que l'évangéliste ne fonde pas son jeu de mots sur le grec des Septante, ou qu'il soit si scrupuleux sur l'étymologie hébraïque. Les passages des Juges où il est dit que Samson sera le *nazir* de Dieu[3] pourraient rendre compte de la citation : l'évangéliste les prendrait, à son ordinaire, indépendamment du contexte ; il s'attacherait au mot *nazir*, peut-être dans une transcription grecque, et en faisant abstraction du sens de l'hébreu ; il trouverait ainsi dans le *nazir* le Nazaréen, et il attribuerait la citation aux « prophètes », parce que le livre des Juges est anonyme et qu'il appartient, dans la Bible hébraïque, au recueil des « premiers prophètes ». Cette explication s'accorde, tout aussi bien que l'autre, avec les procédés exégétiques de Matthieu, et peut-être rend-elle mieux compte des particularités de la citation.

On a pu voir comment les récits et prophéties de l'Ancien Testament ont déterminé la forme de cette légende. Ce n'est pas à

1. נצרת. נצרי.

2. נזיר.

3. Jug. xiii, 5 (LXX). Ναζεὶρ (A. ἡγιασμένον ναζιραῖον) θεοῦ ἔσται τὸ παιδάριον ἀπὸ τῆς κοιλίας· καὶ αὐτὸς ἄρξεται τοῦ σῶσαι τὸν Ἰσραὴλ ἐκ χειρὸς Φυλιστιείμ (cf. Mt. i, 21). Nazaréen se dit ναζαρηνός et ναζωραῖος. Ici Matthieu préfère la seconde forme, plus facile à identifier avec ναζεὶρ ou ναζιραῖος, et il se complaît dans le jeu de mots qui lui permet d'associer à la qualité de Nazaréen l'idée de sainteté.

dire qu'il faille en exclure toute autre influence. La persécution et le danger de mort auxquels est exposé le Christ enfant ont leurs analogues dans les mythologies. La grande scène de l'Apocalypse [1] où l'on voit le Messie ravi au ciel aussitôt après sa naissance, pour échapper au dragon qui poursuit sa mère, n'a pas été calquée sur l'histoire évangélique : ce doit être l'adaptation juive ou chrétienne d'un mythe païen. L'histoire d'Hérode et de la fuite en Égypte participe à ce caractère [2], sans qu'on puisse la considérer comme un emprunt direct à la mythologie ambiante.

Matthieu ne donne pas d'autres détails sur l'enfance du Sauveur ; mais la tradition suivie par Luc avait une anecdote qui fournit une sorte de transition entre les souvenirs concernant la naissance de Jésus et le commencement de sa vie publique. Les récits de Matthieu couvrent d'ailleurs une période à peu près aussi longue que celle de Luc. Dans la vague perspective du premier Évangile, Joseph a quitté Bethléem un an ou deux après la naissance de Jésus, il est resté ensuite un certain nombre d'années en Égypte, et le narrateur ne se rendait pas compte du temps qu'il fallait mettre entre l'avènement d'Archélaüs et le baptême de Jésus, puisque, signalant la prédication de Jean-Baptiste après l'arrivée de Joseph à Nazareth, il dira : « En ce temps-là [3] ».

1. Ap. XII.

2. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.* 69 ; Usener, *art. cit.* 19 ; Cheyne, 85-86. L'hypothèse de Dieterich (*Zeitschrift f. d. Neut. Wissenschaft*, 1902, 1-14), d'après lequel l'histoire des mages aurait été inspirée par la connaissance du voyage à Rome du roi arménien Tiridate, au temps de Néron, semble risquée. L'emploi du mot *magus* par Pline (*Hist. nat.* XXX, 16), pour désigner, non seulement les magiciens qui accompagnaient Tiridate, mais ce roi lui-même, n'en est pas moins à noter.

3. Sur le rapport de cette formule avec le récit précédent, voir *supr.* p. 121, n. 10.

VII

JÉSUS A DOUZE ANS

LUC, II, 40-52

Luc, après la visite au temple, a reconduit la sainte famille à Nazareth. Il résume les douze premières années de Jésus dans une phrase analogue à celle qui lui a servi pour caractériser la jeunesse de Jean-Baptiste [1] :

Luc, II, 40. Et l'enfant grandit et se fortifia, tout rempli de sagesse, et la grâce de Dieu était sur lui.

Jésus aussi se développa selon le corps et selon l'esprit [2]. On insiste, plus que pour Jean, sur ce développement qui n'est pas simplement indiqué par l'expression « il se fortifia en esprit », mais expliqué par la plénitude de sagesse qui faisait de Jésus un enfant extraordinaire, et dont le récit suivant donnera la preuve. Le regard bienveillant de Dieu était sur cet enfant [3] qui croissait en force et en sagesse.

Luc, II, 41. Et ses parents allaient chaque année à Jérusalem pour la fête de la Pâque ; 42. et quand il eut douze ans, comme ils étaient venus, selon la coutume de la fête, 43. et que, ayant fini les jours, ils s'en retournaient, l'enfant Jésus resta à Jérusalem sans que ses parents s'en aperçussent. 44. Et pensant qu'il était avec la caravane, ils firent une journée de chemin, et ils le cherchaient parmi leurs amis et leurs connaissances ; 45. et ne l'ayant pas trouvé, ils retournèrent à Jérusalem pour le chercher ; 46. et au bout de trois jours, ils le trouvèrent dans le temple, assis au milieu des docteurs, les écoutant et les interrogeant ; 47. et tous ceux qui l'en-

1. Cf. I, 80 (66) ; *supr.* p. 307.

2. V. 40. τὸ δὲ παιδίον ηὔξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο πληρούμενον σοφίας. Vu la construction de la phrase, ἐκραταιοῦτο se rapporte au développement physique, bien qu'il faille sous-entendre l'idée de croissance dans la formule πληρούμενον σοφίας, qui caractérise le développement spirituel.

3. καὶ χάρις θεοῦ ἦν ἐπ' αὐτό (cf. Act. IV, 33). D, ἐν αὐτῷ.

tendaient étaient ravis de son intelligence et de ses réponses. 48. Et en le voyant, ils furent étonnés, et sa mère lui dit : « Mon enfant, pourquoi nous as-tu fait cela ? Ton père et moi nous te cherchions très en peine. 49. Et il leur dit : « Pourquoi me cherchiez-vous ? Ne savez-vous pas que je dois être chez mon Père ? » 50. Et ils ne comprirent point la parole qu'il leur disait. 51. Et il partit avec eux et vint à Nazareth, et il leur était soumis. Et sa mère conservait toutes les choses en son cœur. 52. Et Jésus croissait en sagesse, en taille et en grâce, devant Dieu et devant les hommes.

Afin de montrer comment Jésus croissait en sagesse, on raconte ce qu'il fit dans un pèlerinage à Jérusalem, lorsqu'il avait douze ans. Cet âge marque l'entrée dans l'adolescence, et l'on peut douter que l'évangéliste ait pensé que c'était l'âge où les jeunes Israélites commençaient à être tenus de pratiquer toutes les observances de la Loi. Une prescription posttalmudique fixe cet âge à treize ans ; auparavant c'était à l'apparition de la puberté[1]. Les hommes devaient venir à Jérusalem trois fois l'an, pour les fêtes de la Pâque, de la Pentecôte et des Tabernacles[2]. Bien que le précepte n'obligeât pas les femmes, des familles entières prenaient souvent part au pieux voyage. Dans le cas présent, les parents du Sauveur font souvenir des parents de Samuel, qui se rendaient à Silo[3]. Que ce fût la première fois qu'on amenait Jésus, l'évangéliste ne le dit pas, et il n'y a pas lieu d'en savoir plus que lui[4].

Lorsque Joseph et Marie eurent passé à Jérusalem les sept jours de la fête, ils s'en retournèrent, et Jésus resta dans la ville. On ne dit pas comment le fait se produisit, et le narrateur ne songe probablement pas plus à un accident causé par la presse, dans la foule des pèlerins[5], qu'à une négligence des parents ou à un caprice de l'enfant ; il suppose plutôt un dessein de la Providence, ou mieux encore un mouvement de piété filiale qui retient l'enfant Christ

1. Cf. Schürer, II, 425-426.
2. Deut. xvi, 16.
3. I Sam. i, 3. 21 ; ii, 19.
4. V. 42. καὶ ὅτε ἐγένετο ἐτῶν δώδεκα, ἀναβαινόντων αὐτῶν κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἑορτῆς κτλ. Le pronom αὐτῶν se rapporte aux parents, non à Jésus, mais cela ne prouve pas que Jésus ne les eût pas accompagnés auparavant ; il résulte seulement du contexte, que, si Jésus était venu, il n'avait encore jamais fait ce qu'on va dire. C'est pourquoi D explique : ἀνέβησαν οἱ γονεῖς αὐτοῦ ἔχοντες αὐτόν.
5. Holtzmann, 322.

dans le saint lieu, et qui s'exprimera plus loin dans sa réponse à sa mère. On voyageait ordinairement par groupes ou caravanes ; c'est pourquoi Joseph et Marie, au départ, ne se sont pas inquiétés de ne pas voir Jésus auprès d'eux ; ils ont cru qu'il était avec des personnes amies, qui revenaient avec eux [1]. Mais, à la halte, chaque famille se réunissant, l'absence de Jésus est constatée, et les parents rebroussent chemin. Les trois jours de recherches sont à compter probablement comme les trois jours que le Christ passa dans le tombeau : le premier jour est celui du départ de Jérusalem ; le second est celui du retour ; le troisième est le jour où les parents retrouvent Jésus dans le temple, c'est-à-dire dans un local, synagogue ou école, annexé au temple. De ce qu'il est assis parmi les docteurs, il ne faudrait pas inférer qu'il siégeât lui-même et parlât en docteur ; il était assis par terre, devant les maîtres, comme les autres auditeurs, et dans l'attitude d'un auditeur, c'est-à-dire écoutant et interrogeant [2], selon l'usage des écoles juives [3].

Le dialogue qui s'établit entre l'enfant et les docteurs de la Loi donne à Jésus l'occasion d'émerveiller l'assistance par la sagesse précoce qu'il manifeste dans ses discours. Ses parents surviennent et sont stupéfaits [4], non de ses paroles, qu'ils n'ont pas entendues, mais de sa manière d'être dans une telle assemblée. Sa mère cependant l'interpelle, pour lui reprocher de les avoir quittés et mis dans l'inquiétude. Sa réponse [5] comporte une double interprétation : « Ne saviez-vous pas que je dois être appliqué aux affaires de mon

1. V. 44. νομίσαντες δὲ αὐτὸν εἶναι ἐν τῇ συνοδίᾳ ἦλθον ἡμέρας ὁδὸν καὶ ἀνεζήτουν αὐτὸν κτλ. Il n'est pas évident que la recherche ne commence qu'après la journée de chemin, et non pendant le voyage ; mais la première hypothèse, qui est la plus conforme au texte, est aussi la plus naturelle, car il n'aurait pas fallu une journée pour s'apercevoir que Jésus n'était pas dans la caravane de Nazareth.

2. V. 46. καὶ ἐγένετο μετὰ ἡμέρας τρεῖς εὗρον αὐτὸν ἐν τῷ ἱερῷ καθεζόμενον ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων καὶ ἀκούοντα αὐτῶν καὶ ἐπερωτῶντα αὐτούς.

3. Cf. Schürer, II, 324-326. Sur la position des disciples par rapport au maître, cf. Act. xxii, 3 : tout le monde était assis, mais le docteur était sur une espèce d'estrade.

4. On dit des assistants, v. 47. ἐξίσταντο δὲ πάντες οἱ ἀκούοντες αὐτοῦ, et des parents, v. 48. καὶ ἰδόντες αὐτὸν ἐξεπλάγησαν. Ss. : « Et quand ses parents l'eurent trouvé, ils furent étonnés, et sa mère » etc.

5. V. 49. τί ὅτι ἐζητεῖτέ με ; οὐκ ᾔδειτε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναί με ;

Père [1] ? » ou bien : « Ne saviez-vous pas que je dois être chez mon Père? » La seconde explication s'accorde mieux avec la teneur du texte ; de plus, la réponse de Jésus doit contenir l'indication du lieu où il devait être, où on était sûr de le trouver, et les intérêts de Dieu peuvent se traiter ailleurs que dans le temple. Au premier abord, il semble que l'évangéliste veuille opposer à la parole de Marie : « Ton père et moi [2] », ce que Jésus dit du Père céleste ; puis, à la réflexion, l'antithèse étant assez froide et de mauvais goût [3], on est tenté de la contester. Mais il faudrait, dans ce cas, supposer une distraction de l'évangéliste, qui aurait mis dans les mots, sans s'en apercevoir, une opposition qui n'était pas dans sa pensée. Si cette dernière hypothèse paraît invraisemblable, il faudra simplement admettre que le goût de Luc n'était pas le nôtre, et qu'il aura trouvé, au contraire, fort expédient, pour corriger l'impression que donnerait la qualification de père attribuée à Joseph, d'opposer à ce père putatif le vrai père de Jésus, qui est Dieu même. Le contraste de la demande et de la réponse sera bien réduit, si on le fait porter uniquement sur l'inquiétude déclarée par Marie, et sur le défaut de raison pour cette inquiétude, déclaré par Jésus.

On remarquera que cette scène fait écho à une anecdote de Marc [4], négligée avec intention par Luc, mais qu'il pourrait bien anticiper en quelque manière, suivant un procédé de transposition dont on trouvera d'autres exemples. Dans Marc, Marie vient avec les frères de Jésus, pour le ramener à la maison, quand l'éclat de sa prédication commence à inquiéter sa famille ; et lorsqu'on le prévient de cette démarche [5], il répond : « Qui est ma mère, et qui sont mes frères ?... Celui qui fait la volonté de Dieu [6] ». L'intervention de Marie et l'opposition de la parenté spirituelle à la parenté naturelle reviennent

1. Cf. I Tim. iv, 15. La traduction : « avec les gens de mon Père », les hommes pieux, zélés pour la parole divine (Döderlein, *ap.* Holtzmann, 323) n'est pas impossible (cf. v. 44. ἐν τῇ συνοδίᾳ, ἐν τοῖς συγγενέσιν) ; mais il est douteux que Luc ait voulu faire tant d'honneur aux scribes ; et l'on pouvait trouver des docteurs ailleurs que dans le temple.

2. V. 48. ἰδοὺ ὁ πατήρ σου κἀγὼ ὀδυνώμενοι ἐζητοῦμέν σε.

3. Holtzmann, *loc. cit.*

4. iii, 21, 31-35.

5. Cf. Mc. iii, 32. ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου..... ἔξω ζητοῦσίν σε, et Lc. v. 48, *supr. cit.*, ἰδοὺ ὁ πατήρ σου κτλ.

6. Mc. iii, 33-35.

dans notre récit sous une autre forme, qui paraît artificielle, parce qu'elle résulte, en effet, d'une combinaison. Marie parle, et Jésus *leur* répond [1]. Est-il bien téméraire de supposer qu'on lisait dans la source : « Et en le voyant, ils furent stupéfaits, et *ils lui dirent* : « Pourquoi nous as-tu fait cela. *Nous* te cherchions, fort en peine. » Et il leur répondit : « Pourquoi me cherchiez-vous ? », etc.

Le récit primitif se poursuivait très naturellement par la remarque : « Et ils ne comprirent point la parole qu'il leur disait [2] », réflexion que Luc corrige et contredit à moitié, en ajoutant un peu plus loin : « Et sa mère conservait toutes les choses dans son cœur [3] ». On n'a pas coutume de retenir avec soin les choses qu'on n'a pas comprises. Mais l'évangéliste qui se trouvait encore en présence d'un récit ignorant la conception virginale, construit même indépendamment de l'annonciation et de la naissance à Bethléem, et où les parents de Jésus, sur le pied d'égalité, ne soupçonnaient pas plus l'un que l'autre la haute destinée de l'enfant, a jugé bon de donner du relief au personnage de Marie en exploitant un récit de Marc où elle apparaissait aussi cherchant Jésus ; s'inspirant de cette anecdote, il la fait parler seule, tout en nommant les personnes qui cherchent, comme elles sont énumérées dans Marc, et en préparant par ce discours une antithèse analogue à celle que Jésus fait ressortir dans le second Évangile, mais qui n'a rien de blessant pour Marie, puisqu'elle atteint seulement Joseph, le père que Jésus n'est pas obligé de reconnaître. Si l'antithèse manque d'équilibre et reste à moitié dans l'esprit de l'évangéliste, c'est à cause de la combinaison rédactionnelle.

Dans la source, le Père céleste s'opposait aux parents terrestres, non pas pour contester le droit de ceux-ci, mais pour signifier une première fois la vocation messianique de Jésus. Car l'enfant ne veut pas dire autre chose en appelant Dieu son père. S'il n'avait conscience d'être le Fils de Dieu, il ferait une réponse absurde, puisque, sans cela, tous les Israélites auraient pu dire avec autant de raison que le temple était la maison de leur Père ; et l'on ne verrait pas pour-

1. V. 48. καὶ εἶπεν πρὸς αὐτὸν ἡ μήτηρ αὐτοῦ. V. 49. καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς.

2. V. 50. καὶ αὐτοὶ οὐ συνῆκαν τὸ ῥῆμα ὃ ἐλάλησεν αὐτοῖς.

3. V. 51. καὶ ἡ μήτηρ αὐτου διετήρει πάντα τὰ ῥήματα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς. Le mot ῥήματα ne peut guère signifier ici que « choses », non « paroles » (cf. *supr.* v. 19), et se trouve ainsi employé dans un autre sens que ῥῆμα au v. 50.

quoi Jésus aurait dû s'y trouver plutôt que ses parents eux-mêmes. C'est précisément ce que les parents ne comprennent pas. La réponse de Jésus est pleine de signification, parce qu'il a déjà conscience d'être le Messie ; y voir la simple expression d'une piété précoce [1] serait compromettre l'économie du récit. Les parents ne comprennnent pas la réponse de Jésus, parce qu'ils ne se doutent pas encore qu'il est le Christ, et le texte ne peut pas signifier autre chose : mais l'évangéliste, un peu déconcerté par l'assertion concernant les parents, a pensé en diminuer la portée et la concilier tant avec les récits antérieurs qu'avec l'idée qu'il se fait de Marie, en disant encore une fois que la mère de Jésus gardait en mémoire les choses merveilleuses dont elle était le témoin.

Jésus, néanmoins, après cette déclaration qui fait présager sa grandeur future, reprend l'attitude qui convient à son âge. Il ne fait pas difficulté de suivre ses parents ; il retourne avec eux à Nazareth, et il partage leur vie, toujours obéissant [2], comme il sied à un bon fils. L'anecdote finissait sur cette indication. Luc, pour le motif qu'on vient de voir, a éprouvé le besoin de répéter ce qu'il avait déjà dit touchant l'impression que produisaient sur Marie les faits extraordinaires qui s'accomplissaient autour de Jésus et par lui. Et pour arrondir sa conclusion, il reproduit, avec de légères modifications, la notice qu'il a tournée en introduction. Il observe de nouveau que Jésus croissait en sagesse, en taille et en grâce ; mais comme il s'agit maintenant d'un adolescent et d'un jeune homme, la faveur dont il jouit n'est pas celle de Dieu seul, tous ceux qui le connaissent lui sont également bienveillants [3]. La notice a été conçue pour clore les récits de l'enfance, peut-être pour ménager la transition entre ces récits et l'histoire évangélique. Elle a été rattachée d'abord au récit de la présentation au temple, dans une source qui ignorait l'anecdote de Jésus à douze ans. L'addition de cette anecdote a déterminé la répétition, qui était indispensable pour reprendre le fil de la vie du Sauveur et rejoindre le commencement de l'Evangile.

1. Holtzmann, *loc. cit.*

2. καὶ ἦν ὑποτασσόμενος αὐτοῖς.

3. V. 52. καὶ Ἰησοῦς προέκοπτεν τῇ σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ καὶ χάριτι παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις Cf. I Sam. ii, 26. On ne doit pas entendre ἡλικία de l'âge, car l'avancement en âge va de soi, mais de la taille, comme xii, 25 (Mt. vi, 27) ; xix, 3.

Il paraît certain que Luc a trouvé l'anecdote toute rédigée, comme les précédentes, et qu'il ne l'a pas empruntée à la tradition orale ; mais, s'il l'a trouvée dans la même source que les autres, ce qui est possible, on devra supposer que la rédaction de cette source n'était pas homogène, et qu'on y avait ajouté des compléments avant que l'évangéliste en fît usage. Quant au fond même du récit, il ne semble pas qu'un incident historique soit nécessaire pour en expliquer l'origine[1].

1. Cf. *supr.* pp. 146, 169. Seydel, *Die Buddha-Legende und das Leben Jesu*², 24-25, signale un récit analogue dans la légende de Bouddha. Cf. Holtzmann, 323 ; Van der Berg van Eysinga, *Indische Einflüsse auf evang. Erzählungen*, 26-27. On peut voir, dans le dernier ouvrage (pp. 21-26), un autre récit analogue à l'incident du vieillard Siméon. L'influence de ces légendes sur la tradition évangélique ne paraît aucunement démontrée.

VIII

BAPTÊME DE JÉSUS

MARC, I, 1-11 ; MATTH. III, 1-17 ; LUC, III, 1-22.

C'est bien ici que commence l'Évangile, l'annonce du règne de Dieu. Jean-Baptiste y prélude, et Jésus lui-même arrive pour le prêcher. Les premiers mots de Marc signifient assez clairement que l'histoire évangélique a pour point de départ le baptême du Sauveur. Matthieu et Luc, qui ont voulu remonter jusqu'à la naissance du Christ, n'ont pu former, avec les traditions particulières et relativement récentes où ils sont allés puiser, qu'une sorte de préambule qui n'empêche pas de reconnaître le point précis où la catéchèse apostolique prenait la vie de Jésus. La transition que Matthieu a voulu ménager par les mots : « Et en ces jours-là [1] », sert plutôt à masquer la lacune qui existe entre les récits de l'enfance et l'inauguration du ministère galiléen qu'à fournir une indication chronologique. Quoique Matthieu ne dise pas à quelle époque est né le Précurseur, il n'a pu penser que Jean-Baptiste avait commencé à prêcher peu de temps après la mort d'Hérode et l'installation de Joseph à Nazareth. On dirait que Luc recommence son livre avec un exorde solennel ; il semble vouloir dater l'indication de Marc sur « le début de l'Évangile », en la déterminant par un septuple synchronisme, et, pour introduire la prédication de Jean, il imite le préambule du livre de Jérémie [2].

MARC, I, 1. Commencement de l'Évangile de Jésus-Christ : — 2. selon qu'il est écrit en Isaïe le prophète :

MATTH. III, 1. Et en ce temps-là parut Jean le Baptiste, qui prêchait dans le désert de Judée, 2. disant : « Faites

LUC, III, 1. Et l'an quinzième du gouvernement de Tibère César ; Ponce Pilate étant gouverneur de la

1. V. 1. ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις παραγίνεται Ἰωάνης ὁ βαπτιστής. Cf. *supr.* p. 377.

2. V. 2. ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην. Cf. JÉR. I, 1, 4 (MICH. I, 1 : JON. I, 1, etc.).

« Voici que j'envoie mon ange devant toi, qui préparera ton chemin. 3. Une voix crie dans le désert : « Préparez le chemin du Seigneur ; rendez droits ses sentiers. » — 4. Jean le Baptisant était dans le désert, prêchant un baptême de pénitence pour la rémission des péchés ; 5. et tout le pays de Judée venait à lui, ainsi que tous les habitants de Jérusalem, et ils étaient baptisés dans le fleuve Jourdain, en confessant leurs péchés. 6. Et Jean était vêtu de poils de chameau et d'une ceinture de cuir autour des reins, et il vivait de sauterelles et de miel sauvage.

pénitence, car le royaume des cieux est proche. » 3. Car c'est lui qui a été annoncé par Isaïe le prophète, disant : « Une voix crie dans le désert : « Préparez le chemin du Seigneur ; rendez droits ses sentiers. » 4. Et Jean avait un vêtement en poils de chameau, et une ceinture de cuir sur les reins ; et sa nourriture était de sauterelles et de miel sauvage. 5. Alors Jérusalem venait à lui, ainsi que toute la Judée et tout le pays voisin du Jourdain ; 6. et ils étaient baptisés par lui dans le fleuve Jourdain, en confessant leurs péchés.

Judée ; Hérode, tétrarque de la Galilée ; Philippe, son frère, tétrarque de l'Iturée et de la Trachonite ; et Lysanias, tétrarque de l'Abilène ; 2. sous le pontificat d'Anne et de Caïphe, la parole de Dieu fut à Jean, fils de Zacharie, dans le désert ; 3. et il parcourut tout le pays voisin du Jourdain, prêchant un baptême de pénitence pour la rémission des péchés, 4. comme il est écrit au livre des paroles d'Isaïe le prophète : « Une voie crie dans le désert : « Préparez le chemin du Seigneur ; rendez droits ses sentiers ; 5. toute vallée sera comblée ; toute montagne et toute colline seront abaissées ; les (passages) tortueux deviendront droits, et les raboteux seront chemins unis ; 6. et toute chair verra le salut de Dieu. »

Auguste étant mort le 19 août de l'an 14, la quinzième année de Tibère correspond à l'an 28-29 de l'ère chrétienne. Si l'on admet que cette date marque le commencement de la prédication évangélique, il s'ensuivra que Jésus, né avant la mort d'Hérode, avait au moins trente-deux ans quand il reçut le baptême de Jean. Luc dit plus loin que Jésus avait alors environ trente ans [1], et les deux indica-

1. III, 28.

tions se rapportent. Il n'en serait plus de même si Jésus était né à l'époque du recensement de Quirinius ; car, dans cette hypothèse, il n'aurait eu que vingt-deux ans quand il fut baptisé [1]. On a supposé de bonne heure que la quinzième année de Tibère devait être comptée à partir de son association à l'empire, à la fin de l'an 11 ou au commencement de l'an 12, et coïncider avec l'an 26 de notre ère, la date de l'an 29 (ou 30) étant retenue pour la mort du Christ, et les deux ou trois ans d'intervalle faisant droit à la donnée johannique touchant la durée du ministère de Jésus. Mais, les historiens romains et Josèphe comptant les années de Tibère à partir de la mort d'Auguste, il est peu probable que Luc les ait comptées autrement.

On ne s'entend pas non plus sur le fait qui est visé par cette date de la quinzième année, les uns la rapportant à la prédication de Jean, les autres au baptême de Jésus, les autres à sa mort. Aucune de ces opinions ne paraît devoir être écartée absolument, quoique la dernière soit sans doute la plus conforme à l'histoire. L'arrangement du récit favorise la première, puisque la prédication de Jean-Baptiste est résumée d'abord ; mais l'évangéliste ne se propose pas de raconter la vie du Précurseur, et il prend le ministère de celui-ci au moment où Jésus se présente pour recevoir le baptême ; en réalité, Jean prêchait déjà depuis un certain temps, impossible à fixer, et la date marquée ne doit pas être entendue avec rigueur en ce qui le concerne. Elle vise plus directement le baptême de Jésus, et si l'on fait intervenir la donnée johannique sur les deux ou trois années du ministère évangélique, on ne pourra songer à la passion. Mais on ne doit pas faire usage de cette donnée pour interpréter Luc, qui ne l'a même pas soupçonnée. Il serait singulier que le rédacteur du troisième Évangile, si soucieux de la chronologie, n'eût pas pensé à dater la mort du Christ ; s'il ne l'a pas fait en décrivant cet événement, c'est que l'indication synchronique, si savamment élaborée par lui, se rapporte, dans sa pensée, à toute la vie publique de Jésus, telle qu'elle est représentée dans le cadre synoptique. Dans cette hypothèse, qui a été l'opinion de très anciens Pères [2], la mort du

1. Holtzmann, 324, et Wellhausen, *Lc.* 6, 71 ; *Mc.* 49, inclinent vers cette opinion, tout en renvoyant la mort du Christ à l'an 35. Mais il est bien risqué de fonder une conclusion historique sur Lc. ii, 1-3 ; et peut-on supposer six ou sept ans d'intervalle entre le baptême et la mort du Christ ?

2. Clément d'Alexandrie, Tertullien, etc. Beaucoup de modernes préfèrent l'an 30, s'autorisant de Mc. ii, 23, pour soutenir que Jésus prêchait en Galilée une année environ avant sa mort. Voir le commentaire de Mc. iii, 6.

Sauveur doit être le point ferme auquel se rattache toute la combinaison chronologique, parce que c'est celui dont la tradition pouvait le plus nettement se souvenir. Le ministère de Jésus étant ramené à une durée très limitée, pour des raisons didactiques et par un effet de perspective qui a chance, d'ailleurs, de refléter assez exactement la réalité, la date de la passion a pu servir pour toute l'histoire évangélique. Jésus aura souffert la mort au printemps de l'an 29 ; son baptême et le commencement de sa prédication sont renvoyés, par approximation, au cours de l'an 28.

Ponce Pilate a gouverné la Judée, l'ancienne tétrarchie d'Archélaüs, en qualité de *procurator* subordonné au légat de Syrie, pendant dix ans, de l'an 26 à l'an 36. Hérode, tétrarque de Galilée, est Hérode Antipas, qui deviendra le meurtrier de Jean-Baptiste ; il fut déposé en l'an 39. Son frère Philippe mourut en l'an 34. Josèphe attribue à celui-ci la Trachonite, la Batanée, la Gaulonite, le Hauran et Panéas. Luc lui donne l'Iturée, soit parce que le district de Panéas avait appartenu au royaume des Ituréens [1], soit en supposant qu'il avait dû administrer une province que gouverna plus tard Agrippa II [2]. On a beaucoup plus chicané Luc à propos de Lysanias, le soupçonnant d'avoir été abusé par le nom de tétrarque, et d'avoir voulu trouver quatre personnages qui auraient possédé, en l'an 15 de Tibère, les quatre parties de la succession d'Hérode le Grand, Pilate tenant la place d'Archélaüs, et Lysanias venant pour le dernier quart [3]. Hérode n'a jamais été maître de l'Abilène, ainsi nommée d'Abila, ville située à l'extrémité méridionale de l'Anti-Liban, mais l'évangéliste l'aurait cru, parce que l'Abilène fut donnée en 37 à Hérode Agrippa Ier par Caligula, et en 53 à Agrippa II, par Claude. Josèphe ne parle que d'un Lysanias, qui fut tué par Antoine, à l'instigation de Cléopâtre, en l'an 36 avant notre ère ; mais il emploie encore la formule : « tétrarchie de Lysanias », pour désigner l'Abilène [4]. Cette circonstance pourrait expliquer le langage de l'évangéliste, quoi qu'il en soit du second Lysanias, dont on a voulu prouver l'existence par les documents épigraphiques [5].

La précision apparente des indications se concilie fort bien, dans

1. J. Weiss, 347.
2. Holtzmann, 325.
3. *Id. ibid.*
4. *Ant.* XVIII, 6, 10 ; XX, 7, 1.
5. Cf. Schürer, I, 716-720.

les Évangiles, avec l'à peu près, la conjecture ou la combinaison systématique. Ainsi l'assertion relative aux deux grands-prêtres, Anne[1] et Caïphe[2], n'est pas rigoureusement historique, puisqu'il n'y en avait qu'un seul en exercice. Caïphe garda le pontificat de l'an 18 à l'an 36. Anne l'avait eu de l'an 6 à l'an 15, et cinq de ses fils en furent revêtus après lui. En 28-29, il n'y avait pas d'autre grand-prêtre que Caïphe. On a pensé que Luc avait vu dans Anne le véritable grand-prêtre, à cause du rôle que ce personnage a joué dans le procès de Jésus et dans les premières persécutions contre les apôtres, et qu'il lui avait adjoint Caïphe sur la foi des documents évangéliques plus anciens. Pour ce qui est de la passion, le rôle d'Anne a été plutôt déduit de Luc par l'auteur du quatrième Évangile. Mais l'influence exercée par Anne au temps de la communauté apostolique, le titre qu'il conservait, ou bien encore l'idée, historiquement inexacte, que la charge de grand prêtre restait viagère, et que les successeurs d'Anne lui ont été associés, non substitués, ont pu faire croire à l'évangéliste que l'ancien grand-prêtre était toujours le chef du sacerdoce, avec Caïphe pour auxiliaire.

Il n'est pas sûr que les mots : « fils de Dieu », soient authentiques dans la formule initiale de Marc[3]. S'ils sont primitifs, ils sont une explication du nom de Christ et n'expriment pas la notion métaphysique de la filiation divine, du moins pas autrement que l'évangéliste ne l'a conçue. La formule entière peut être prise pour le titre ou pour le commencement du livre. En toute hypothèse, la prédication de Jean apparaît comme le point de départ de l'Évangile ; mais on peut se demander si le mot « évangile » signifie la relation écrite[4], ou les choses contenues dans la relation[5], et pareil-

1. Ἄννα, Ananus, Hanan (חנניה).

2. Καϊάφα קייף, קייפא, et non כיפא, « pierre ». Caïphe est un surnom, et le nom de ce personnage était Joseph. Jn. xviii, 13, le présente comme gendre d'Anne : mais cette indication pourrait fort bien n'être pas fondée sur une tradition historique. Cf. *QÉ*. 832.

3. V. 1. ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. ℵ n'a pas υἱοῦ θεοῦ BDL, la plupart des mss. ayant τοῦ θεοῦ ; Origène et d'autres Pères l'omettent. L'addition dans le texte est beaucoup plus facile à expliquer que l'omission. Cf. Os. i, 2 LXX : ἀρχὴ λόγου κυρίου ἐν Ὠσηέ. Noter l'absence de l'article devant Χριστοῦ, qui devient partie du nom propre ; cf. Mt. i, 1 ; *supr.* p. 319.

4. Holtzmann, 111.

5. B. Weiss, *E*. 171 ; Wellhausen, *Mc*. 3, se référant à Mc. xiv, 9.

lement si Jésus est l'objet de l'évangile dont il s'agit [1], ou le sujet qui l'apporte [2]. On peut hésiter à entendre « évangile » dans le sens d'histoire évangélique, et non selon la signification ordinaire du mot dans le Nouveau Testament : bonne nouvelle du salut messianique. Si l'on préfère ce dernier sens, il sera peut-être plus naturel de voir en Jésus-Christ le messager que le thème de la bonne nouvelle : car l'évangéliste se propose de raconter comment Jésus a prêché et réalisé l'Évangile, non de développer une formule sur le Christ. Mais Marc lui-même entend ailleurs [3] le mot « évangile » de relation concernant le Christ, et ce sens paraît ici le plus vraisemblable. Quant au rapport de la formule avec ce qui suit, si on le prend pour un simple titre, le récit commencera de façon étrange par un « comme » et une citation [4]. Il semble plus naturel de rattacher la citation à ce qui précède : « Commencement de l'Évangile de Jésus-Christ, selon qu'il est écrit », etc., en faisant de l'ensemble une introduction au récit : « Jean le Baptiseur était dans le désert ». Le commencement de l'Évangile est la prédication de Jean-Baptiste, avec le baptême où Jésus est sacré Messie.

Ce préambule paraît d'ailleurs avoir été retouché. Une citation d'Isaïe est annoncée, et un passage de Malachie [5] se présente d'abord. On a dit qu'Isaïe portait la responsabilité des deux textes cités, parce qu'il était plus ancien et plus grand prophète que Malachie [6] ; ou que la citation d'Isaïe était la plus importante [7], ou bien que la mémoire de l'évangéliste l'avait trompé [8]. Aucune de ces hypothèses n'est vraisemblable. Les deux parties de la citation s'accordent si mal ensemble que, nonobstant le témoignage unanime des manuscrits et des anciennes versions, on peut soupçonner le fragment de Malachie d'avoir été surajouté. Ce passage est cité dans

1. Interprétation commune.

2. D'après Zahn, II, 220-222, l'Évangile entier serait censé contenir « le commencement des affaires de Jésus ».

3. xiv, 9 ; même dans viii, 35 ; x, 29 ; xiii, 10, le mot « évangile » ne désigne pas l'annonce du royaume, mais le thème de la foi et de la prédication chrétiennes. Cf. *supr.* p. 3.

4. V. 2. καθὼς γεγράπται ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ τῷ προφήτῃ.

5. iii, 1.

6. Bengel, *ap.* B. Weiss, 14.

7. Schanz, *Mk.* 64.

8. B. Weiss, 13.

un autre contexte, par Matthieu [1] et par Luc [2], à propos de Jean-Baptiste : on a pu être tenté de le rapporter après coup au seul endroit de Marc où il est question de prophéties relatives au Précurseur. Il est pris de l'hébreu, tandis que les textes bibliques allégués dans le corps de l'Évangile sont empruntés aux Septante ; on ne sait qui il fait parler, ni à qui il fait adresser le discours ; et si l'on retient seulement la citation d'Isaïe, il n'y a plus d'obscurité. Dans ce premier tableau, l'auteur ne semble pas préoccupé du chemin que Jean prépare pour le Christ, mais de celui que les auditeurs du Baptiste sont invités à préparer, c'est-à-dire de la pénitence qu'ils doivent faire. Plusieurs manuscrits [3] ont substitué à Isaïe « le prophète » : correction voulue pour échapper à une difficulté d'exégèse. Même la citation d'Isaïe est un cas unique dans le second Évangile, où l'auteur n'allègue jamais, pour son propre compte, les paroles de l'Ancien Testament ; elle vient en surcharge et ne se lie pas bien au récit. Il est fort possible qu'elle ait déjà été insérée par un rédacteur dans un livre qui débutait de cette façon toute simple et naturelle : « Commencement de l'Évangile de Jésus-Christ. Jean le Baptiseur était dans le désert », etc. L'embarras des commentateurs résulterait des surcharges introduites successivement dans le texte avant sa fixation définitive.

La citation d'Isaïe [4] est la même dans les trois évangélistes, si ce n'est que Luc la prolonge ; elle est faite assez librement d'après les Septante. La traduction littérale de l'hébreu serait : « Une voix crie : Préparez dans le désert le chemin de Iahvé ; tracez dans la solitude une route pour notre Dieu. » Le désert dont il s'agit est le désert de Syrie. Le chemin qu'il faut préparer est celui que les Juifs, captifs à Babylone, prendront pour regagner leur pays, sous la conduite et la protection de leur Dieu. La voix qui crie est une simple figure de langage et désigne le prophète lui-même. Bien que le retour des exilés soit décrit sous les couleurs les plus brillantes et se confonde dans la perspective prophétique avec l'avènement du règne de justice, l'auteur n'avait en vue ni le Messie ni son Précurseur. Mais la traduction des Septante, où le désert n'est mentionné qu'une fois et se trouve presque nécessairement en rapport avec « la voix qui

1. xi, 10.
2. vii, 27.
3. AEF, etc. Le cas n'est pas le même que Mt. ii, 23.
4. xl, 3.

crie », a déterminé l'application de ces paroles à Jean-Baptiste ; car, dans la pensée des évangélistes, la prophétie ne se rapporte pas seulement à la prédication de Jean considérée en elle-même, mais encore au lieu où elle s'est produite : « Une voix crie dans le désert. » On a vu dans « le Seigneur » le Christ, et, pour la facilité de l'application, on a lu « ses sentiers », dans le second membre de la citation, au lieu des « sentiers de notre Dieu [1] ». Ce procédé montre que, si l'on n'hésite pas à donner au Christ le nom de « Seigneur », on ne veut pas pourtant l'identifier simplement à Dieu. Luc a continué la citation d'Isaïe, toujours d'après les Septante, dont il abrège un peu le texte, afin d'amener la conclusion : « et toute chair », c'est-à-dire tout homme, « verra le salut de Dieu ». Le prophète développait son idée : il faut qu'une belle route, bien unie et nivelée, soit tracée dans le désert pour le retour triomphal des exilés ; tout l'univers sera dans l'admiration de ce que le Seigneur fait pour son peuple. Pour les évangélistes, la préparation du chemin est la réforme des mœurs ; l'abaissement des hauteurs signifie pour Luc le nivellement des conditions ; le salut d'Israël devient celui du monde, et le genre humain ne fait pas que le voir, il en jouit. Matthieu et Luc ont déjà trouvé la citation d'Isaïe dans Marc ; en la déplaçant, ils corrigent l'incohérence de sa rédaction ; mais Matthieu ne réussit qu'à couper maladroitement le récit, tandis que Luc fait de ce récit abrégé une introduction au texte prophétique.

Marc et Matthieu parlent comme si Jean était déjà connu de leurs lecteurs, et que l'épithète même de « Baptiseur [2] » leur fût familière. Luc prend plus de précautions ; il néglige l'épithète, qui ne fait pas ressortir la qualité du nouveau prophète, et il a soin de rattacher la prédication de Jean au récit de sa naissance, en disant : « Jean, fils de Zacharie [3] », quoique la tradition plus ancienne se soit abstenue de nommer le père du Précurseur. Le désert où Jean a prêché est le désert de Juda, à l'ouest de la mer Morte, et spécialement le désert qui aboutit à la plaine de Jéricho, vers l'embouchure du Jourdain. Cette région inculte n'était guère fréquentée que par des bergers nomades ; mais la renommée de Jean lui amena

1. LXX, τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν. Évangiles, τὰς τρίβους αὐτοῦ.
2. Mc. 4. ὁ βαπτίζων. Mt. 1. ὁ βαπτιστής.
3. Cela fait aussi une conformité aux titres de prophéties *supr. cit.* p. 385, n. 2.

bientôt d'autres auditeurs ; il eut le temps d'avoir des disciples, et sa prédication a duré sans doute plus de quelques mois. Les deux premiers Évangiles donnent à entendre qu'il demeurait ordinairement à proximité de l'endroit où le Jourdain se jette dans la mer Morte, et qu'on venait le trouver là. D'après Luc, il aurait voyagé le long du fleuve et prêché dans la vallée du Jourdain, en sorte qu'il semble aller chercher des auditeurs et non les attendre au désert. Ses démêlés avec Antipas montrent qu'il a dû passer sur la rive orientale du Jourdain et séjourner en Pérée. Son costume rappelle celui d'Élie [1]. Le désert lui fournissait sa nourriture : certaines espèces de sauterelles qui servent encore aujourd'hui à l'alimentation des pauvres, et du miel sauvage, soit la gomme qui s'échappe de certains arbustes [2] par les fissures de l'écorce, et que quelques auteurs ont ainsi appelée, soit le miel déposé par les abeilles dans les troncs d'arbres et les fentes de rochers, comme l'entendent la plupart des commentateurs. Luc omet ces détails plus extraordinaires qu'édifiants pour les chrétiens de la gentilité.

Jean prêchait un baptême de pénitence pour la rémission des péchés. Le baptême, pratiqué par immersion dans le Jourdain, était le symbole du repentir et du changement de vie, l'homme ancien disparaissant dans l'eau purifiante pour en sortir et renaître à une vie sans tache. Les ablutions et les bains étaient prescrits en diverses circonstances par la Loi mosaïque, et la coutume des pharisiens en avait encore étendu l'usage, auquel s'attachait un sens religieux ; ce qu'il y avait de nouveau dans le baptême de Jean était moins l'acte lui-même que la signification spéciale qui lui était donnée. Le baptême des prosélytes, qui marquait la purification des souillures païennes, avait un sens analogue. Mais le baptême de Jean n'était pas affaire de rituel, ce n'était encore que le signe sensible de la repentance, et la repentance comme l'entendait Jean-Baptiste avait pour but d'obtenir la rémission des péchés en vue du royaume prêt à venir. Il fallait se reconnaître pécheur, avec l'intention de mieux vivre désormais. L'aveu des péchés s'entend évidemment d'une confession libre, publique et d'un caractère général. Matthieu substitue à la mention du « baptême de péni-

1. II Rois, I, 8 (cf. Zach. XIV, 4).
2. Holtzmann, 113.

tence pour la rémission des péchés [1] » ce petit discours : « Repentez-vous, car le royaume des cieux est proche [2] ». Ces mots résumeront aussi l'enseignement du Sauveur au début de son ministère [3], et il semblerait que l'objet propre de la prédication de Jean, comme celui de l'Évangile, ait été l'avènement du royaume [4]. Mais ce n'est pas cette identité que l'évangéliste a voulu insinuer ; il a voulu dire la même chose que Marc, en observant, conformément au discours qui est rapporté ensuite, que la pénitence était motivée par l'imminence du jugement messianique.

La prédication de Jean-Baptiste eut un grand retentissement. On venait à lui des pays avoisinants, vallée du Jourdain, Judée et Jérusalem. Marc le dit ; Matthieu et Luc le répètent après lui ; mais Matthieu transpose cette notice après celle qui concerne le genre de vie du Baptiste, afin de préparer l'introduction d'un discours qui manque dans Marc, et que Luc rapporte aussi, à la suite de la prophétie d'Isaïe, d'après une source qui doit être commune à lui et à Matthieu, à moins que ce ne soit une première rédaction de Matthieu, dont Luc aurait eu connaissance.

Matth. iii, 7. Et voyant beaucoup de pharisiens et de sadducéens venir au baptême, il leur dit : « Rejetons de vipères, qui vous a montré à fuir la colère à venir? 8. Faites donc un digne fruit de pénitence, 9. et ne vous illusionnez pas (jusqu'à) dire en vous-mêmes : « Nous avons pour père Abraham ». Car je vous dis que Dieu peut de ces pierres susciter des enfants à Abraham. 10. Et déjà la hache est posée à la racine des arbres : tout arbre donc qui ne fait pas de bon fruit va être coupé et jeté au feu ».

Luc, iii, 7. Il disait donc aux foules qui venaient se faire baptiser par lui : « Rejetons de vipères, qui vous a montré à fuir la colère à venir? Faites donc de dignes fruits de pénitence, et ne prétendez pas à dire [en vous-mêmes] : « Nous avons pour père Abraham ». Car je vous dis que Dieu peut de ces pierres susciter des enfants à Abraham. 10. Et déjà aussi la hache est posée à la racine des arbres : tout arbre donc qui ne fait pas de bon fruit, va être coupé et jeté au feu. »

1. Mc. 31 ; Lc. 3. κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.
2. V. 2. λέγων· μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.
3. iv, 17; cf. Mc. i, 15. Matthieu interprète Jean d'après Jésus.
4. Sur la notion du règne de Dieu, et la formule « royaume des cieux », voir *supr*. p. 229, n. 6.

On peut supposer que la source primitive donnait le discours sans indiquer expressément à qui il avait été adressé : Luc aurait conjecturé très naturellement que les auditeurs étaient les gens venus pour demander le baptême. De l'apostrophe : « Enfants de vipères », que Jésus a employée contre les pharisiens [1], Matthieu aurait déduit que Jean visait cette catégorie de Juifs, et il y aurait joint les sadducéens, qui sont souvent associés aux pharisiens dans les récits évangéliques. Contrairement à ces hypothèses, il est dit ailleurs [2] que les pharisiens et les sadducéens ne voulurent pas recevoir le baptême de Jean. Les orgueilleux sadducéens ne se sont pas dérangés pour entendre le prédicateur du désert, et son enseignement n'était pas de nature à lui gagner les pharisiens. Nonobstant la formule : « enfants de vipères », qui a pu être empruntée au langage commun et ne peut passer pour une désignation spécifique des pharisiens, il semblerait donc plus sage de s'en tenir à la conjecture de Luc. Cependant l'apostrophe a chance d'être en corrélation avec les destinataires que Matthieu désigne par le discours, et le tout a pu être rédigé d'abord, malgré la contradiction apparente que Luc a pu vouloir corriger, en vue du passage où Jésus dit que les pharisiens et les sadducéens ont refusé le baptême de Jean.

Que l'on ait d'abord entendu par « enfants de vipères » des âmes gâtées par le venin du péché [3], rien n'est moins vraisemblable, d'autant que le venin de la vipère ne lui fait pas tort à elle-même. Le propos doit être fondé sur le contraste que l'apparence, tout unie et polie, de l'animal, présente avec la méchanceté de son caractère et la nocivité de sa morsure, à moins qu'il ne soit simplement synonyme de « mauvaise bête ». Il semble cependant qu'on oppose la manifestation tout extérieure de la pénitence aux sentiments intérieurs, qui ne sont rien moins que pieux et saints. Les auditeurs ne sont pas censés dans une entière sécurité à l'égard du jugement divin [4] ; mais Jean leur reproche de croire que, par un simulacre

1. Mt. xii, 34 ; xxiii, 33. Noter l'analogie de ces passages avec iii, 7-8.

2. Mt. xxi, 32 ; Lc. vii, 30.

3. B. Weiss, *E*. 26.

4. B. Weiss, *Leben Jesu* (*LJ.*), I, 285. Il ne paraît pas possible de traduire τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν κτλ : « Personne ne peut vous apprendre à fuir », et de supposer que le discours s'adresse aux premiers venus, à de simples curieux qui ne songent pas même à se faire baptiser par Jean. Mieux vaudrait admettre que le discours a été élaboré par la tradition. Cf. n. 1.

de repentir, et sans la contrition du cœur, ils pourront échapper à la colère divine. Ils sont bien mal instruits de ce qu'est la justice de Dieu, et de ce que sera le grand jugement. Ce discours montrerait que Jean avait des doutes sur la sincérité de leur conversion et la profondeur du sentiment qui les attirait à lui. Il s'efforce de les mieux instruire. Pour se soustraire au châtiment du péché, il ne suffit pas de se plonger dans l'eau, pas plus qu'il ne suffit d'être fils d'Abraham[1] : il faut faire une vraie pénitence. S'il ne s'agissait que d'être enfant d'Abraham pour être sauvé, Dieu pourrait multiplier les élus en faisant des fils d'Abraham avec les pierres qui sont là[2] sur le sol. Jean ne parle pas en allégorie, et les pierres ne sont pas pour lui les fils d'Abraham selon l'esprit : il veut montrer seulement que Dieu n'a pas besoin des fils d'Abraham comme tels, et que, si les enfants d'Abraham venaient à lui manquer, il serait assez puissant pour en faire d'autres avec des cailloux. La comparaison de la hache au pied de l'arbre signifie que le jugement de Dieu est imminent ; que les épreuves préparatoires au règne de justice vont commencer, et qu'il faut se mettre, par la pénitence, en mesure de traverser heureusement la crise. La dernière phrase, touchant l'arbre stérile qu'on jette au feu, se retrouve textuellement dans le discours sur la montagne[3]. Tout ce développement a un son chrétien, et les évangélistes ont dû y voir une prophétie de l'incrédulité d'Israël envers l'Évangile, et de sa punition.

Luc ajoute à ce discours trois sentences d'un caractère tout à fait pratique.

Luc, III, 10. Et la foule l'interrogeait, disant : « Que devons-nous faire ? » 11. Et répondant, il leur disait : « Que celui qui a deux tuniques en donne à qui n'en a pas ; et que celui qui a de quoi manger fasse de même. » 12. Des publicains vinrent aussi pour se faire baptiser, et lui dirent : « Maître que devons-nous faire ? » 13. Et il leur dit : « N'exigez rien en plus de ce qui vous est prescrit. » 14. Des militaires l'interrogaient pareillement, disant : « Et nous, que devons-nous faire ? » Et il leur dit : « Ne vexez personne ; ne molestez personne, et contentez-vous de votre paye. »

1. Mt. 9. μὴ δόξητε λέγειν corrige l'hébraïsme de la source (Lc. 9) μὴ ἄρξησθε λέγειν. Ss. Sc. mss. lat. omettent ensuite ἐν ἑαυτοῖς.
2. ἐκ τῶν λίθων τούτων.
3. Mt. VII, 19. Cf. *supr.* p. 395, n. 4.

Ce jeu de questions et de réponses est dans la manière propre de Luc, et comme les paroles qu'il attribue au Baptiste sont dépourvues de toute originalité, on a pu se demander si ce petit tableau n'avait pas été conçu tout entier par lui [1], pour donner plus de corps à l'enseignement de Jean.

Le premier conseil, donné à la foule, se rencontre sous différentes formes dans le Nouveau Testament ; il est bien en rapport avec l'idéal égalitaire de Luc. Que celui qui a deux tuniques [2], deux habits de dessous, en donne un à celui qui n'en a pas ; que celui qui a deux fois plus d'aliments qu'il n'en peut consommer actuellement en donne la moitié à celui qui n'a rien manger.

Le second conseil est adressé aux publicains, c'est-à-dire aux commis indigènes préposés au recouvrement des taxes sur les objets de consommation, droits de transit et autres semblables. Outre que le système de perception donnait lieu à beaucoup d'abus, l'impôt payé à un souverain étranger et païen était odieux aux Juifs pieux et patriotes. C'est pourquoi l'état de publicain était aussi décrié que le métier de prostituée. L'évangéliste, qui prête à Jean les principes de justice et de charité que Jésus a enseignés, a voulu aussi le montrer dans la même attitude que le Sauveur à l'égard des publicains. Jean ne réprouve ni leur profession, ni l'impôt ; il leur prescrit seulement de ne rien exiger en plus de ce qui est fixé par l'autorité compétente.

Il est plus difficile de voir pourquoi Luc tient à parler des soldats. En s'autorisant de la vraisemblance historique, on a conjecturé que les soldats venus pour consulter Jean-Baptiste étaient des soldats palestiniens, appartenant à l'armée d'Antipas [3]. Mais Luc a pu vouloir mettre en scène des soldats païens et romains, non seulement comme une catégorie de personnes dont la moralité valait celle des publicains, mais pour témoigner des relations bienveillantes qui avaient existé entre Jean et les représentants de la puissance romaine. Jean deviendrait le précurseur de Jésus par l'esprit de charité égalitaire, la mansuétude envers les pécheurs et le respect des pouvoirs établis. Si le dernier rapprochement paraît peu solide, on remarquera qu'il s'agit seulement d'une intention de l'évangéliste,

1. Wernle, 94.
2. Cf. Mt. vi, 9.
3. Holtzmann, 327.

et que celui-ci ne pouvait pas amener Pilate dans l'auditoire de Jean. Quoi qu'il en soit, le Baptiste donne à ces soldats des conseils de justice et d'humanité : ils ne doivent pas vexer les populations, mais se contenter des rations de vivres et de la solde qui leur sont assignées par l'État qu'ils servent.

Nonobstant les détails fournis par Matthieu et par Luc sur la prédication générale du Baptiste, il est clair que les trois évangélistes ont hâte d'arriver à sa rencontre avec Jésus. Ils vont préparer cette rencontre en reproduisant la définition que le Précurseur lui-même a donnée de son rôle.

MARC, I, 7. Et il prêchait, disant : « Le plus fort que moi vient derrière moi, (lui) dont je ne suis pas digne de dénouer, en me baissant, le cordon de souliers ; 8. moi, je vous ai baptisés d'eau, mais lui vous baptisera d'Esprit saint. »

MATTH. III, 11. « Moi, je vous baptise dans l'eau, pour la pénitence; mais celui qui vient derrière moi est plus fort que moi, je ne suis pas digne de porter ses souliers ; lui vous baptisera dans l'Esprit saint et le feu. »

LUC, III, 15. Comme le peuple était dans l'attente, et que tous se demandaient en leurs cœurs, au sujet de Jean, si lui-même ne serait pas le Christ, 16. Jean prit la parole, disant à tous : « Moi je vous baptise d'eau ; mais le plus fort que moi vient, dont je ne suis pas digne de dénouer le le cordon de souliers ; lui vous baptisera dans l'Esprit saint et le feu. »

Marc n'a voulu connaître de la prédication de Jean que ce qui se rapporte directement à la venue du Christ. Les deux idées, celle du jugement de Dieu et celle de l'avènement du Messie, étaient corrélatives. Annonçant l'un, Jean pouvait parler de l'autre. Il aurait pu néanmoins prêcher la pénitence en vue du jugement prochain, et se donner lui-même, en quelque façon, comme le précurseur de Dieu, selon le sens original du texte de Malachie où l'on a trouvé la prédiction de son rôle, en n'insistant pas sur le rôle du Messie ; mais, au moins dans la pensée des évangélistes, le discours qui lui est attribué a pour objet le Christ, auquel Jean se subordonnerait, en termes exprès, sans pourtant le connaître. Croyant à l'imminence du grand jugement, il croit que le Christ va paraître, mais sans savoir encore qui est le Christ. Il n'a donc pas en vue Jésus quand

il dit : « Le plus fort que moi vient après moi [1] ». Il déclare n'être vis-à-vis de l'envoyé divin qu'un esclave à peine digne de lui rendre le plus humble office : délier la courroie de ses sandales.

Le jugement étant proche, le Messie est aussi prêt à venir : il arrive sur les pas de son précurseur. La différence essentielle qui existe entre les deux est que Jean a baptisé avec de l'eau, appliquant un rite inefficace par lui-même et purement symbolique, et que le Messie baptisera avec de l'Esprit saint, régénérant les hommes par la vertu de Dieu [2]. Que le baptême par l'Esprit divin donne accès au royaume de Dieu, c'est une idée qui n'est pas plus conforme aux croyances communes du judaïsme que la négation du privilège attaché à la descendance d'Abraham. Mais, tout en admettant l'originalité de l'enseignement donné par le Baptiste, il ne faut pas oublier que la tradition chrétienne en a retenu seulement ce qui lui convenait, et qu'elle a interprété à sa façon, on peut dire d'après elle-même, ce qu'il lui a plu de garder. On verra plus loin que les souvenirs concernant les relations de Jésus avec Jean n'étaient pas très précis. Ce que la tradition apostolique a connu de la prédication du Baptiste a dû lui venir par des gens qui avaient entendu celui-ci, et qui s'étaient attachés plus tard à la foi du Christ. Leur conversion même leur faisait apprécier d'un point de vue tout nouveau ce que le Précurseur avait dit, et la façon dont on conçut bientôt le rapport providentiel de la mission du Baptiste avec celle du Sauveur n'a pu manquer d'influencer encore plus la tradition des paroles attribuées à Jean.

En Matthieu, ce discours du Précurseur est amené sans transition [3], après l'apostrophe aux pharisiens et aux sadducéens, bien qu'il s'adresse évidemment à la masse des auditeurs, sans distinction d'opinions ou de sectes. Mais les pharisiens et les sadducéens représentent le judaïsme. Ce doit être avec intention que l'évangé-

1. V. 7. ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου.

2. V. 8. ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς ὕδατι, αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς πνεύματι ἁγίῳ. BL n'ont pas ἐν devant πνεύματι; la préposition paraît avoir été ajoutée d'après Mt. 11. Marc veut désigner le moyen du baptême, et Matthieu l'élément où le baptême s'accomplit. Lc. 16, a ὕδατι, d'après Marc, et ἐν πνεύματι, d'après la source qui lui est commune avec Matthieu.

3. V. 11. ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω. Noter l'emploi du présent dans Matthieu et dans Luc. Marc (n. 2) a voulu lire ἐβάπτισα, la mission de Jean lui semblant finie par cela même que le Christ vient.

liste fait dire à Jean : « Celui qui vient après moi [1] », pour désigner le Messie, « celui qui vient » étant une sorte de nom messianique dont Jean lui-même se servira plus tard [2], en demandant à Jésus s'il est le Christ. La fonction servile dont le Précurseur se déclare indigne est celle de porter les sandales. Il ne s'agit plus d'un service passager, mais d'une servitude constante. L'intérieur des maisons étant garnis de tapis, on se déchaussait en entrant. Jean se compare à l'esclave qui porte les chaussures de son maître, les lui donnant quand il en a besoin, les gardant quand il les ôte.

Mais on parle ici d'un double baptême, dans l'Esprit saint et dans le feu [3]. La plupart des commentateurs anciens voient dans le feu l'expression métaphorique de l'Esprit saint, en sorte que Matthieu et Luc, qui s'accordent en ce point, ne diraient rien de plus que Marc. A l'appui de cette opinion, l'on allègue le miracle de la Pentecôte et la tradition d'après laquelle un feu aurait paru sur le Jourdain quand Jésus fut baptisé [4]. Cependant quelques Pères de l'Église [5] et plusieurs critiques modernes ont pensé que le feu représentait le jugement de Dieu en général [6], ou le châtiment des impénitents [7]. Marc s'en tient à l'antithèse du baptême d'eau et du baptême de l'Esprit, du baptême de Jean et du baptême chrétien ; il ne distingue pas dans l'auditoire de Jean des élus et des réprouvés ; il ne parle pas du jugement, mais de la régénération qui est le principe du salut. Les deux autres évangélistes, qui ont mis en scène la « race de vipères », placé la cognée à la racine de l'arbre, montré le feu où l'on jettera l'arbre stérile, peuvent avoir à la fois en pensée l'effusion de la grâce de Dieu sur les bons, et son jugement sur les méchants. Tandis que Jean use de menaces et de purification symbolique, le Messie donnera aux siens l'Esprit figuré par l'eau, et brûlera les autres au feu de la colère.

La déclaration de Jean est amenée, dans Luc, par une question que la foule est censée avoir dû se poser à son sujet : Jean ne

1. ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μου ἐστίν.

2. xi, 3.

3. αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί. Ss. « avec du feu et avec l'Esprit saint ».

4. Voir plus bas, la dernière note du présent chapitre.

5. Origène, Hilaire, Jérôme : le feu du jugement.

6. Cf. J. Weiss, 353.

7. Cf. B. Weiss, *E.* 27 ; Holtzmann, 197.

serait-il pas le Christ? Comme le troisième Évangile se complaît au jeu des questions et des réponses, et qu'il déduit volontiers d'un discours l'occasion qui y a donné lieu, on n'est pas obligé d'admettre qu'il puise ce renseignement dans une source antérieure[1]. La rencontre de Luc avec Matthieu pour le discours du Baptiste, et spécialement pour la mention du feu, a fait supposer que tous les deux avaient emprunté le discours à une source commune autre que Marc, et qui pourrait avoir été abrégée dans Marc lui-même. En voyant Luc observer, sans nécessité, que Jean adresse un discours « à tous », il est permis de se demander si l'évangéliste n'a pas voulu corriger l'indication que Matthieu donne par rapport au pharisiens et aux sadducéens. Matthieu et Luc, par l'allégorie du laboureur qui nettoie son grain, semblent vouloir déterminer la signification du baptême de feu.

MATTH. III, 12. « Le van est dans sa main, et il nettoiera son aire; il recueillera son grain dans le grenier, mais il brûlera la paille dans un feu inextinguible. »

LUC, III, 17. « Le van est dans sa main pour nettoyer son aire et recueillir le grain dans son grenier, mais il brûlera la paille dans un feu inextinguible. »

Le Messie est un laboureur qui, son grain battu sur l'aire, prend en main le van, et, secouant vigoureusement, fait le triage du grain et de la menue paille; le grain qui reste dans le van représente les justes; la balle qui s'envole et tombe devant le vanneur représente les pécheurs; c'est pour cette raison que le feu qui la brûle est inextinguible[2], ce feu étant celui de l'enfer. Quoique le discours puisse être fait de pièces rapportées, il est peu vraisemblable que le feu en question soit tout autre que le feu du baptême. L'hypothèse d'une combinaison de sentences, est, d'ailleurs, peu probable, étant donné le lien étroit qui, dans les deux Évangiles, rattache l'allégorie du vanneur à ce qui précède[3]. Il y aurait plutôt lieu de supposer que la source primitive parlait uniquement du baptême de feu, Jean n'ayant eu en vue que le châtiment des pécheurs, et non le baptême d'Esprit[4]. La tradition chrétienne, à cause du mot « bap-

1. JN. I, 19-25, dépend de Luc.
2. Cf. Is. LXVI, 24.
3. MT. 12 (LC. 17). οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ.
4. J. WEISS, 354.

tisera », aura voulu interpréter le feu par l'Esprit, comme fait Marc, ou bien associer l'Esprit au feu, comme font Matthieu et Luc ; et il est possible que les évangélistes n'aient pensé qu'au baptême chrétien, à cause de la Pentecôte, nonobstant le commentaire que l'allégorie du van donnait au baptême de feu. Le baptême chrétien ne s'oppose pas réellement au baptême de Jean, comme l'Esprit à l'eau. La différence a été trouvée après coup. Quoi qu'il en soit, Jean, parlant du baptême de feu, n'entendait pas que les justes y seraient plongés, puisque la paille seule doit être brûlée, et que le feu qui la consume ne s'éteindra pas. Le Baptiste parle à une masse de pécheurs, et il ne s'arrête pas au sort des justes, qui ne feront que traverser les épreuves du grand avénement, être secoués dans le van du Messie, sans être jetés dans le feu qui brûlera toujours.

Au point de vue de l'interprétation chrétienne du texte, Marc pourrait sembler postérieur à Matthieu et à Luc, puisqu'il ne connait plus que le baptême d'Esprit, et qu'il oppose le simple baptême d'eau, comme un symbole qui a fait son temps, au baptême chrétien inauguré par le baptême de Jésus. Mais il aura sans doute substitué le baptême d'Esprit au baptême de feu, et les deux évangélistes plus récents auront combiné la leçon de Marc avec la leçon primitive, chrétiennement interprétée. L'antithèse du Baptiste était beaucoup plus énergique : ou le baptême d'eau pour la pénitence, ou le baptême du feu éternel pour le châtiment. Comme c'est à Dieu, plutôt qu'au Messie, qu'il appartient de donner un tel baptême [1], si l'on entend ainsi le discours de Jean, l'on est amené à supposer que la tradition chrétienne lui a fait dire du Messie ce qu'il avait dit de Dieu même.

Avant de raconter le baptême du Christ, Luc, qui n'a pas l'intention de dire plus loin les circonstances de la mort de Jean, poursuit la notice du Précurseur jusqu'à son emprisonnement, date assignée par Marc [2] au début de la prédication évangélique.

Luc, III, 18. C'est ainsi que, donnant encore beaucoup d'autres exhortations, il évangélisait le peuple. 19. Mais Hérode le tétrarque ayant été

1. Cf. Mal. III, 1-3. La combinaison du baptême d'Esprit avec le baptême de feu peut être antérieure à Matthieu et à Luc ; mais ce n'est pas une raison pour supposer (avec Wellhausen, *E.* 74) une source antérieure au recueil de discours, et la dépendance de celui-ci à l'égard de Marc.

2. I, 14.

réprimandé par lui au sujet d'Hérodiade, la femme de son frère, et au sujet de tous les méfaits qu'avait commis (cet) Hérode, 20. ajouta encore ce (crime) à tous (les autres), d'enfermer Jean dans une prison.

Cette notice anticipée [1] dérange l'équilibre du récit, et Luc va être obligé de revenir sur ses pas pour raconter le baptême du Christ. Il semble avoir voulu dire ces choses pour n'avoir plus à y revenir, et nullement pour laisser dans le vague la date assignée à l'incarcération du Précurseur [2]. Pour lui, aussi bien que pour Marc et pour Matthieu, la captivité de Jean est un fait acquis avant la prédication de l'Évangile, et cette circonstance n'est pas sans signification pour l'historien. La tradition apostolique, dont Matthieu [3] et surtout le quatrième Évangile [4] voudront corriger les données, admettait que Jean ne connaissait pas Jésus, ou du moins ne le connaissait pas comme Messie, avant d'être mis en prison, et qu'il était lui-même hors d'état d'enseigner quand Jésus commença d'annoncer l'avènement prochain du royaume des cieux. Dans la perspective des trois Synoptiques, le baptême de Jésus, l'incarcération du Baptiste, la prédication de l'Évangile sont des faits qui se suivent de près. Mais le point qui paraît le mieux fixé dans le souvenir traditionnel est que Jean était captif quand Jésus prêcha. Combien de temps s'était écoulé entre le baptême de Jésus et l'incarcération de Jean, ou bien entre cette incarcération et le moment précis où Jésus se mit à prêcher, il semble que nul n'aurait pu le dire. La notice de Luc est rédigée avec une certaine négligence ; l'évangéliste s'abstient de dire qu'Hérode avait épousé Hérodiade, comme si le lecteur ne pouvait pas l'ignorer ; il semble surtout préoccupé de donner la plus fâcheuse idée du tétrarque, que l'on trouvera plus loin [5] en rapport, non plus avec Jean, comme dans Marc et dans Matthieu, mais avec Jésus lui-même. Cette attention au personnage d'Hérode pouvait caractériser une source particulière du troisième Évangile.

1. Cf. Mc. vi, 17-20 ; Mt. xiv, 3-5. Lc. 19. καὶ περὶ πάντων ὧν ἐποίησεν πονηρῶν ὁ Ἡρῴδης, semble faire écho à Mc. vi, 20. καὶ ἀκούσας αὐτοῦ πολλὰ ἐποίει.
2. Holtzmann, 328.
3. iv, 14-15.
4. Jn. i, 32-34 ; iii, 22-24.
5. ix, 9 ; xii, 31 ; xxiii, 6-12.

MARC, I, 9. Et il arriva, en ce temps-là, (que) Jésus vint de Nazareth en Galilée, et il fut baptisé dans le Jourdain par Jean; 10. et à l'instant où il sortait de l'eau, il vit les cieux ouverts et l'Esprit, comme une colombe, descendant sur lui; 11. et une voix (vint) des cieux : « Tu es mon fils bien-aimé, en toi je me complais. »

MATTH. III. 13. Mais Jésus vint de Galilée au Jourdain, vers Jean, pour être baptisé par lui; 14. et lui l'en dissuadait, disant : « C'est moi qui ai besoin d'être baptisé par toi, et c'est toi qui viens à moi ! » 15. Et Jésus, répondant, lui dit : « Consens maintenant; car ainsi convient-il que nous accomplissions toute justice. » Alors il lui céda. 16. Et Jésus, étant baptisé, sortit aussitôt de l'eau; et voici que les cieux s'ouvrirent, et qu'il vit l'Esprit de Dieu descendant comme une colombe (et) venant sur lui; 17. et il y eut une voix des cieux, disant : « Celui-ci est mon fils bien-aimé, en qui je me complais. »

LUC, III, 21. Et lorsque tout le peuple recevait le baptême, et que Jésus, ayant été baptisé, priait, le ciel s'ouvrit, 22. et l'Esprit saint descendit en forme corporelle, comme une colombe, sur lui, et il vint une voix du ciel : « Tu est mon fils bien-aimé, en toi je me complais. »

Cependant Jésus vient de Nazareth en Galilée, où il demeurait, afin de recevoir le baptême de Jean, et il recevra, lui premier, le baptême de l'Esprit. Marc dit Nazareth de Galilée[1], parce qu'il mentionne ici pour la première fois la patrie de Jésus ; Matthieu, qui a déjà parlé de Nazareth, nomme seulement la Galilée[2] ; et Luc, pour qui Nazareth a été de tout temps le séjour de Joseph et de Jésus, ne prend même pas la peine de parler du voyage, ce qui le

1. V. 9. καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρὲτ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάνου.

2. V. 13. τότε παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην πρὸς τὸν Ἰωάνην τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ.

dispense d'en indiquer le point de départ et le point d'arrivée. Matthieu seul dit positivement que Jésus était venu pour se faire baptiser par Jean : les deux autres Synoptiques s'abstiennent de marquer l'intention de Jésus, et peut-être l'ont-ils fait à dessein, afin que le Christ ne semblât pas avoir recherché pour elle-même une purification symbolique dont on ne voyait pas la signification par rapport à lui. L'historien, à qui le fait du baptême paraît suffisamment attesté, doit supposer que la renommée de Jean-Baptiste était venue jusqu'à Nazareth, et que Jésus, dont on ignore jusqu'à ce moment les préoccupations, conçoit le désir de voir et d'entendre le nouveau prophète, parce que ce qu'il apprend à son sujet se trouve répondre aux aspirations de son âme. Qu'il se soit soumis au baptême que le prédicateur de la pénitence donnait à tous ceux qui voulaient l'écouter, c'est ce qui n'a jamais eu besoin d'être expliqué qu'au point de vue des théories christologiques. Le baptême de pénitence ne rendait pas coupables ceux qui venaient sans péché le recevoir ; un juste pouvait s'y prêter pour signifier sa volonté de vivre purement, sans avouer des péchés qu'il n'avait pas commis ; il manifestait sa résolution de se préparer, selon son pouvoir, à l'avènement du royaume.

L'explication donnée par Matthieu, qui a pu garder la donnée primitive [1] en disant que Jésus vint pour être baptisé par Jean, est assez conforme en soi à la vérité de l'histoire, mais non pas en tant qu'on l'attribue à Jésus lui-même, et qu'on en fait un thème de conversation du Christ avec son Précurseur. Seul entre les Synoptiques, le premier Evangile donne à entendre que Jean connaissait Jésus en sa qualité de Messie avant de le baptiser [2], et que Jésus, de son côté, se regardant comme Messie, s'est avoué tel à Jean. Le premier point est contredit par l'attitude ultérieure de Jean, et le second par celle de Jésus, aussi bien que par sa démarche présente. Jean dans sa prison ne saura pas encore que Jésus est le Christ, et Jésus ne voudra pas répondre directement à sa demande formelle [3]. D'autre part, si la recherche du baptême est compatible avec une

1. Il a gardé le sens de cette donnée, mais la tournure de sa phrase peut n'avoir pas d'autre objet que de préparer l'objection qui va être soulevée par le Précurseur.

2. Dans Jn. i, 32-34, le Baptiste reconnaît le Christ à la descente de l'Esprit.

3. Cf. Mt. xi, 2-6.

conscience irréprochable, elle paraît moins facilement compatible avec la conscience certaine de la vocation messianique, et l'on voit assez clairement que la tradition a rattaché d'abord au baptême la révélation définitive de cette vocation. Mais, pour les évangélistes qui ont raconté la conception virginale, et la communication de l'Esprit divin à Jésus dès le premier instant de son existence, la descente de l'Esprit à l'occasion du baptême n'a plus le même sens que pour Marc et pour la tradition apostolique ; la conscience de la filiation divine ne peut être retardée jusqu'au baptême, puisque cette filiation est pleinement acquise dès le commencement.

C'est pourquoi Matthieu s'est cru obligé de répondre à une objection : Jésus, étant et se sachant infiniment plus grand que Jean, n'aurait pas dû être baptisé par lui, et le fait est cependant qu'il l'a été. L'évangéliste met l'objection dans la bouche du Précurseur, et il met dans celle de Jésus la réponse qui explique le fait. Jean s'excuse, lui pécheur, de baptiser celui qui est sans péché, ou plutôt encore, lui Précurseur, de baptiser le Christ [1]. Il aurait besoin de recevoir du Christ le vrai baptême, au lieu de lui donner un baptême superflu. Jésus reconnaît la valeur de cette excuse et de la raison alléguée par Jean ; mais il n'en déclare pas moins que le baptême de Jean est une chose juste, conforme à la volonté de Dieu, et que lui-même doit s'y soumettre actuellement [2]. La démarche du Sauveur est donc une sorte d'accommodation voulue par la Providence, pour l'édification de tous. Il n'est pas précisément question du baptême comme d'une œuvre sainte que Dieu prescrirait à tout Israël, ce qui créerait pour Jésus l'obligation de le demander, pour Jean celle de le lui accorder [3]. On n'attribue pas au baptême de Jean cette nécessité absolue et universelle ; et pour ce qui regarde Jésus en particulier, on n'admet qu'une obligation de convenance morale, dans les circonstances du moment.

On peut croire que ce n'est pas le rédacteur qui s'est fait le premier l'objection, et qui a trouvé la réponse ; l'une et l'autre lui ont été fournies par la tradition orale. D'assez bonne heure on a dû se

1. V. 14. ἐγὼ χρείαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι, καὶ σὺ ἔρχῃ πρός με.

2. V. 15. ἄφες ἄρτι (on dirait que l'évangéliste met ce « maintenant » tout exprès pour annuler la signification ultérieure du baptême de Jean) · οὕτως γὰρ πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην.

3. B. Weiss, *E*. 28.

demander pourquoi Jésus avait reçu le baptême de repentance. Marc et Luc semblent avoir pensé qu'il suffisait, pour écarter la difficulté, de ne pas dire qu'il fût venu le chercher, et de le montrer recevant le baptême de l'Esprit avec le baptême d'eau. L'auteur du quatrième Évangile s'en est tiré en évitant de dire que Jésus avait été baptisé par Jean. L'apocryphe connu sous le nom d'Évangile des Hébreux a trouvé un expédient analogue à celui de Matthieu : avant de quitter Nazareth, Jésus, invité par sa mère et ses frères à venir avec eux recevoir le baptême de Jean, répondait qu'il n'avait pas besoin de ce baptême, étant sans péché [1].

Des circonstances qui avaient accompagné le baptême de Jésus, la tradition apostolique ne savait qu'une chose, c'est que, dans cette occasion, Jésus avait été sacré par l'Esprit et la vertu de Dieu[2]. Au moment où il sortait de l'eau, il aurait eu une vision : la voûte céleste lui avait paru s'ouvrir, et l'Esprit divin était descendu d'en haut, sous une apparence sensible, comme une colombe, pour venir à lui ; en même temps, il avait entendu la voix de Dieu qui l'appelait son Fils et son élu, c'est-à-dire son Christ.

Le propre des visions est de n'être pas définissables comme réalité. Autant il est facile de préciser la signification essentielle de celle-ci dans la plus ancienne tradition chrétienne, autant il est malaisé de déterminer ce qu'elle a été en fait et pour Jésus lui-même. Sans s'inquiéter de ce qu'avait pu être l'existence antérieure du Sauveur, les premiers prédicateurs chrétiens ont cru et enseigné que Jésus avait été investi de la dignité messianique, le jour de son baptême, par la venue de l'Esprit saint en lui, et par une déclaration céleste qui lui avait été signifiée à lui-même. C'est ce qui résulte encore très clairement du récit de Marc, où la vision et les paroles sont pour Jésus seul. Le baptême de Jésus aurait donc été un fait

1. Passage cité par s. Jérôme (*in h.loc.*) : « Ecce mater Domini et fratres ejus dicebant ei : Johannes baptista baptizat in remissionem peccatorum ; eamus et baptizemur ab eo. Dixit autem eis : Quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo ? nisi forte hoc ipsum quod dixi ignorantia est. » Ce peut être la même préoccupation qui a induit plus haut (voir p. 304, n. 2) Matthieu à ne pas reproduire la formule « baptême de pénitence pour la rémission des péchés », quand il a présenté Jean-Baptiste (Wellhausen, *Mt.* 7).

2. Act. x, 38. Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ, ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει. Dans le contexte, Pierre, qui prononce ce discours, se réfère explicitement au baptême de Jean. Cf. *supr.* p. 11, n. 4.

capital dans sa carrière terrestre, et il a dû être tel, quoique la tradition, qui systématise en quelque façon le rapport historique de la mission de Jean avec celle de Jésus, semble avoir également condensé en un seul point tout un travail psychologique dont elle n'était pas plus que nous en mesure d'essayer l'analyse.

Que Jésus ait trouvé dans son baptême la révélation décisive de son rôle messianique, et que la conscience de sa filiation divine se soit emparée de lui avec une force qu'elle n'avait pas auparavant et qu'elle ne devait plus jamais perdre, c'est ce que l'on peut considérer comme le fondement solide du récit traditionnel. Mais que cette révélation fût en toute rigueur la première, qu'elle n'ait pas été préparée par toute la vie antérieure de Jésus, et qu'elle n'ait pas été complétée ultérieurement, la tradition, au fond, ne l'a jamais pensé, et la critique ne peut l'admettre. La révélation du baptême n'a pu être adressée qu'à une âme disposée à la recevoir; d'autre part, la signification historique du récit de la tentation est que Jésus a dû s'instruire encore des conditions providentielles de sa vocation ; et l'on peut dire que cette instruction progressive, qui résultait en partie de l'expérience, a continué jusqu'à sa mort. S'il était permis de risquer une hypothèse en matière si obscure, on pourrait dire que Jésus, dans l'humble maison de Nazareth, avait grandi en fils de Dieu, par la piété, par l'épanouissement de son âme pure sous le regard du Père céleste, sans que la préoccupation du grand rôle que le Fils de Dieu [1], le Messie, devait jouer dans le monde, entrât d'abord dans le commerce intime de cette âme avec Dieu; cette préoccupation se serait fait jour plus tard, soit par la seule influence du messianisme commun, soit par le contrecoup de la prédication de Jean annonçant l'avènement prochain du royaume de Dieu; quoi qu'il en soit, la rencontre avec Jean est une circonstance tout à fait appropriée à la révélation définitive ; c'est là, auprès du prophète qui se donnait lui-même comme le précurseur du Messie, ou tout au moins comme le héraut du royaume céleste, que Jésus, déjà fils de Dieu par la conscience intime de son union avec le Père céleste, eut l'intuition suprême de sa mission provi-

1. Wellhausen, *Mc.* 6, observe à bon droit que le Messie est dit « fils de Dieu », comme Israël, en tant que son représentant. Il est faux que cette formule ait été conçue par Jésus lui-même et qu'elle soit l'expression personnelle de sa conscience filiale.

dentielle, et qu'il se sentit le Fils de Dieu, le Messie promis à Israël. Comment il accomplirait cette mission, c'est ce que l'avenir devait peu à peu lui apprendre, et les conditions morales de son rôle sont celles qui lui sont apparues d'abord le plus nettement. Mais c'est comme Messie agent et introducteur du royaume céleste qu'il s'est décidé à prêcher l'Évangile, non comme prédicateur de la bonté de Dieu à l'égard des pécheurs.

La tendance, toute naturelle, de la tradition a été, ici comme ailleurs, à transformer en scène extérieure et en fait matériel ce qui a été surtout, et l'on peut dire uniquement, un phénomène intérieur que l'historien doit renoncer à décrire.

La vision même et la description du séjour au désert ont presque l'air d'une paraphrase ajoutée à la mention du simple fait que la tradition avait connu [1] : la démarche de Jésus pour recevoir le baptême, et son retour en Galilée comme prédicateur de l'Évangile, après un certain temps passé au désert, et lorsque le ministère de Jean eut été violemment interrompu. C'est donc alors qu'il avait pris conscience de sa vocation. Nos récits ne signifient pas autre chose, mais ils le signifient dans le langage de la foi ardente et visionnaire qui fut celle des temps apostoliques.

Marc présente déjà la vision comme objective [2], mais ce peut être pour la fidélité du récit, et parce que la distinction du subjectif et de l'objectif existe à peine pour les esprits sans culture. On ne peut

1. Ainsi qu'il a été remarqué plus haut (p. 86), Mc. I, 14, rejoint très naturellement le v. 9, auquel la description des vv. 10-13, qui est dans le style du rédacteur évangélique (remarquer les deux καὶ εὐθύς, v. 10 et v. 12, et la couleur accentuée des esquisses), est comme surajoutée. Il est au moins singulier que le narrateur se trouve savoir en détail ce qui se passe *aussitôt après* le baptême, et qu'il n'ait absolument rien à dire sur les préliminaires et les circonstances mêmes du fait.

2. V. 10. καί εὐθύς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς καί τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαῖνον εἰς αὐτόν · καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τῶν οὐρανῶν. Noter le rapport immédiat (εὐθύς) de ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος avec τὸ πνεῦμα ...καταβαῖνον. Le baptême d'Esprit rejoint le baptême d'eau, en sorte que Jésus ne reçoit pas réellement le baptême de Jean, l'eau sans l'Esprit, mais le vrai baptême, l'Esprit avec l'eau. De cette mise en scène, on ne peut déduire, avec Wellhausen, *Mc.* 7, que Marc ignore ici le baptême chrétien. Ni Matthieu ni Luc n'ont compris cette nuance du tableau si habilement esquissé par Marc. Matthieu a même utilisé εὐθύς (qui, dans Marc, se rapporte à εἶδεν) de la façon la plus maladroite, v. 16 : βαπτισθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εὐθὺς ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος καὶ ἰδοὺ ἠνεῴχθησαν οἱ οὐρανοί, κτλ. Luc était préoccupé d'une autre idée.

pas demander à l'évangéliste de signifier la réalité intime de la vision sans la réalité extérieure de son objet : cieux ouverts, colombe descendant, voix entendue. En signifiant que Jésus seul a vu et entendu, Marc est aussi psychologue qu'il pouvait l'être. Matthieu et Luc disent que les cieux s'ouvrirent, et non seulement que Jésus les vit s'ouvrir; Luc seul remarque la forme corporelle de l'Esprit[1] ; mais il ne fait en cela qu'expliquer la pensée des autres évangélistes. Il est bien superflu de discuter si l'Esprit avait l'apparence d'une colombe, ou s'il descendait seulement comme une colombe[2]; Luc entend visiblement les deux choses à la fois, et Marc et Matthieu ont dû comprendre ce trait de la même façon.

De savoir si c'était une vraie colombe, la question doit être abandonnée à la curiosité des théologiens scolastiques. Les évangélistes s'en tiennent à l'apparence; mais cette apparence n'est pas dépourvue de signification. La colombe est un oiseau privilégié dans l'Ancien Testament; c'est le seul oiseau qu'on offre en sacrifice; elle est la messagère de bonne nouvelle dans le récit du déluge; la tradition rabbinique en faisait le symbole de la puissance créatrice[3], et Philon[4] le symbole de la sagesse divine et du Logos; rien d'étonnant à ce qu'elle soit ici le symbole de la création spirituelle inaugurée par la consécration du Messie.

Matthieu intéresse Jean-Baptiste à la vision, puisque la voix céleste ne s'adresse pas à Jésus, mais à l'assistance; le récit toutefois n'indique pas explicitement la présence d'autres témoins que Jean. Luc, beaucoup moins réservé, fait une conjecture qui est assez conforme à l'esprit de Matthieu; il suppose que Jésus a été baptisé avec une foule d'autres personnes, et que, sorti de l'eau, il s'est mis en prière; c'est pendant cette oraison que l'Esprit descend

1. V. 22. καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σωματικῷ εἴδει ὡς περιστερὰν ἐπ' αὐτόν.

2. B. Weiss, *E.* 28, en s'appuyant sur Mt. καὶ εἶδεν πνεῦμα θεοῦ καταβαῖνον ὡσεὶ περιστερὰν ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν. Comment voir l'Esprit descendre, s'il n'avait une apparence, et quelle apparence le texte permet-il de supposer sinon celle de colombe ? La comparaison de Matthieu se rapporte aussi bien à la forme sensible de l'Esprit qu'à la descente; elle se rapporte à l'Esprit descendant.

3. Wünsche, *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien*, ap. Holtzmann, 44.

4. *Quis rer. div. haer.* 25, 48.

sur lui [1]. On croirait assister, et l'on assiste en effet à un baptême dans les premières communautés chrétiennes [2]. Après l'immersion baptismale, on priait pour obtenir l'effusion de l'Esprit. La description du baptême de Jésus se développe ainsi en prototype du baptême chrétien. Mais Luc ne va pas jusqu'à dire positivement que la foule vit les cieux ouverts et la colombe, et qu'elle entendit la voix céleste. Le sens de la tradition historique ne permettait pas d'affirmer que Jésus eût été signalé publiquement comme Messie à la foule par un signe du ciel, ou simplement par Jean. Si l'auteur du quatrième Évangile n'a pas reculé devant cette assertion, c'est qu'il se place à un tout autre point de vue que celui de l'histoire.

Les variantes du texte ordinaire dans les paroles du Père céleste [3] viennent de ce que la vision, selon la tradition primitive, est pour Jésus, et n'a même sa raison d'être que par rapport à lui, tandis que, selon la tradition postérieure, elle n'avait plus de signification que pour les assistants. Luc cependant suit Marc et fait adresser le discours à Jésus. Quelques anciens témoins [4] lisent aussi dans Matthieu : « Tu es mon fils, en toi je me complais » ; et l'on trouve dans quelques témoins de Luc : « Tu es mon fils; je t'ai engendré aujourd'hui [5] ». Alléguer contre cette formule, qu'elle est

1. V. 21. ἐγένετο ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαὸν καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου ἀνεῳχθῆναι τὸν οὐρανόν, κτλ.

2. Holtzmann, 328. Von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, 3. Luc montre volontiers Jésus priant; cf. v, 16; vi, 12; ix, 28-29; mais il lui a fallu un motif très particulier pour introduire ici la prière entre le baptême et la descente de l'Esprit. Cf. Act. viii, 15-17.

3. Mc. 11 (Lc. 22). σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα. Mt. 17. οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα. D (Ss.) omet ἐγένετο dans Mc. 11. « Mon fils, l'aimé » n'est pas : « mon cher fils », mais « mon fils préféré », sans comparaison d'ailleurs, et non comme premier d'une série (remarque de Wellhausen, *Mc.* 6). Noter que, dans Matthieu, Jésus voit, et la parole est adressée aux témoins; dans Luc, l'assistance voit, et la parole est adressée à Jésus : ces incohérences prouvent la priorité de Marc (*id. Mt.* 8).

4. Sc. Sc. D. On lisait dans l'Évangile des Hébreux (s. Jérôme, *in h. loc.*) : « Factum est autem, cum ascendisset Dominus de aqua, descendit fons omnis Spiritus sancti et requievit super eum et dixit illi : Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires et requiescerem in te; tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum. »

5. υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. D, plusieurs ms. it., Justin, *Dial.* 88, 103. Clément Alex. *Paed.*, I, 6, 25. Cette leçon est regardée comme primitive dans Luc par Usener, Hillmann, Holsten, Blass, Zahn, Wernle; d'après

empruntée à un psaume, serait oublier que l'autre est empruntée à Isaïe [1], et non peut-être sans influence du récit de la transfiguration [2]. Primitive ou non dans le texte de Luc et dans la tradition écrite de l'Évangile, la lecture : « Je t'ai engendré aujourd'hui » exprime la pensée des premières générations chrétiennes, ou du moins une des formes de cette pensée ; car il y a trace d'une autre idée, non moins ancienne, qui transporte à la résurrection l'entrée du Christ dans son rôle de Fils [3]. Les deux idées ne sont pas inconciliables. Au point de vue du messianisme traditionnel, le vrai Messie est le Messie glorieux, et Jésus n'est ce Messie que par sa

Resch, ce serait une correction judéo-chrétienne ; d'après B. Weiss et Bousset, elle serait due à l'influence d'une ancienne source évangélique. La diffusion de la leçon rend cette dernière hypothèse peu vraisemblable, et il est bien difficile d'en expliquer même l'insertion, si elle n'est pas primitive ; tandis que l'intérêt dogmatique et l'influence de Marc rendent aisément compte du texte canonique. Luc a pu garder cette lecture sans s'apercevoir qu'elle ne cadrait pas avec la conception virginale, tout comme il a cité le même passage du psaume (II, 7) relativement à la résurrection (Act. XIII, 33) ; trouvant dans sa source cette citation prophétique, il n'aura eu aucun scrupule de la conserver, sauf à ne pas l'entendre comme ceux qui en avaient fait d'abord l'application au baptême. Pourquoi y aurait-il vu plus d'inconvénient que ses copistes, qui admettaient aussi la conception virginale ? L'Évangile des Ébionites reproduit sous trois formes la parole du Père céleste : la première est celle de Marc, la troisième, celle de Matthieu ; la seconde est la leçon non canonique de Luc, où l'apocryphe a dû la prendre. Cf. Zahn, II, 357.

1. XLII, 1 (dans l'hébreu) : « Voici mon serviteur (LXX, Jacob), que je prends, mon élu (LXX, Israël), en qui mon âme se complaît ; je mets mon esprit sur lui. » Le rapport de ce passage avec le récit du baptême est incontestable ; d'autres passages du même prophète (XI, 2 ; LXI, 2 ; cf. Ps. XLV, 8) en déterminaient l'application. Noter que l'influence de Ps. II, 7 s'accuse partout, dans υἱός μου εἶ σύ, en sorte que, dans les textes canoniques, la parole du Père est encore le texte du psaume modifié au moyen d'Isaïe. Le mot παῖς, dont on se servait pour traduire l'hébreu עבד, « serviteur », se prêtait d'ailleurs au sens de « fils » ; cf. Mt. XII, 18, où Is. XLII, 1, est cité.

2. Cf. Lc. IX, 35 ; Mc. IX, 7 ; Mt. XVII, 5. En perdant sa signification à l'égard de Jésus, le baptême devient une scène analogue à celle de la transfiguration. Les deux récits sont parallèles et peuvent s'être influencés réciproquement. Dalman, I, 229, n'admet que l'influence du baptême sur la transfiguration.

3. Act. XIII, 33, *supr. cit.* ; Rom. I, 4 (cf. I, 3 ; VIII, 3). Cf. *supr.* pp. 6, 185. Il est à noter que la fête de l'Épiphanie semble avoir été primitivement la commémoration du baptême, et qu'elle était aussi en Orient la fête de la naissance du Christ, avant que l'introduction de la fête du 25 décembre lui eût enlevé ce dernier caractère. Cf. Bornemann, *Die Taufe Christi durch Johannes* (1896).

résurrection ; mais c'est à son baptême que Jésus a vu s'ouvrir devant lui la perspective de ce grand rôle, et qu'il a été sacré Fils pour la préparation du royaume céleste, en attendant qu'il apparût tel, et qu'il entrât dans la gloire qui appartient naturellement à sa mission[1]. Cette idée, le sacre du Messie, domine le récit de Marc et en a inspiré la rédaction. Dans Matthieu et dans Luc, il ne s'agit plus guère que de révéler le Christ au monde.

Luc insère, avant le récit de la tentation, une notice relative à l'âge qu'avait Jésus lorsqu'il vint au baptême, et qui sert de point de départ à la généalogie dont il a été parlé précédemment.

1. Selon ces conceptions primitives, Jésus est sacré fils de Dieu plutôt qu'engendré ; c'est pourquoi la leçon de D, dans Lc. 22, ne s'impose pas comme expression de la foi apostolique (Cf. WELLHAUSEN, *Mc.* 7). D'après une tradition qui paraît avoir été fort répandue au second siècle, et qui a laissé des traces dans les Évangiles apocryphes et l'ancienne littérature ecclésiastique (JUSTIN, *Dial.* 88 ; *Praedicatio Pauli* ; PS. CYPRIEN, *De rebaptismate* ; Diatessaron et s. Éphrem ; Évangile des Ébionites ; mss. it. *a* g^1), un grand feu aurait paru sur le Jourdain lorsque Jésus fut baptisé. Cette légende introduit le feu comme symbole de l'Esprit, à côté de la colombe ; elle doit se fonder d'une part sur le récit de la Pentecôte dans les Actes, et d'autre part sur l'interprétation chrétienne du baptême de feu annoncé par Jean-Baptiste. L'addition se trouve, dans les mss. *a* et g^1, après MT. III, 15 : « Et cum baptizaretur (g^1 Jesus) lumen ingens (g^1, magnum) circumfulsit (g^1, fulgebat) de aqua ita ut timerent omnes qui advenerant (g^1, congregati erant). » Justin, *supr. cit.*, suppose la même disposition du récit. Dans l'Évangile des Ébionites, la remarque : καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα, venait après le baptême, entre les deux premières paroles du Père céleste (cf. p. 412) et la troisième. Il y a surcharge dans les deux combinaisons.

IX

TENTATION DU CHRIST

Marc, i, 12-13 ; Matth. iv, 1-11 ; Luc, iv, 1-14.

Au tableau de la consécration messianique par le baptême de Jean fait pendant le tableau de la tentation messianique par Satan au désert. Les deux forment une sorte de préambule, qu'on pourrait dire en partie théologique et de convention, à la carrière historique de Jésus.

Marc, i, 12. Et aussitôt l'Esprit le poussa au désert ; 13, et il fut dans le désert pendant quarante jours, tenté par Satan ; et il était avec les bêtes, et les anges le servaient.

Matth. iv, 1. Alors Jésus fut emmené au désert par l'Esprit, pour être tenté par le diable.

Luc, iv, 1. Et Jésus, rempli d'Esprit saint, revint du Jourdain, et il fut conduit par l'Esprit dans le désert, 2. pendant quarante jours, tenté par le diable.

Le récit de la tentation paraît abrégé dans Marc, lorsqu'on le compare à Matthieu et à Luc ; il est cependant complet en lui-même, et si l'on peut dire que la tradition dont procède le second Évangile a dû se représenter les suggestions diaboliques sous une forme concrète et déterminée, plus ou moins analogue à ce qu'on lit dans les deux autres Synoptiques, il est moins évident que Marc dépende de la même source écrite que ceux-ci. Tous les traits de ce petit tableau sont originaux et frappants. L'esprit *pousse* Jésus au désert [1] ; dans Matthieu il l'*emmène* [2] ; dans Luc, il le *conduit* seulement en divers endroits du désert, après que le Sauveur y est venu de lui-même en s'éloignant du Jourdain. Jésus baptisé se trouve tout de suite et dorénavant au pouvoir de l'Esprit

1. V. 12. καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον. Cf. I Rois, xviii, 12.
2. V. 1. τότε ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου.

qu'il a reçu : c'est cet Esprit qui le fait agir et marcher, comme s'il était mû par une force extérieure et irrésistible. Si Matthieu s'est contenté d'atténuer ces expressions énergiques, Luc les corrige tout à fait : Jésus est rempli d'Esprit saint, il possède cet Esprit et ne semble pas en être possédé ; il se rend au désert, et si ses démarches y sont réglées par l'Esprit, ce n'est pas comme par un force nécessitante [1].

Il était admis que le Messie, dans son avènement glorieux, devait vaincre Satan ; mais cette victoire définitive que le christianisme primitif attendait avec la parousie de Jésus, se trouvait précédée d'une défaite au moins apparente, la mort du Sauveur, où l'esprit du mal avait semblé triompher. La victoire finale du Christ ne laissait pas d'être anticipée d'une manière spirituelle, et Jésus lui-même alléguait les guérisons de possédés pour prouver que Satan était déjà vaincu ; l'épisode de la tentation est une première victoire, tout intérieure, qui prélude aux autres. Marc et Matthieu paraissent concevoir cette tentation comme une épreuve inévitable, non qu'ils l'aient jugée telle, en se plaçant, comme font les critiques modernes, au point de vue de la psychologie de Jésus et de l'entraînement historique des causes et des faits, mais parce que, le Christ venant pour détruire le règne de Satan, il est tout naturel que Satan l'attaque dès l'abord, et que le Christ débute dans son œuvre rédemptrice en se défendant personnellement contre lui.

Marc est même plus préoccupé de la lutte que de son résultat. L'Esprit a poussé tout de suite Jésus au désert, et il l'a mené ainsi au devant de Satan, le désert étant, d'après la Bible, aussi bien dans le Nouveau que dans l'Ancien Testament, le séjour des mauvais esprits ; là Satan s'emploie contre le Christ dans son rôle de tentateur ; les assauts se succèdent pendant quarante jours [2], et il va sans dire que Jésus ne succombe dans aucun ; mais on ne parle pas de victoire, parce que l'ennemi, vaincu chaque jour, reviendra le lendemain, et que ses entreprises ultérieures contre le Christ ne

1. V. 1. Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου, καὶ ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ. « L'Esprit n'est plus un agent distinct de Jésus, comme dans Mc. i, 12 ». Wellhausen, *Lc.* 8. Cf. v. 14. Ss. « Et l'Esprit saint le conduisit et l'emmena au désert. »

2. V. 2. καὶ ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ τεσσεράκοντα ἡμέρας πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ. Marc garde le nom hébreu de « Satan ». Matthieu et Luc disent « le diable ».

sont aucunement ruinées d'avance à la fin des quarante jours. Le nombre de ces jours est déterminé par les quarante années du séjour d'Israël dans le désert. Mais tandis que le peuple élu, tenté, a succombé, le Christ élu, tenté, ne tombe pas. La circonstance du jeûne, mentionnée par les deux autres évangélistes, montre qu'on a songé également aux jeûnes de Moïse et d'Élie sur la montagne du Seigneur[1]. Jésus, observe Marc, était « avec les bêtes », c'est-à-dire, dans une solitude absolue, n'ayant d'autre compagnie que celle des animaux sauvages, qu'il ne faut pas d'ailleurs transformer en bêtes féroces, et dénué de tout secours humain ; mais son Père céleste ne l'abandonnait pas et lui envoyait des anges pour le servir[2]. L'assistance des anges, comme l'obsession de Satan, s'étend à la durée des quarante jours.

Ce tableau, on va le voir, est sensiblement différent de celui que décrivent Matthieu et Luc, et ne peut guère plus en être le résumé que celui des autres Synoptiques ne peut être une explication de Marc ; les trois Synoptiques pourraient néanmoins proocéder d'une source commune, que Marc interprèterait librement en l'abrégeant. On ne dit pas dans quel désert Jésus s'est retiré ; peut-être va-t-on contre la pensée secrète de la tradition évangélique en indiquant le désert de Juda, l'expression restant vague, non parce que l'indication n'aurait pas eu besoin d'être précisée, mais à cause du rapport qu'on veut établir avec le désert où ont demeuré Israël, Moïse et Élie. Il paraît bien que la tradition manquait de données précises sur les circonstances de ce séjour au désert, comme sur celles du baptême. On n'avait pas idée que le Christ fût resté à proximité de Jean après avoir été baptisé, ni qu'il eût eu avec lui des relations personnelles[3]. Les deux faits, le baptême et la tentation, ne sont pas de ceux dont les disciples furent témoins, et il ne semble pas que Jésus en ait parlé avec détails à ceux qui plus tard s'attachèrent

1. Ex. xxxiv, 28 (LXX). καὶ ἦν ἐκεῖ Μωυσῆς ἐναντίον κυρίου τεσσεράκοντα ἡμέρας καὶ τεσσεράκοντα νύκτας · ἄρτον οὐκ ἔφαγεν καὶ ὕδωρ οὐκ ἔπιεν (cf. I Rois, xix, 8). Mt. iv, 2. καὶ νηστεύσας ἡμέρας τεσσεράκοντα καὶ τεσσεράκοντα νύκτας, et Lc. 2. καὶ οὐκ ἔφαγεν οὐδὲν ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, dépendent de ce passage.

2. καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων, καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ.

3. La contradiction de Jn. i, iii, 22-36, fondée sur des motifs d'ordre polémique et didactique, est plus apparente que réelle. L'auteur du quatrième Évangile a soin de ne rapporter aucune conversation du Christ avec le Précurseur.

à lui ; ils ont pris, dans la tradition, la forme d'un tableau symbolique où les préliminaires de l'Évangile sont représentés d'après la conception générale qu'on se faisait du ministère de Jésus.

Matth. iv, 2. Et ayant jeûné quarante jours et quarante nuits, après cela il eut faim. 3. Et le tentateur, s'approchant, lui dit : « Si tu es le Fils de Dieu, dis que ces pierres deviennent des pains. » 4. Et lui, répondant, dit : « L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu. »

Luc, iv, 2. Et il ne mangea rien durant ces jours ; et quand ils furent écoulés, il eut faim. 3. Et le diable lui dit : « Si tu es le Fils de Dieu, dis à cette pierre qu'elle devienne pain. » 4. Et Jésus lui répondit : « Ce n'est pas seulement de pain que vit l'homme. »

Matthieu ne se borne pas à dire que Jésus resta au désert pendant quarante jours, il dit que le Sauveur y jeûna pendant quarante jours et quarante nuits. La mention des jours à côté des nuits paraît impliquer un jeûne absolu, comme a été celui de Moïse[1]. Luc n'enchérit donc pas sur Matthieu, mais il ne fait qu'interpréter la donnée de la source, en disant que Jésus ne mangea rien durant ce temps. Comme il a dit, d'après Marc, que Jésus avait été tenté pendant quarante jours, il s'abstient de répéter le chiffre en prenant l'autre source, et, conformément à celle-ci, il va placer les trois tentations spéciales au bout des quarante jours. Il n'est pas dit positivement que ces trois tentations aient eu lieu le même jour, et leur rapport chronologique n'est pas autrement déterminé. Elles sont placées au terme des quarante jours pour la commodité du récit, et parce que la longue abstinence de Jésus donne occasion à la première ; le resserrement de la perspective, où les attaques du tentateur s'enchaînent dans un temps très court, donne plus de relief à la victoire du Christ sur son ennemi. Cet ennemi n'est pas un démon quelconque, mais le chef des démons, qui intervient en personne pour séduire le Fils de Dieu.

Après son jeûne de quarante jours, Jésus a faim, et le démon lui parle pour l'inciter à faire une chose qui n'est pas selon la volonté de Dieu. Matthieu dit qu'il s'approche[2], et si Luc ne fait

1. Cf. p. 416, n. 1.

2. V. 3. καὶ προσελθὼν ὁ πειράζων (cf. I Thess. iii, 5) εἶπεν αὐτῷ. Luc, 3. εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ διάβολος.

pas cette remarque, les deux évangélistes n'en ont pas moins l'idée d'une manifestation sensible du démon, et d'une conversation réelle entre Jésus et lui. Une analyse psychologique n'est pas à attendre d'une tradition populaire comme est celle des Évangiles, et Jésus lui-même, parlant des difficultés morales qui sont ici désignées sous le nom de tentations, n'aurait pas hésité à les attribuer à Satan. Le tentateur dit : « Si tu es le Fils de Dieu, ordonne que ces pierres deviennent des pains [1]. » Il va de soi que le démon parle conformément à la théologie des évangélistes, et que le titre de Fils de Dieu veut dire Messie ; Satan n'a pas laissé perdre la parole que le Père céleste a dite à Jésus baptisé ; l'emploi des mots « Fils de Dieu » rattache la tentation au baptême. Le démon ne doute aucunement que Jésus soit le Fils de Dieu, et il se propose tout simplement d'engager ce Fils de Dieu à un acte qui est contraire à la loi de sa vocation. Pourquoi le Fils de Dieu ne ferait-il pas appel pour son besoin à la puissance divine ? Faut-il que le Messie soit plus au dépourvu qu'un mendiant ?

Cette idée n'a pas dû se présenter qu'une fois à l'esprit de Jésus ; elle résume le contraste qui existait entre la hauteur de sa vocation et la pauvreté, l'humble appareil de son existence. Elle pouvait conduire ou bien au doute sur sa vocation même, ou bien à des préoccupations d'ordre matériel, à des prétentions et des entreprises intéressées, dénuées de valeur morale [2]. Jésus fait, dans le cas présent, une réponse qui vaut pour tous les cas semblables. Il dit, en citant le Deutéronome [3] : « Ce n'est pas seulement de pain que vit l'homme [4] » ; et il ajoute dans Matthieu : « mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu [5]. » Dans l'original, il est question de la manne, mais le sens primitif du texte ne fait pas loi pour la citation. Celle-ci, dans Luc, suppose qu'il y a pour l'homme une autre nourriture que le pain ; il n'est pas évident néanmoins qu'il s'agisse de nourriture spirituelle. Dans Mat-

1. εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπὲ ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γένωνται. Lc. εἰπὲ τῷ λίθῳ τούτῳ ἵνα γένηται ἄρτος.

2. Holtzmann, 47.

3. viii, 3.

4. V. 4. οὐκ ἐπ'ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος.

5. V. 4. ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διά στόματος θεοῦ. La citation est conforme à LXX. D et quelques autres témoins : ἀ. ε. π. ῥ. θεοῦ.

thieu, « la parole qui sort de la bouche de Dieu » s'oppose au « pain », mais on peut douter que cette parole soit la vérité divine ; car, dans ce cas, Jésus équivoquerait sur le mot « vivre », pour signifier que le corps peut se passer de pain quand l'âme est nourrie de Dieu. Il s'en faut bien que cette assertion soit une vérité de fait ; et si le Christ johannique a pu dire que sa nourriture était de faire la volonté du Père [1], on ne doit pas s'attendre à ce que le Christ synoptique oppose à Satan une allégorie de ce genre. « La parole qui sort de la bouche de Dieu » n'est pas une parole quelconque ni une révélation, mais un ordre concernant l'objet dont il s'agit, à savoir l'entretien de la vie naturelle. L'homme vit de tout ce dont il plaît à Dieu d'ordonner qu'il vive. Dieu peut fournir, il fournira certainement ce qui est nécessaire à la subsistance de son Fils, et celui-ci ne sollicitera ni ne tentera de lui-même un miracle pour cet objet. Luc a pu omettre la seconde partie de la citation, se disant que Jésus n'avait pas besoin de nourriture terrestre pour se soutenir, s'il plaisait ainsi à Dieu, puisqu'il venait de passer quarante jours sans manger [2].

MATTH. IV, 5. Alors le diable l'emmena dans la ville sainte, le mit sur le faîte du temple 6. et lui dit : « Si tu es le Fils de Dieu, jette-toi en bas ; car il est écrit : « Il donnera pour toi des ordres à ses anges, et ils te porteront sur leurs mains, de peur que tu ne heurtes ton pied contre la pierre. » Jésus lui dit : « Il est écrit encore : « Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu. »

LUC, IV, 9. Et il le conduisit à Jérusalem, le mit sur le faîte du temple et lui dit : « Si tu es le Fils de Dieu, jette-toi d'ici en bas ; 10. car il est écrit : « Il donnera pour toi des ordres à ses anges, afin de te garder ; 11, et ils te porteront sur leurs mains, de peur que tu ne heurtes ton pied contre la pierre. » 13. Et Jésus, répondant, lui dit : « Il est dit : « Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu. »

Après la première passe d'armes, où il a eu le dessus, Jésus est emmené par le démon sur le faîte du temple [3]. Si l'on prend le

1. JN. IV, 34.
2. B. WEISS, 336.
3. ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ dans MT. 5, et LC. 9. L'indication vient donc de la source ; mais il est probablement superflu de vouloir déterminer l'endroit (cf. HOLTZMANN, 199) ; ce que dit Hégésippe (dans EUSÈBE, *Hist. eccl.* ; II, 23, 12), à propos de Jacques, que l'on mit ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ναοῦ, paraît dépendre, quant à l'expression, du récit évangélique.

récit à la lettre, Jésus, d'après Matthieu, aura été transporté [1] dans les airs par le diable; ou bien, d'après Luc, il aura fait le voyage de Jérusalem en marchant avec le démon [2]. Les deux conceptions, nonobstant la forme concrète qu'elles affectent, sont visiblement en dehors de la réalité. C'est l'idée qui est à considérer. Le Fils de Dieu ne peut-il à son gré se faire valoir par un prodige éclatant, se précipiter du haut du temple, en présence de la foule, afin que, Dieu le protégeant nécessairement par ses anges, et le préservant de la moindre blessure, il apparaisse aux yeux de tous comme le messager du ciel? Et Jésus répond que le Messie n'a pas le droit de faire servir la puissance divine à ses caprices. Dieu seul choisit les occasions de la manifester, il ne faut pas les lui imposer.

Combien de fois n'a-t-on pas invité Jésus à faire ce que lui propose Satan, à donner des signes de sa mission divine! On lui en demandait encore par dérision au pied de la croix. Jésus est donc censé, dès le désert, avoir été mis en face des conceptions vulgaires sur le rôle du Messie; il a compris qu'on lui demanderait des miracles inutiles, moins pour croire et se convertir que pour être émerveillé; il s'est d'avance interdit de flatter un tel penchant et de chercher sa propre gloire, il s'est défendu de tenter Dieu. Le diable dit à Jésus de se précipiter du haut du temple, et il cite comme garantie de la protection divine à l'égard du Christ un passage du psaume XCI [3], d'après les Septante, où Dieu promet son secours au juste. La repartie de Jésus est encore empruntée au Deutéronome [4]. Cette joute à coups de textes bibliques donne au récit un cachet tout particulier d'argumentation théologique et rabbinique, dont il n'y a pas d'exemple aussi bien ordonné dans le reste de l'Évangile. Mais si la tradition a élaboré la mise en scène et l'équilibre des répliques, on doit reconnaître qu'elle a fidèlement interprété les sentiments de Jésus.

MATTH., IV, 8. Le diable l'emmena encore sur une montagne très haute, il lui montra tous les royaumes du monde et leur gloire,

LUC, IV, 5. Et l'ayant conduit en haut, il lui montra tous les royaumes du monde en un seul instant; 6. et le diable lui dit : « Je te donnerai

1. V. 5. τότε παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν.
2. V. 9. ἤγαγεν δὲ αὐτὸν εἰς Ἰερουσαλήμ. Cf. v. 1. ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι κτλ.
3. V. 11-12. La citation est plus exacte dans Luc. Pour l'idée du vol dans les airs, comparer la légende de Simon le Magicien (WELLHAUSEN, *Mt.* 10).
4. VI, 16. οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου. L'hébreu a le pluriel.

9. et il lui dit : « Je te donnerai tout cela, si, te prosternant, tu m'adores. » 10. Alors Jésus lui dit : « Arrière, Satan ! Car il est écrit : Tu adoreras le Seigneur ton Dieu, et tu n'adresseras ton culte qu'à lui. »

toute cette puissance et leur splendeur, parce qu'elle m'a été remise, et que je la donne à qui je veux ; 7. si donc tu te prosternes devant moi, elle sera tout entière à toi. » 8. Et Jésus, répondant, lui dit : « Il est écrit : Tu adoreras le Seigneur ton Dieu, et tu n'adresseras ton culte qu'à lui. »

Jésus est emporté sur une montagne très haute [1], d'où le diable lui montre tous les royaumes du monde. Ainsi Moïse contempla jadis toute la Palestine du haut du mont Nébo [2]. Une montagne d'où l'on peut voir la terre entière, et même le monde connu au temps de Jésus, n'a jamais existé. Peut-être est-ce pour avoir eu conscience de cette difficulté que Luc ne parle pas de montagne, se contentant de dire que le diable mena Jésus en haut [3], ce qui peut s'entendre d'un enlèvement dans les airs, et doit même s'entendre ainsi, puisque l'évangéliste semble avoir supprimé délibérément la montagne. La façon toute prestigieuse et magique dont il se représente cette tentation apparaît dans l'addition : « en un seul instant ». Il comprend que le démon n'a pu réellement, d'un point quelconque, faire voir le monde à Jésus sans intervention de magie ; il dit donc que le diable, par un artifice de sa puissance, lui fit voir tout l'univers en un moment. En quoi cet artifice a-t-il consisté ? il serait superflu de le chercher, car l'évangéliste lui-même ne se l'est pas demandé. C'est pour lui une de ces choses que le diable peut faire, et dont les hommes n'ont pas le secret. L'enlèvement dans les airs s'accorde bien avec cette vue instantanée de l'univers. Car Luc, malgré tout, semble admettre, comme Matthieu, une vue réelle, et non une vision imaginaire. Il est également contraire à l'esprit de la narration dans les deux Évangiles, de supposer que le démon indiquait à Jésus la direction des diverses contrées, sans que le pays même fût visible, ou qu'il aurait fait passer devant les yeux du Sauveur une sorte de fantasmagorie où les royaumes de

1. Mt. 8. πάλιν παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν. Cf. Ap. xxi, 10.
2. Deut. xxxiv, 1-4.
3. V. 5. καὶ ἀναγαγὼν αὐτὸν ἔδειξεν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τῆς οἰκουμένης ἐν στιγμῇ χρόνου.

la terre auraient été représentés. Nos idées de possible et d'impossible n'ont pas ici d'application légitime. La mise en scène des trois tentations manque de réalité; la seconde en manquait plus que la première, et la troisième en manque plus encore que la seconde.

Le discours du diable est un peu paraphrasé dans Luc, mais il ne contient rien qui ne soit implicitement dans Matthieu. Satan promet tout, parce que tout lui appartient encore en ce monde ; à l'instant où il parle, toutes les nations adorent de faux dieux, et Israël même est soumis à un peuple idolâtre ; de plus, Satan est le maître du monde par les légions d'esprits qui s'y meuvent librement ; on peut dire qu'il se vante en étalant complaisamment son pouvoir, et qu'il exagère ou se trompe en supposant que ce pouvoir, à lui donné ou plutôt laissé par Dieu, est absolu et inamissible ; mais on ne peut pas dire qu'il mente. Il offre donc au Fils de Dieu l'empire de l'univers [1], à condition que le Fils de Dieu lui rende hommage. L'empire du monde, en effet, était dû au Messie, et Jésus pouvait se demander pourquoi le Père céleste tardait à le lui donner. Mais chercher l'empire pour l'empire, sans attendre l'heure de Dieu, entrer dans les intérêts et les passions du monde, se faire d'abord l'écho des aspirations populaires, le champion de l'indépendance nationale, poursuivre une royauté vulgaire et prendre les moyens qui peuvent y conduire, à savoir la politique humaine, la ruse et la violence, ce serait vouloir régner par Satan et non par Dieu, ce serait abandonner la cause du Père céleste pour celle du diable. C'est pourquoi Jésus, à cette limite extrême de la tentation, chasse le tentateur : « Arrière, Satan [2] ! »

La suite de sa réponse est encore empruntée au Deutéronome [3] ;

1. Mt. Ss. : « et il lui montra tous les royaumes de ce monde; 9. et il lui dit : « *Tu as vu ces royaumes et leur gloire*; je te les donnerai », etc.

2. Mt. 10. ὕπαγε σατανᾶ. Plusieurs témoins ajoutent ὀπίσω μου, d'après xvi, 23. Ss. supposerait ὀπίσω σου.

3. vi, 13. La citation doit être faite librement d'après le grec. On lit dans l'hébreu et dans LXX (B) : « Tu craindras le Seigneur ton Dieu et tu le serviras... 14. vous ne suivrez pas d'autres dieux. » La substitution de προσκυνήσεις à φοβηθήσῃ est pour la spécialisation du cas (cf. Ex. xx, 5. LXX) et la correspondance avec la proposition du démon; l'addition de μόνῳ est dans l'esprit du texte cité, et s'est imposée aussi pour l'adaptation de la réponse. LXX A lit comme Matthieu et Luc; mais ce peut être par influence des Évangiles.

elle est conçue dans l'esprit de la christologie judéochrétienne, qui se représente le Christ comme chef de l'humanité élue ; le devoir de n'adorer que Dieu s'impose au Christ comme à tous les hommes, et même à plus forte raison. Le Christ doit être tout à Dieu ; il n'ira pas vers la gloire de ce monde, à la suite de Satan, dût-il par ce renoncement aller à la mort. Cette tentation est interprétée plus loin, au cours de l'histoire évangélique : lorsque Jésus parle, pour la première fois, de sa mort nécessaire, et que son disciple Pierre veut le détourner d'une telle pensée pour le ramener aux espérances du messianisme commun, Jésus le repousse en disant : « Arrière, Satan[1] ». Cette scène est déjà un commentaire de notre récit.

La série des tentations est parfaitement graduée, dans Matthieu, pour que de l'ensemble résulte une vue claire des difficultés morales que Jésus a trouvées sur son chemin, des moyens qu'il a choisis pour accomplir son œuvre, et du véritable caractère de sa vocation. Dans la forme où elles se présentent, ces tentations ne sont pas de celles qui peuvent atteindre tous les hommes. Bien que la question du salut se pose pour chacun en des termes analogues, à savoir, se chercher ou se renoncer soi-même, il y a ici un cas unique, le cas du Sauveur promis à Israël, qui, voyant nettement que le salut est chose spirituelle, et se dégageant par là du cercle étroit et décevant où s'enfermait le messianisme israélite, accepte le renoncement absolu qu'exige sa vocation extraordinaire. C'est l'idéal messianique de ses contemporains et de son entourage qui a été sa tentation. On ne concevait pas que le Messie pût être pauvre, se passer de signes éclatants et de royaume en ce monde ; et Jésus a regardé comme une suggestion diabolique l'idée de prétendre, en sa qualité de Messie, aux biens terrestres, ou de se faire valoir par des miracles, ou de rechercher la royauté ; il s'en est remis à la volonté du Père, comprenant que sa mission présente était de se placer lui-même et d'attirer les hommes dans les conditions morales qui étaient requises pour l'avènement du royaume des cieux. Il a vu ce

1. Mc. VIII, 33 ; Mt. XVI, 23. Il est difficile de dire si l'apostrophe est primitive dans le récit de la tentation. Matthieu peut l'avoir ajoutée d'après Mc. VIII, 23, comme il est possible que Luc l'ait supprimée en changeant l'ordre des tentations. Il paraît difficile d'admettre avec WELLHAUSEN (*Mt.* 10) que la troisième tentation serait dérivée de Mc. VIII, 32-33, où elle est supposée plutôt qu'énoncée.

que le monde pouvait lui offrir, la royauté que ses compatriotes étaient tout disposés à lui donner ; et il a vu aussi, il a choisi librement le rôle tout spirituel, à la fois humble et périlleux, que la volonté de son Père lui assignait. Ce fut bien la tentation du Christ ; nul autre que Jésus n'a pu être tenté de la sorte. Dans l'économie du récit, les tentations ne semblent porter que sur la façon de remplir la vocation messianique, mais le doute sur les moyens implique, dans les deux premières tentations de Matthieu, un doute sur la vocation même [1].

On ne saisit pas clairement pourquoi les deux dernières tentations ont été interverties dans le troisième Évangile. Comme le développement logique de l'idée prime toute autre considération, et que Luc est secondaire en d'autres détails relativement à Matthieu, l'ordre suivi dans le premier Évangile est le meilleur et doit être primitif. Luc a pensé peut-être que la tentation sur le haut du temple était la plus importante, parce qu'elle s'autorisait d'un texte biblique, ou plutôt encore parce que la réponse : « Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu », lui a paru être la conclusion la plus naturelle de cette scène, et le congé donné par Jésus au nom de Dieu même [2]. Ce congé lui aura paru plus digne du Christ que l'apostrophe : « Arrière, Satan ! » qu'il n'a pu mettre dans la tentation des royaumes [3]. Le précepte du Deutéronome serait censé s'appliquer à Satan aussi bien qu'aux hommes ; et comme Satan n'a pas le droit de tenter Dieu, il ne doit pas tenter le Christ, car, ce faisant, il tente Dieu lui-même : non que l'on veuille identifier le Christ à Dieu [4], mais parce que Satan veut tenter Dieu par le Christ.

A l'idée de cette combinaison artificielle, il faut joindre sans doute une considération géographique. Luc aura trouvé avantageux, puisque la première tentation avait lieu au désert, de mettre la dernière à Jérusalem, afin de ramener de là Jésus en Galilée, en plaçant la tentation des royaumes, non plus sur une montagne, parce qu'il n'en voyant pas d'assez haute dans la région, mais dans les airs,

1. Wendt, *Die Lehre Jesu*, 100, met le doute au premier plan ; mais il n'est pas facile de le trouver dans la troisième tentation.

2. Holtzmann, 330.

3. Cf. p. 423, n. 1.

4. Luc aurait pu identifier « le Seigneur » au Christ, mais non le « Seigneur Dieu » (J. Weiss, 362).

entre le désert et Jérusalem. Selon Marc, la série indéfinie des tentatures se déroule toute entière dans le désert. Dans Matthieu et Luc, les deux dernières tentations supposeraient un déplacement de Jésus; mais il est très remarquable que, selon Matthieu, Jésus, après la troisième tentation, se retrouve au désert, sans que l'on dise comment il y est revenu, et comme s'il ne s'en était pas corporellement éloigné. La narration du premier Évangile flotte ainsi entre la réalité matérielle et extérieure de la tentation, et la réalité morale et psychologique. La rédaction de Luc est beaucoup plus accentuée dans le sens de la réalité extérieure. Vu le rapport des textes, le troisième Évangile est à expliquer par le premier, et tous les deux, au moins en partie, par le second.

Nonobstant leur tendance à extérioriser la tentation, les évangélistes n'y voient pas une simple conversation de Jésus avec Satan, où le Christ aurait eu toujours le dernier mot. Ils disent et ils pensent que Jésus a été tenté. Les paroles qu'ils attribuent au démon n'ont pas seulement frappé les oreilles du Christ ; l'idée que ces paroles contiennent s'est présentée à son esprit ; il l'a perçue, et l'on doit dire même qu'il l'a sentie, parce que l'apparition d'une idée agréable ou désagréable ne peut manquer d'impressionner l'esprit humain qui la conçoit. L'élévation et la pureté d'un âme augmentent sa sensibilité plutôt qu'elles ne la diminuent. Jésus n'a pas été insensible devant la mort. De même, la perspective des difficultés qu'il devait rencontrer, des moyens par lesquels il pouvait essayer de s'y soustraire et qu'il ne devait pas employer, des honneurs qu'on voudrait lui offrir et qu'il ne devait pas accepter, n'a pu manquer de frapper son imagination, mais sans provoquer une inquiétude durable dans son esprit, un trouble dans sa conscience, une incertitude dans sa décision. En ce sens, la tentation a été intérieure, et, pour qu'elle ait été réelle, il n'est pas nécessaire que le démon se soit montré visiblement à Jésus, lui ait parlé, l'ait transporté sur le faîte du temple ou sur la montagne. Cette tentation a eu sa raison d'être pour Jésus et lui a été utile; elle l'a préparé et formé à son rôle de Messie et de Sauveur. Ainsi l'avait compris la tradition apostolique, qui s'est représenté Jésus, dans cette retraite préliminaire à sa prédication, comme livré au pouvoir de deux esprits, l'Esprit de Dieu, qui s'était emparé de lui au baptême et ne devait pas le quitter, l'esprit du mal qui s'efforçait de le soustraire à l'influence divine et de l'entraîner dans le tourbillon des intérêts

humains, de le séduire par l'appât de la puissance et de la gloire. Jésus sortit victorieux de la tentation ; mais il n'aurait pas été victorieux s'il n'avait réellement combattu.

Matth. iv, 11. Alors le diable le laissa, et des anges s'approchaient de lui et le servaient.

Luc, iv, 13. Et le diable, ayant épuisé toute tentation, s'éloigna de lui pour un temps.

Matthieu introduit les anges, d'après Marc, mais seulement au bout des quarante jours, et à la fin de toutes les tentations, parce que la première suppose que Jésus est resté sans secours dans le désert pendant les quarante jours. L'artifice de l'arrangement se trahit en ce que le service des anges est encore décrit comme habituel et universel, sans relation particulière avec la tentation de la faim, bien qu'on amène les esprits célestes au moment où, dans la perspective du récit, Jésus va quitter le désert et n'aura plus besoin de leur assistance [1]. Mais la suite montre que les quarante jours sont un chiffre de convention ; les évangélistes ont dit que Jésus était resté au désert pendant quarante jours, et ce n'est pas d'après ces quarante jours que sera daté son retour en Galilée ; l'on dira vaguement qu'il revint après l'emprisonnement de Jean. Luc, ayant conduit Jésus à Jérusalem, et ne voulant pas le ramener au désert, n'a plus besoin des anges ; il se contente de dire que le diable, après avoir épuisé les tentations possibles, s'éloigna de Jésus et s'abstint de le tenter « jusqu'à un temps » déterminé par la Providence [2], temps qui, dans la pensée de l'évangéliste, doit être l'agonie de Gethsémani, la tentation suprême. Il est curieux que Luc semble avoir réservé l'assistance angélique pour cette dernière tentation [3].

La façon dont il relie à celle-ci la tentation du désert en apprend

1. V. 11. τότε ἀφίησιν αὐτὸν ὁ διάβολος, καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι προσῆλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ. Cf. Mc. 2, *supr.* p. 415, n. 2.

2. V. 13. καὶ συντελέσας πάντα πειρασμὸν ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ. Luc ne dit pas précisément « pour un temps », au sens de « pendant un certain temps », mais « jusqu'à un temps », à un moment fixé, une occasion déterminée, que l'évangéliste a en vue et qu'il s'abstient d'indiquer autrement.

3. Cf. Lc. xxii, 39-46. L'idée de πειρασμός est étroitement liée à l'agonie de Gethsémani, bien que la tradition synoptique atténue ce rapport. Les épreuves ou tentations du Christ ont été objet de spéculation dans les premiers temps du christianisme : cf. Hébr. ii, 18 ; iv, 15 ; v, 7-9 ; *supr.* p. 9.

plus long que toutes les discussions critiques sur le sens que la tradition attachait à la première épreuve de Jésus. Les divergences des évangélistes, le caractère indécis de la narration, le défaut de liaison, même artificielle, entre ce récit et le suivant, laissent clairement voir que, si le souvenir apostolique était assez ferme sur les points fondamentaux, le séjour au désert et l'espèce de combat intérieur que Jésus avait eu à soutenir pendant cette retraite, il était beaucoup moins net sur les circonstances extérieures de ces faits et sur leurs conséquences immédiates. On savait que Jésus n'était pas sorti de son atelier et de Nazareth pour prêcher aussitôt l'Évangile, mais qu'il avait d'abord quitté son pays sans autre motif, au moins apparent, que d'entendre Jean-Baptiste, et que c'était seulement à son retour, au bout d'un certain temps, qu'il avait annoncé l'avènement du royaume. A ce moment, Jean était déjà emprisonné. Qu'avait fait Jésus dans l'intervalle? Il avait vécu seul dans le désert.

Si la tradition ne parlait pas de cette retraite au désert, on devrait presque la supposer ; et si le quatrième Évangile a voulu la passer sous silence [1], c'est que son point de vue n'est pas celui de l'histoire. Un temps de réflexion et de préparation était indispensable entre la vie du charpentier et la manifestation du prédicateur évangélique. La vocation messianique de Jésus peut bien s'être affirmée à l'occasion de son baptême ; mais, pour suivre cette vocation, il fallait d'abord en peser les conditions ; l'Esprit qui a fait de Jésus le Christ ne pouvait manquer de le conduire au désert ; et Jésus au désert devait être tenté par le démon, tourmenté entre des pensées contraires, d'une part l'idéal de piété simple dont son âme avait vécu jusqu'alors, et l'élément spirituel du messianisme israélite, d'autre part les imaginations courantes, les idées de triomphe terrestre. La solution du conflit est le programme que Jésus a voulu suivre et qui s'est affirmé, devant les mêmes tentations, pendant toute la durée de son ministère : préparer les hommes à l'avènement du royaume par la conversion du cœur, s'en remettre à Dieu pour le jour et la manière dont s'effectuerait le grand avénement.

L'explication purement mythique de la tentation est donc à écarter comme inutile et invraisemblable. Mais il n'est pas non plus nécessaire de prouver que nos récits ne sont pas l'écho d'une tradi-

1. Cf. Jn. i, 29, 35, 43 ; ii, 1. *QÉ*. 239, 273.

tion purement historique. Les quarante jours et le jeûne semblent imités de l'Ancien Testament ; toute la mise en scène est en rapport avec les croyances populaires du temps sur les bons et les mauvais esprits ; la systématisation des tentations par questions et réponses est un expédient didactique ; et l'on ne peut guère s'empêcher de reconnaître dans la triple épreuve du pain à créer, du signe à donner, de la royauté à prendre, une précision influencée par les expériences ultérieures de la carrière du Christ [1], quoique les pensées qui agitaient Jésus au désert aient dû être analogues à ces trois suggestions diaboliques. On a supposé que Jésus avait pu parler de cette épreuve en termes figurés que la tradition aurait pris trop à la lettre [2]. Le caractère des récits ne favorise pas cette hypothèse, et la tradition ne gardait pas le souvenir d'un discours de Jésus sur la tentation, mais d'un fait connu seulement en général, parce que Jésus lui-même n'en avait parlé qu'en termes généraux. C'est ce fait que la tradition a de bonne heure interprété, sous une forme succincte dans Marc, sous une forme plus étudiée dans la source commune à Matthieu et à Luc pour les discours du Seigneur, quoique le récit de la tentation n'appartienne probablement pas à la première rédaction de cette source [3].

1. Holtzmann, 46-48. Mais l'hypothèse de Hœnig *ap.* Holtzmann, 330), qui voit dans les trois tentations de Luc les trois étapes de la carrière de Jésus : désert, Galilée, Jérusalem, paraît aussi étrangère au récit primitif qu'à la pensée de l'évangéliste : le séjour au désert n'est pas une étape dans la carrière du Christ, à côté du ministère galiléen et du ministère hiérosolymitain ; la seconde tentation de Luc n'est pas localisée en Galilée, et la tentation des signes à produire ne caractérise pas la période hiérosolymitaine par rapport à la période galiléenne.

2. B. Weiss, *LJ.* I. 313, 316.

3. Wernle, 226, considère les récits du baptême et de la tentation comme une sorte d'introduction historique ajoutée après coup au recueil de discours. Noter que, dans le récit de la tentation, les textes bibliques sont cités d'après le grec. Cf. *supr.*, p. 122.

X

A CAPHARNAUM

Marc. i, 14-39 ; Matth. iv, 12-23 ; viii, 14-15 ; Luc. iv, 14-15 ; v, 1-11.

« Après que Jean eut été livré », c'est-à-dire après qu'il fut tombé aux mains des satellites qu'Hérode Antipas avait envoyés pour le prendre, et que ceux-ci l'eurent jeté en prison [1], Jésus vint en Galilée et commença la prédication de l'Évangile. Marc indique simplement un rapport chronologique entre les deux faits, et c'est par une conjecture, d'ailleurs vraisemblable, que l'on attribue au premier une influence sur le second. L'évangéliste ne paraît aucunement préoccupé de cette influence ; mais on peut croire que Jésus s'est décidé à parler à son tour, parce que l'avènement du royaume se trouvait maintenant sans prophète, et qu'il lui appartenait plus qu'à tout autre, plus qu'à Jean lui-même, de préparer les hommes à cet avènement. Admettre que Jésus se serait alors aperçu que Jean n'était pas l'homme du royaume [2], serait supposer gratuitement que le Sauveur n'avait pas encore conscience d'une vocation supérieure à celle du Baptiste. Dire que Jésus entre dans son rôle de Messie parce qu'il voit celui de son Précurseur terminé [3], serait lui prêter, touchant la mission de Jean, une idée qui a été seulement celle de la tradition apostolique. Jésus vient en Galilée parce que la Galilée était son pays, et qu'il lui était plus facile, à tous égards, de com-

1. Mc. i, 14. μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάνην. On doit probablement sous-entendre εἰς φυλακήν (Holtzmann, 114); cf. Act. viii, 3 ; xxii, 4. On ne peut comparer I Cor. xi, 23 (B. Weiss, *E.* 173), pour traduire : « après que Jean eut été livré » par Dieu à ses ennemis : car il n'y a aucune parité entre Judas livrant le Christ, et Dieu permettant l'emprisonnement de Jean-Baptiste ; mieux vaudrait supposer que Jean aussi est tombé aux mains d'Antipas par quelque trahison. Mais il est à croire que παραδοθῆναι signifie d'un seul mot et qu'on lit Mc. vi, 17.

2. Holtzmann, 48.

3. B. Weiss, *Mk.* 18.

mencer là son ministère que d'aller tout de suite prêcher à Jérusalem. Mais Marc ne dit pas, et l'on ne doit pas supposer qu'il soit allé d'abord à Nazareth ; il n'y viendra qu'après avoir prêché ailleurs, et sa famille n'apprendra que par la renommée l'œuvre extraordinaire qu'il a entreprise. Il n'avait pas besoin de retourner dans son pays pour savoir que nul n'est prophète chez soi, et que sa prédication serait plus libre et mieux écoutée ailleurs.

Marc, i, 14. Et après que Jean eut été emprisonné, Jésus vint en Galilée, prêchant l'Évangile de Dieu : 15. « Le temps est accompli, et le royaume de Dieu est proche ; convertissez-vous et croyez à l'Évangile. »

Matth. iv, 12. Et ayant appris que Jean était emprisonné, il se retira en Galilée ; 13. et quittant Nazareth, il vint habiter Capharnaüm, près de la mer, sur les frontières de Zabulon et de Nephtali ; 14. afin que s'accomplît ce qui avait été annoncé par Isaïe le prophète, disant : « La terre de Zabulon et la terre de Nephtali, vers la mer, le pays au delà du Jourdain, la Galilée des Gentils, le peuple assis dans les ténèbres a vu une grande lumière, et sur ceux qui étaient assis dans la région de l'ombre de la mort une lumière s'est levée. » Depuis lors Jésus se mit à prêcher et à dire : « Convertissez-vous, car le royaume des cieux est proche. »

Luc, iv, 14. Et Jésus revint, dans la vertu de l'Esprit, en Galilée, et sa renommée se répandit dans toute la contrée ; 15. et il enseignait dans leurs synagogues, célébré de tous.

Matthieu et Luc interprètent en des sens divers la donnée de Marc. Le premier[1] semble vouloir dire que l'emprisonnement de

1. V. 12. ἀκούσας δὲ ὅτι Ἰωάνης παρεδόθη, ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν. Pour l'interprétation de ἀνεχώρησεν, cf. ii, 12-14, 22 ; xii, 15 ; xiv, 13 ; xv, 21.

Jean détermina Jésus à se retirer en Galilée, comme s'il avait pu craindre de partager le sort du Baptiste. Mais Jésus n'était pas alors auprès de Jean, qui dut être arrêté en Pérée, et la Galilée appartenait à Hérode Antipas. On reconnaît ici l'évangéliste qui a fait fuir Joseph devant Archélaüs, et l'a conduit en Galilée, sans penser que ce pays était à un fils d'Hérode le Grand[1]. Il est bien moins soucieux d'être exact en ces détails d'histoire que d'établir le rapport de la donnée de Marc avec un passage d'Isaïe qu'il intercale entre l'indication du retour et le résumé de la prédication. Pour amener sa citation prophétique, où Isaïe parle de la région voisine du lac de Tibériade, il anticipe l'arrivée de Jésus à Capharnaüm; et comme la mention de la Galilée lui a suggéré le souvenir de Nazareth, où il lui semble tout naturel que Jésus soit allé d'abord, il dit que Jésus, « quittant Nazareth, vint habiter Capharnaüm[2] ». Cette façon d'entendre le retour en Galilée contredit Marc, d'après lequel Jésus, venant du désert, a dû remonter le long du Jourdain, arriver au lac de Tibériade par le sud-ouest, et atteindre Capharnaüm en suivant la rive occidentale. Seulement, l'évangéliste ne demande pas qu'on le traduise avec rigueur, et ce qu'il a voulu signifier est que Jésus, qu'il soit allé ou non à Nazareth en revenant du désert, ne s'est pas fixé dans son pays, mais dans un endroit situé sur les frontières de Zabulon et de Nephtali; il veut montrer en même temps, non la raison historique, dont il n'a aucun souci, mais la raison providentielle de ce fait. Jésus est venu s'installer à Capharnaüm parce qu'Isaïe l'avait prédit. Les anciennes limites des tribus n'existaient plus depuis longtemps; Matthieu en parle parce que la prophétie nomme Zabulon et Nephtali. Outre l'avantage qu'il trouve, à son point de vue apologétique, dans tout accomplissement de prophétie, il voit à celui qu'il va indiquer une importance spéciale pour combattre les préjugés du judaïsme traditionnel contre la Galilée[3] et l'idée d'un Messie galiléen : Jésus est né à Bethléem, comme Michée l'avait dit; il a grandi à Nazareth, parce que les prophètes avaient écrit qu'il serait Nazaréen; il prêche à Capharnaüm et dans les environs, parce qu'Isaïe l'avait annoncé.

1. Cf. *supr*. p. 374.

2. V. 13. καὶ καταλιπὼν τὴν Ναζαρὰ ἐλθὼν κατῴκησεν εἰς Καφαρναούμ. B lit Ναζαρά; L Ναζαρέτ; אD etc. Ναζαρέθ. Capharnaum (כפר נחום) signifie étymologiquement : « le village de Nahum ». Ss. : « Il vint à Capharnaüm ».

3. Cf. Jn. vii, 52. *QÉ*. 531.

Capharnaüm, que l'on identifie avec le village actuel de Tell-Hum, ou avec celui de Khan Minieh [1], était une ville florissante et commerçante, située au nord-ouest du lac de Tibériade. Jésus n'y a jamais eu de domicile permanent, mais il en a fait, pendant un certain temps, le centre de ses prédications en Galilée. La raison historique de ce choix doit être en ce que les premiers disciples recrutés par Jésus, et notamment Simon-Pierre, demeuraient à Capharnaüm. Éloigné de sa famille, à laquelle il était devenu presque étranger, le Sauveur trouvait chez Simon un asile assuré. Mais l'évangéliste ne veut connaître que l'habitation à Capharnaüm et son rapport avec la prophétie. Il se complaît dans l'énumération de noms géographiques qui semblent trouvés à souhait pour figurer le cadre du ministère galiléen. La citation est très libre, mais elle se rapproche plus de l'hébreu [2] que des Septante. [3] Autant qu'on peut discerner le sens primitif de ce passage, le prophète vise la restauration d'Israël et la félicité messianique, en prenant pour point de départ les ravages exercés par Téglat-Phalasar dans la région galiléenne [4]. Le salut messianique viendra d'abord pour les premiers exilés ou pour leur pays. Ainsi l'interprétation messianique est infiniment plus précise et plus spéciale que la pensée du texte.

Pour retrouver la suite de Marc, Matthieu fait une autre transition : « Depuis lors Jésus se mit à prêcher » [5], d'où l'on aurait grand tort de conclure que Jésus n'avait jamais prêché avant de s'installer à Capharnaüm. Les modifications introduites par le rédacteur du premier Évangile dans les indications du second n'ont aucun carac-

1. Cf. G. A. Smith, a. *Capernaum E B.* I, 696-698.

2. Is. viii, 23 : « Au temps jadis il a porté la honte *au pays de Zabulon* et au *pays de Nephtali* ; et dans l'avenir il honorera *la voie de la mer*, *l'autre rive du Jourdain*, *le district des Gentils.* ix, 1. Le peuple qui marchait dans les ténèbres voit une grande lumière ; ceux qui habitaient au pays de l'ombre, une lumière brille sur eux. »

3. B ix, 1. τοῦτο πρῶτον πίε, ταχὺ ποίει, χώρα Ζαβουλών, ἡ γῆ Νεφθαλείμ, καὶ οἱ λοιποὶ οἱ τὴν παραλίαν καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου, Γαλειλαία τῶν ἐθνῶν. 2. ὁ λαὸς ὁ πορευόμενος ἐν σκότει ἴδετε φῶς μέγα· οἱ κατοικοῦντες ἐν χώρᾳ σκιᾷ θανάτου, φῶς λάμψει ἐφ' ὑμᾶς. Mt. 15. Γῆ Ζαβουλὼν καὶ γῆ Νεφθαλείμ, ὁδὸν θαλάσσης (leçon qui rencontre Aquila et Théodotion), πέραν τοῦ Ἰορδάνου, Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν, 16. ὁ λαὸς ὁ καθήμενος ἐν σκοτίᾳ φῶς εἶδεν μέγα, καὶ τοῖς καθημένοις ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς.

4. II Rois, xv, 29.

5. V. 17. ἀπὸ τότε ἤρξατο Ἰησοῦς κηρύσσειν.

tère historique : elles ont été déterminées uniquement par l'insertion de la prophétie.

Luc suppose, comme les deux autres évangélistes, que le retour en Galilée s'est effectué après l'arrestation de Jean ; s'il ne le dit pas, c'est qu'il a anticipé cette arrestation [1]. On ne peut pas contester sérieusement qu'il soit question du même voyage. L'évangéliste paraît avoir trouvé beaucoup trop simple la relation de Marc. Il omet comme insignifiant le sommaire des premières prédications, et avant même d'avoir parlé, en général, de cet enseignement, il fait valoir la réputation qne le Sauveur acquiert immédiatement dans toute la contrée. Jésus revient, investi de la force d'en haut, non pas poussé par l'Esprit, mais faisant sentir autour de lui par des œuvres miraculeuses la vertu de l'Esprit [2] ; et c'est ce qui explique, dans la pensée du narrateur, cette renommée subitement universelle. Il ne s'agit pas de signifier que Jésus n'a rien perdu, dans sa lutte avec Satan, de la force divine qu'il a reçue au baptême ; et le bruit qui se répand ne peut être celui de son baptême, de sa retraite au désert, et de son retour, car la divulgation de ces faits ne serait pas précisément « sa renommée ». L'évangéliste ne regarde pas en arrière, mais en avant, et il fait faire une entrée si solennelle à Jésus parce qu'il va le conduire tout de suite à Nazareth.

Il anticipe les miracles et l'enseignement dans les synagogues, avec l'admiration de la foule, pour rehausser les débuts du ministère galiléen, et pour effacer en partie, car il n'y a pas réussi tout à fait, les incohérences résultant de la transposition qu'il a opérée en mettant la visite à Nazareth avant la vocation des premiers disciples et la prédication à Capharnaüm. La transposition serait évidente quand même on ne pourrait pas contrôler le troisième Évangile par les deux autres Synoptiques. Les gens de Nazareth diront au Sauveur de faire en son pays autant de miracles qu'il en a fait à Capharnaüm [3] ; or il se trouve que Jésus n'est pas encore allé à Capharnaüm, et que l'on n'a raconté encore aucun miracle particulier. Ce que Luc a dit de son retour « avec la puissance de l'Esprit » n'explique pas suffisamment le discours qu'on lui adresse. Cependant, l'identité du fait rapporté par Luc, et de celui que Marc et Matthieu placent

1. III, 19-20 ; *supr.* p. 403.
2. V. 14. καὶ ὑπέστρεψεν ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος εἰς τὴν Γαλιλαίαν.
3. IV, 23.

beaucoup plus loin [1], n'est pas douteuse. Pourquoi ce déplacement qui n'est pas justifié par une raison d'ordre chronologique ? Il semble que Luc se soit proposé aussi d'expliquer pourquoi Jésus n'avait pas fait de Nazareth le centre de son activité ; mais surtout il a voulu, dans cette scène qu'il plaçait au début de la prédication évangélique, trouver l'annonce figurative de la fortune ultérieure de l'Évangile, rejeté par les Juifs et donné aux Gentils. Le préambule qu'il a créé pour cet épisode symbolique est artificiel ; il n'y a pas lieu de s'en servir pour corriger ou pour compléter Marc.

Jésus, dit Marc, arriva en Galilée, prêchant l'Évangile de Dieu [2]. Jean-Baptiste ne prêchait pas l'Évangile, il n'annonçait pas directement la venue du règne de Dieu ; il prêchait un baptême de pénitence en vue du royaume qui allait venir. Jésus aussi invite les hommes au repentir, mais il annonce surtout le royaume, et la pénitence qu'il prêche est moins une préparation qu'une introduction au royaume ; car le royaume est si près que l'on y touche, et, croyant à la « bonne nouvelle », à l'annonce du royaume, on est déjà, en quelque façon, dans la réalité même de ce royaume. Jésus apporte le message de Dieu ; il ne se prêche pas lui-même ; il apporte la bonne nouvelle que le Père envoie aux hommes, à savoir que le temps est accompli, et que le royaume est tout proche [3]. Le temps fixé par la Providence pour la venue du royaume est conçu comme une mesure qui s'est remplie petit à petit ; maintenant la mesure est comble [4], le royaume arrive. De l'imminence du royaume on déduit deux conclusions : il faut faire pénitence, et il faut croire à la bonne nouvelle. La pénitence était dans le programme de Jean ; mais la foi appartient en propre à celui de Jésus. L'on doit attribuer à l'évangéliste ce résumé [5], qui n'est pas à prendre pour une

1. Mc. vi, 1-6 ; Mt. xiii, 53-58.

2. V. 14. κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ.

3. V. 15. πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ · μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.

4. Holtzmann, 114.

5. « Croire à l'Évangile » est une locution de l'âge apostolique. » Schanz, *Mt.* 85. Cf. Wellhausen, *Mc.* 8. On ne change pas beaucoup le sens, mais on met de la subtilité dans l'expression si l'on traduit : « Croyez par l'évangile », sur fondement de la bonne nouvelle (B. Weiss, *E.* 173), ou bien : « Croyez dans l'Évangile », celui-ci étant la sphère où se meut la foi (Deissmann, *ap.* Holtzmann, 115).

prédication particulière, antérieure à la vocation des disciples, mais pour le thème général de l'enseignement du Sauveur pendant son ministère galiléen [1], tout au moins pendant la première période de ce ministère, jusqu'au discours des paraboles, l'histoire détaillée commençant avec la vocation des premiers disciples.

Matthieu n'a retenu que les mots : « Repentez-vous, car le royaume des cieux est proche. » C'est la formule qu'il a mise plus haut [2] dans la bouche de Jean-Baptiste. Mais c'est d'après Jésus qu'il a fait parler Jean, et ce n'est pas d'après Jean qu'il fait parler Jésus. Sa tendance et celle de la tradition évangélique en général est à établir la plus grande conformité possible entre les deux enseignements ; mais il va sans dire que ce n'est pas celui du Sauveur qu'on a modifié pour le rendre semblable à celui du Baptiste, c'est celui du Baptiste qu'on a rapproché de l'Évangile. On n'est donc pas fondé à soutenir, en s'appuyant sur ce passage de Matthieu, que la prédication du Sauveur était d'abord identique à celle de Jean, et que Jésus songeait d'autant moins alors à se dire Messie qu'il n'avait pas conscience de l'être [3]. La différence des deux prédications vient d'être indiquée. Quant à la réserve de Jésus touchant sa qualité de Messie, elle tient à ce que cette qualité n'était pas matière d'Évangile : l'objet de la bonne nouvelle était l'avènement prochain du royaume, et le personnage du Christ ne devient essentiel au royaume et ne peut même se manifester en sa qualité que dans cet avènement ; en un sens, Jésus était appelé à devenir Messie et ne l'était pas encore, parce que le Messie, dans l'acception commune du mot, était le prince du grand avènement ; il appartenait au Père de déclarer lui-même son Christ, et là sans doute est le motif principal pour lequel Jésus se comporte en héraut du royaume qui vient, sans se prévaloir d'un titre qui n'aura sa pleine signification que dans le royaume déjà venu. Les Évangiles synoptiques ne contiennent pas le moindre indice d'une variation dans la conscience que le Christ a eue de son rôle, et c'est peut-être faute d'avoir compris les conditions historiques de son ministère, que l'on s'est étonné de ne pas trouver plus de déclarations explicites à ce sujet dans ses discours.

1. Holtzmann, *loc. cit.* Wellhausen, *loc. cit.*

2. iii, 2. Ss. Sc. lat. *k* omettent μετανοεῖτε et γάρ dans iv, 17, et cette lecture pourrait être primitive (Wellhausen, *Mt.* 11) ; cf. Mt. x, 6-7 (v, 1-10).

3. Renan, *Jésus*, 111-113. Wellhausen, *Mc.* 8.

Marc, i, 16. Et en passant le long de la mer de Galilée, il vit Simon et André, frère de Simon, qui jetaient le filet dans la mer, car ils étaient pêcheurs. 17. Et Jésus leur dit : « Venez à ma suite, et je vous ferai devenir pêcheurs d'hommes. » 18. Et aussitôt, laissant les filets, ils le suivirent. 19. Et s'étant avancé un peu plus loin, il vit Jacques de Zébédée, et Jean son frère, qui étaient aussi dans la barque, raccommodant les filets, 20, et aussitôt il les appela ; et laissant leur père Zébédée dans la barque avec les mercenaires, ils s'en allèrent à sa suite.

Matth. iv, 18. Et en marchant le long de la mer de Galilée, il vit deux frères, Simon dit Pierre, et André son frère, qui jetaient un filet à la mer, car ils étaient pêcheurs. 19. Et il leur dit : « Venez à ma suite, et je vous ferai pêcheurs d'hommes. » 20. Et eux aussitôt, laissant les filets, le suivirent. 21. Et s'éloignant de là, il vit deux autres frères, Jacques de Zébédée, et Jean son frère, dans la barque, avec Zébédée leur père, raccommodant leurs filets, et il les appela ; 22. et eux aussitôt, laissant la barque et leur père, le suivirent.

Luc, v, 1. Et il advint, pendant que la foule se pressait vers lui et écoutait la parole de Dieu, qu'il se tenait lui-même au bord du lac de Génésareth, 2. et qu'il vit deux barques arrêtées au bord du lac ; et les pêcheurs, en étant descendus, lavaient les filets ; 3. et montant dans l'une des barques, qui était à Simon, il le pria de s'éloigner un peu de la terre ; et s'étant assis dans la barque, il instruisait la foule. 4. Et quand il eut fini de parler, il dit à Simon : « Avance au large, et lancez vos filets pour la pêche. » 5. Et répondant, Simon dit : « Maître, en peinant toute la nuit, nous n'avons rien pris ; mais, sur ta parole, je lancerai le filet. » 6. Et l'ayant fait, ils prirent une grande quantité de poissons, et leur filet se rompait ; 7. et ils firent signe aux compagnons qui étaient dans l'autre barque, de venir à leur aide, et ils vinrent ; et ils remplirent les deux barques, au point qu'elles sombraient. 8. Ce que voyant, Simon-Pierre tomba aux genoux de Jésus, disant : « Éloigne-toi de moi, parce que je suis un homme pécheur, Seigneur ! » 9. Car la stupeur l'avait saisi, ainsi que tous ceux qui étaient avec lui, à cause de la pêche qu'ils avaient faite ; 10. et pareillement Jacques et Jean, fils de Zébédée, qui étaient compagnons de Simon. Et Jésus dit à Simon : « N'aie pas peur ; désormais tu seras preneur d'hommes. » 11. Et ayant ramené les barques à terre, laissant tout, ils le suivirent.

D'après Marc et Matthieu, Jésus a songé d'abord à s'attacher un certain nombre de disciples. Sans doute il se proposait alors de former une société telle qu'il convenait au royaume de Dieu, plutôt que de se donner à lui-même des auxiliaires pour la prédication de

la bonne nouvelle, et d'élargir par là son action sur les masses. C'est plus tard seulement qu'il choisira parmi ses adhérents un groupe de prédicateurs spécialement chargés de le seconder. Les deux intentions néanmoins se complètent l'une l'autre, et si la seconde n'a pas été immédiatement réalisée, c'est qu'elle ne pouvait pas l'être avant que les futurs apôtres fussent préparés à leur ministère. Jésus souhaitait faire de chaque prosélyte un missionnaire de l'Évangile ; mais le succès de ce vœu dépendait du nombre et de la solidité des conversions. La tradition savait que deux couples de frères s'étaient joints à lui dès le commencement, et l'on racontait leur vocation comme une sorte de miracle.

Dans Marc et dans Matthieu, le récit paraît s'inspirer de ce qui est dit, au livre des Rois, touchant l'appel d'Élisée [1]. Dans Luc, la vocation elle-même est moins extraordinaire que le prodige qui la précède et qui en est l'occasion. Les quatre appelés étaient des pêcheurs. La population avoisinant le lac de Tibériade était composée de pêcheurs et de laboureurs : c'est dans ces deux classes que Jésus a recruté la plupart de ses fidèles. Bien que la critique moderne ait souvent jugé incroyable le récit évangélique, et supposé qu'il y avait eu des rencontres préliminaires entre Jésus et ceux qui devinrent ses disciples, il n'y a pas lieu sans doute, en ce qui concerne le récit de Marc, d'admettre autre chose qu'une influence de l'histoire d'Élisée sur la rédaction. Ce serait méconnaître l'état d'esprit des pêcheurs galiléens, et le genre d'action exercé par Jésus, que de croire indispensable à ces conversions beaucoup de discours et de raisonnements. Il est à croire que la parole : « Suivez-moi », n'a pas été dite sans autre préambule, et qu'elle a été la conclusion d'un entretien ; mais il n'est pas nécessaire que cet entretien ait été long, et il n'est pas invraisemblable qu'il ait été le premier. La pensée du royaume céleste n'était pas nouvelle pour ces Israélites ; l'apparition d'un prédicateur inspiré n'avait rien de déconcertant pour eux ; Jésus put les gagner en quelques instants par le charme et l'autorité de sa parole. Faut-il ajouter que, s'ils quittaient tout, ils n'abandonnaient presque rien ; que leur adieu aux barques et aux filets était moins absolu que les évangélistes ne

1. I Rois, xix, 19-21.

paraissent le dire, et que c'est leur fidélité ultérieure qui a permis de le présenter ici comme définitif [1] ?

Selon Marc, Jésus, arrivant du désert, et commençant à prêcher l'Évangile en Galilée, longeait la rive occidentale du lac de Tibériade [2], en remontant vers le nord, au-dessous de Capharnaüm. Il vit deux pêcheurs qui jetaient le filet dans la mer : c'étaient deux frères appelés Simon et André. Il les invite à le suivre, promettant de faire d'eux plus tard des pêcheurs d'hommes. Jésus dit en effet : « Je vous ferai devenir pêcheurs d'hommes [3] ». C'est que, dans la pensée de l'évangéliste, pour changer les appelés en apôtres, il faudra encore une désignation spéciale qui sera mentionnée plus loin. Cette nuance, qui correspond d'ailleurs aux faits ultérieurement accomplis, bien plutôt qu'à un souvenir direct, disparait avec d'autres dans la relation de Matthieu. Là, Jésus, qui est déjà censé habiter Capharnaüm, vient se promener près du lac et rencontre ceux qui vont devenir ses disciples. Tandis que Marc donne seulement au premier des appelés le nom de Simon, parce qu'il se réserve de signaler plus loin, en racontant le choix des apôtres, le surnom de Pierre qui lui a été attribué, Matthieu, sans tenir compte du moment précis où le surnom a été donné, dit dès l'abord : « Simon, appelé Pierre [4] ». D'après lui, Jésus dit : « Je vous ferai pêcheurs d'hommes [5] », comme si les appelés devenaient tout de suite apôtres; et il s'abstiendra, en effet, de décrire l'élection des Douze; il se contentera d'en donner la liste [6]. On ne nomme pas le père de Simon et d'André, probablement parce qu'il était mort.

Les deux autres frères que Jésus trouve, en avançant un peu le long du bord, étaient Jacques et Jean, fils de Zébédée. Ceux-ci étaient dans une barque avec Zébédée leur père, occupés non à pêcher, mais à mettre leurs filets en bon état, ou à les raccom-

1. On a voulu voir dans Jn. I, 35-42, un appel préliminaire; mais cet appel est censé définitif dans le quatrième Évangile, et n'est qu'une transposition de Mc. I, 16-28. Cf. *QÉ.* 245-247.

2. V. 16. καὶ παράγων παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας εἶδεν Σίμωνα κτλ. La var. περιπατῶν (AΓ etc.) vient de Mt. 18. Dans Mt. Ss. lit simplement : « Comme il *était* près de la mer, il vit », etc.

3. V. 17. δεῦτε ὀπίσω μου, καὶ ποιήσω ὑμας γενέσθαι ἁλεεῖς ἀνθρώπων.

4. V. 18. Σίμωνα τὸν λεγόμενον Πέτρον.

5. V. 19. ποιήσω ὑμᾶς ἁλεεῖς ἀνθρώπων.

6. x, 2-4.

moder [1]. Jésus les appelle aussitôt, comme les précédents, et eux aussi le suivent sans hésitation. Marc a soin de noter que les fils de Zébédée laissèrent celui-ci dans la barque avec les mercenaires [2] ; ils ne l'ont donc pas abandonné sans secours ; Zébédée, qui prenait des hommes à gages, devait être un patron de pêche qui jouissait d'une certaine aisance. Matthieu laisse tomber ce détail ; il dit simplement que les fils de Zébédée laissèrent leur père et la barque pour suivre Jésus. Le langage des évangélistes ne peut s'entendre d'une démarche transitoire, comme si les quatre pêcheurs avaient simplement accompagné ce jour-là Jésus à Capharnaüm. On veut dire et on dit [3] qu'ils ont renoncé dans l'instant même, à leur métier de pêcheurs, pour s'attacher définitivement à Jésus en qualité de disciples. La parole sur les « pêcheurs d'hommes » ne permet pas d'entendre le mot « suivre » dans sa signification vulgaire.

Après avoir conduit le Sauveur à Nazareth, Luc l'amène à Capharnaüm et raconte divers miracles opérés dans cette ville, mais que Marc rapporte après la vocation des disciples; puis il introduit le récit de la pêche miraculeuse. L'ordre suivi dans le second Évangile est primitif et meilleur. Jésus n'a pu s'installer à Capharnaüm, dans la maison de Simon, qu'après avoir gagné celui-ci à l'Évangile. Il y a ici encore une transposition qui est condamnée par le développement logique de l'histoire ; elle résulte de celle qui a été faite précédemment, parce que le narrateur, ayant conduit Jésus à Nazareth, et de Nazareth à Capharnaüm, raconte les miracles que le Sauveur a faits dans cette ville, selon la relation de Marc, avant de l'amener au bord du lac pour la vocation des disciples. L'épisode de Nazareth figure l'insuccès de l'Évangile chez les Juifs, et celui de la vocation des disciples, avec la pêche miraculeuse, le succès de l'Évangile chez les Gentils. Dans le dernier récit, il est encore assez facile de reconnaître deux éléments distincts que le travail rédactionnel ne parvient pas à fondre complètement ensemble : la tradition de Marc sur la vocation des quatre premiers disciples, les deux couples de frères pêcheurs, et une tradition relative à une pêche miraculeuse, où Simon Pierre tenait,

1. Mc. 19. καταρτίζοντας τὰ δίκτυα (Mt. 21) αὐτῶν.
2. V. 20. ἀφέντες τὸν πατέρα αὐτῶν Ζεβεδαῖον ἐν τῷ πλοίῳ μετὰ τῶν μισθωτῶν.
3. Avec Wellhausen, *Mc.* 9.

après Jésus, le principal rôle. La mise en scène est en rapport avec ces deux faits de transposition et de combinaison ; elle ne réussit à les voiler ni l'un ni l'autre.

Pour former son cadre, Luc anticipe la description que fait Marc [1] pour situer le discours des paraboles. Ayant raconté déjà plusieurs miracles qui ont été opérés à Capharnaüm et qui ont provoqué l'enthousiasme de la population, il peut sans invraisemblance montrer la foule accourant sur les pas de Jésus et le recevant au bord du lac [2] : la presse va obliger le Sauveur à monter dans une barque, pour prêcher de là sans être gêné par l'attroupement des auditeurs. Après quoi, l'évangéliste résume les données de Marc sur la rencontre de Jésus avec les deux couples de frères. Il y avait deux barques sur le bord ; au lieu de montrer le personnel de l'une occupé à pêcher, et celui de l'autre à raccommoder l'outillage, Luc représente tous les pêcheurs en train de laver leurs filets, et tout à l'heure il les fera pêcher tous ensemble. Pour couper au plus court, il ne nomme pas tout de suite les propriétaires des barques, et il se borne à dire que Jésus monta dans l'une, en ajoutant, pour préparer le récit de la pêche miraculeuse, que cette barque était à Simon. On apprendra seulement à la fin que l'autre barque était celle des fils de Zébédée ; par la maladresse de cette combinaison, le frère de Pierre, André, disparaît complètement. Puis Luc revient à l'introduction du discours des paraboles dans Marc : Jésus monte dans la barque de Simon, le prie de s'éloigner un peu du bord, et, assis dans la barque, il instruit la foule. Comme il s'agit d'amener la pêche miraculeuse, qui figure la prédication chrétienne, on s'abstient de dire en quoi consiste le discours, et l'on arrive tout de suite à la conclusion. Jésus, ayant fini de parler, commande à Pierre d'avancer au large et de pêcher [3]. L'ordre de Jésus appartient encore à la transition artificielle ménagée par le rédacteur et au symbolisme qu'il voit dans le récit. Au point de vue de l'histoire, cette invitation serait difficilement explicable, car elle supposerait

1. IV, 1, 35. C'est pourquoi on ne retrouvera pas ce cadre dans Lc. VIII, 4, 22.

2. Cette introduction est tout à fait dans le style de l'évangéliste (ἀκούειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ). Luc dit : « le lac (λίμνην) de Gennésaret », pour que ses lecteurs ne soient pas trompés par le nom de « mer », qu'emploie Marc.

3. V. 4. ἐπανάγαγε εἰς τὸ βάθος, καὶ χαλάσατε τὰ δίκτυα ὑμῶν εἰς ἄγραν. Cf. Jn. XXI, 6.

l'intention de faire un miracle qui serait un pur signe. Le cas ne serait pas le même si les pêcheurs étaient déjà au travail, et si le conseil leur était donné de jeter leurs filets en tel endroit.

Simon obéit : il observe que lui-même et ses compagnons ont peiné inutilement toute la nuit, qui est cependant le temps le plus propice à la pêche, mais il a foi à la parole du Maître, et il tentera l'expérience [1]. Et le narrateur signale aussitôt le résultat : Simon prend une telle quantité de poissons que le filet commence à se rompre [2]. Cet incident sert à intreduire la seconde barque dans le récit de la pêche. Est-elle restée au bord, ou bien a-t-elle suivi, par imitation, celle de Simon ? Il n'importe. On remarque tout exprès que les gens de l'autre barque étaient associés de Simon [3] ; ils sont donc censés pêcher avec lui, et c'est pourquoi on leur fait signe d'approcher pour recueillir le poisson qui appartient à tous. Cette circonstance est en parfait accord avec le symbolisme de l'ensemble, mais non avec la donnée purement historique du second Évangile, où Zébédée, ses fils et ses gens forment visiblement un groupe tout à fait distinct de Pierre et d'André. Luc, d'ailleurs, ne nomme pas encore les fils de Zébédée, mais les gens de l'autre barque. Ceux-ci répondent à l'appel qui leur est adressé ; on remplit les deux barques au point qu'elles menacent de sombrer.

Et dans sa barque toute pleine de poissons, au milieu de la mer, Simon Pierre, tout ému du prodige, tombe aux genoux de Jésus en s'écriant : « Éloigne-toi de moi, parce que je suis un homme pécheur, Seigneur [4] ». Le discours n'est peut-être pas en rapport avec la situation. Le nom de Seigneur, qui reviendra souvent dans Luc, témoigne que Simon voit déjà en Jésus le Messie. Pourquoi se déclare-t-il si grand pécheur, et pourquoi ses compagnons, qui vont suivre Jésus comme lui, n'en disent-ils pas autant ? On explique son langage par l'impression de frayeur qui l'avait saisi devant le miracle. S'il ne s'agissait que de poissons, un pêcheur de profession n'aurait probablement pas été si effrayé. Tous ceux qui étaient

1. V. 5. ἐπιστάτα (mot propre à Luc, qui n'emploie pas le sémitique ῥαββί), δι' ὅλης νυκτὸς κοπιάσαντες οὐδεν ἐλάβομεν · ἐπὶ δὲ τῷ ῥήματί σου χαλάσω τὰ δίκτυα.

2. V. 6. διερήσσετο δὲ τὰ δίκτυα αὐτῶν. D, ὥστε τὰ δίκτυα ῥήσσεσθαι.

3. V. 7. καὶ κατένευσαν τοῖς μετόχοις ἐν τῷ ἑτέρῳ πλοίῳ τοῦ ἐλθόντας (D, βοηθεῖν) συλλαβέσθαι αὐτοῖς.

4. V. 8. ἔξελθε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι ἀνὴρ ἁμαρτωλός εἰμι, κύριε. La comparaison avec VII, 6 (HOLTZMANN, 335), paraît bien douteuse ; les situations sont très différentes.

avec lui étaient épouvantés comme lui; et, à cet endroit seulement, l'auteur s'avise qu'il est temps de mentionner les fils de Zébédée; il le fait très maladroitement, les ajoutant à tous ceux qui étaient avec Pierre, comme s'ils n'étaient pas déjà compris dans ce nombre, le personnel de la seconde barque, par qui Pierre était assisté dans la levée du filet [1]. C'est que l'on quitte l'histoire de la pêche pour rejoindre le récit de la vocation dans Marc. Mais l'on revient encore à l'autre source, puisque Jésus dit au seul Simon, pour répondre aux paroles que celui-ci a dites en s'agenouillant devant lui, et sans tenir compte des autres témoins de la scène : « N'aie pas peur; désormais tu seras preneur d'hommes [2] ». Les autres pêcheurs ne s'en comportent pas moins comme si le discours leur avait été adressé; car on amène la barque à terre, et les pêcheurs, laissant tout, suivent Jésus pour être ses disciples [3].

On reconnaît la formule de Marc [4] et de Matthieu; c'est, à n'en pas douter, la vocation des premiers disciples; mais Luc oublie ou néglige volontairement de dire combien ils étaient, et, si l'on n'avait le témoignage précis des deux autres Synoptiques, on pourrait croire que Jésus emmène avec lui le personnel des deux barques, censé une seule équipe de pêcheurs sous la direction de Simon. On n'a pas souci de ce que deviennent les poissons qu'on a eu tant de peine à ramener au bord. C'est que l'équipe de pêcheurs est en effet le collège apostolique, présidé par Pierre, et que les poissons figurent le monde à convertir.

La combinaison de sources n'est pas contestable, soit que Luc ait adapté le récit de Marc à une tradition sur la pêche miraculeuse,

1. V. 9. θάμβος γὰρ περιέσχεν αὐτὸν καὶ πάντας τοὺς σὺν αὐτῷ..., 10. ὁμοίως δὲ καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάνην υἱοὺς Ζεβεδαίου, οἳ ἦσαν κοινωνοὶ τῷ Σίμωνι.

2. μὴ φοβοῦ· ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔσῃ ζωγρῶν. D lit tout le passage comme il suit : 10. ἦσαν δὲ κοινωνοὶ αὐτοῦ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάνης υἱοὶ Ζεβεδαίου, ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· δεῦτε καὶ μὴ γίνεσθε ἁλιεῖς ἰχθύων· ποιήσω γὰρ ὑμᾶς ἁλιεῖς ἀνθρώπων. 11. οἱ δὲ ἀκούσαντες πάντα κατέλειψαν ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ. Paraphrase et correction voulues. Ss. est conforme au texte ordinaire, si ce n'est pour la traduction de la parole du Christ : « tu prendras des hommes *pour la vie* »; ζωγρεῖν signifie « prendre vivant », et l'on a voulu que les hommes fussent pris « pour vivre ». « Dans Luc (cf. XXII, 32) comme dans Matthieu, Pierre est le représentant de l'apostolat ». WELLHAUSEN, *Lc.* 14.

3. V. 11. καὶ καταγαγόντες τὰ πλοῖα ἐπὶ τὴν γῆν, ἀφέντες πάντα ἠκολούθησαν αὐτῷ.

4. V. 18. καὶ εὐθὺς ἀφέντες τὰ δίκτυα ἠκολούθησαν αὐτῷ. V. 20. ἀπῆλθον ὀπίσω αὐτοῦ (MT. 22. ἠκολούθησαν αὐτῷ).

soit qu'il ait trouvé cette tradition dans un document écrit. Il paraît impossible d'attribuer à l'évangéliste lui-même l'invention de la pêche miraculeuse, qui serait une simple allégorie construite sur la parole : « Je vous ferai pêcheurs d'hommes [1] ». Dans cette hypothèse, les incohérences du récit auraient dû être moindres, puisque le narrateur l'aurait conçu à sa guise et de toutes pièces. En fait, la rédaction semble être d'un compilateur gêné par les matériaux qu'il exploite ; elle suggère même plutôt l'idée d'un amalgame entre deux sources écrites, librement exploitées, qu'entre une source écrite et une tradition orale. La question qui se pose est donc de savoir où Luc a puisé la connaissance de la pêche miraculeuse.

Il est invraisemblable qu'un fait aussi significatif ait pu être omis par Marc et par Matthieu, si la tradition apostolique l'avait rattaché à la vocation des disciples, et le récit de cette vocation dans les deux premiers Évangiles ne permet pas de regarder comme historique la combinaison de Luc. Lorsque Jésus appela Pierre, André, Jacques et Jean, il n'avait pas encore de foule à sa suite, et il n'avait fait aucun miracle. Le souvenir d'un fait ultérieur, où Simon Pierre était seul ou principalement en cause a été associé à l'histoire de sa vocation. Une telle façon d'arranger les données traditionnelles, à seule fin d'en laisser perdre le moins possible, même quand elles ne rentrent pas dans le cadre général de son Évangile, est tout à fait conforme au procédé suivi par Luc en d'autres endroits.

Or on sait qu'une pêche miraculeuse est racontée dans l'appendice de Jean [2], et placée après la résurrection du Sauveur. Les deux récits concordent pour l'essentiel : il est peu croyable qu'ils soient indépendants l'un de l'autre et ne proviennent pas d'une tradition commune. La plupart des divergences s'expliquent par les retouches que les rédacteurs évangéliques ont dû introduire dans le thème traditionnel, pour ajuster cette histoire à l'ensemble de leur composition. Tout le préambule de Luc, avec les deux barques, les pêcheurs nettoyant les filets, Jésus prêchant et donnant l'ordre d'avancer en mer, est pour le symbolisme du récit et pour le raccord soit avec le contexte soit avec l'histoire de la vocation dans Marc ; la description de la terreur universelle est dans le

1. Holtzmann, *Johannes*, 225 ; Wellhausen, *Lc*. 14.
2. Jn. xxi, 1-14. Voir *QÉ*. 925-938.

style de Luc et peut avoir été ajoutée avec une intention symbolique, mais elle coupe mal à propos l'échange de paroles entre Jésus et Simon après la pêche. On comprendrait néanmoins que ce trait vînt de source et représentât la première impression des disciples devant la vision du Christ ressuscité [1]. Luc l'aurait placé maladroitement, en en changeant l'objet. Restent, comme éléments étrangers à Marc et au cadre que Luc a dû créer, l'invitation à jeter les filets, l'exécution de cet ordre, l'abondance extraordinaire de la pêche, la prière de Simon [2] prosterné devant Jésus. La réponse du Sauveur peut avoir été influencée par les paroles dites dans Marc à Pierre et à André : « Je vous ferai devenir des pêcheurs d'hommes ». Mais la prière de Simon, qui manque dans le quatrième Évangile, parce qu'elle ne serait pas dans le ton de la narration johannique et s'harmoniserait mal avec les récits du chapitre précédent, sera tout à fait naturelle si on la suppose dite par l'apôtre, non dans la barque, mais sur le rivage, au Christ ressuscité, lui apparaissant pour la première fois. De même la remarque : « nous avons travaillé inutilement toute la nuit », convient mieux à l'apparition matinale du Christ [3] qu'à l'heure tardive où cette parole est dite dans Luc.

La pêche miraculeuse est adventice chez Jean ; elle vient comme troisième apparition de Jésus, mais le rédacteur paraît l'avoir empruntée à une tradition où elle était conçue comme la première [4]. C'est ainsi que la présentait l'Évangile de Pierre [5]. Il n'est pas trop téméraire de penser que cette apparition sur le lac était la vision de Pierre, la première apparition du Christ selon la tradition de Paul [6], et qu'elle appartenait à la tradition de Marc sur la résurrection [7]. La tradition apostolique mettait la pêche miraculeuse en rapport

1. Cf. Lc. xxiv, 37.

2. Noter qu'on l'appelle en cet endroit (3-8) Simon Pierre, tandis que, dans tout le contexte, il n'est question que de Simon, et que Jésus donne seulement plus tard (vi, 14) à celui-ci le surnom de Pierre. L'emploi du double nom pourrait donc être dû à l'influence de la source. Cf. Jn. xxi, 7.

3. Jn. xxi, 3-4. Remarquer les expressions : 3. ἐξῆλθον καὶ ἐνέβησαν εἰς τὸ πλοῖον, καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ νυκτὶ ἐπίασαν οὐδέν. 4. πρωίας δὲ ἤδη γινομένης ἔστη Ἰησοῦς εἰς τὸ αἰγιαλόν.

4. Cela résulte surtout des sentiments attribués aux disciples, Jn. xxi, 11.

5. Voir le commentaire des récits de la résurrection.

6. I Cor. xv, 5.

7. Hypothèse de Rohrbach, *Die Berichte üb. d. Auferstehung J. C.* Cf. *supr.* p. 105.

avec la réhabilitation ou la seconde vocation du prince des apôtres. Luc, laissant tomber intentionnellement la tradition touchant les apparitions galiléennes, aura voulu adapter ce miracle à la vocation de Pierre comme disciple, moins pour le prodige considéré en lui-même que pour la signification symbolique qu'il était possible d'y trouver. Une confusion de la part de Luc ou de la tradition antérieure paraît moins probable. L'évangéliste a pu lire dans une de ses sources, peut-être dans le document qui est à la base de Marc, l'histoire de l'apparition du Christ sur le lac de Tibériade, et traiter la pêche miraculeuse comme on vient de le voir. Cette circonstance même aide à comprendre le sens qu'il y attache, et la place prépondérante que Pierre occupe dans le récit.

La métaphore des « pêcheurs d'hommes » induisait à interpréter en allégorie cette histoire de pêche, et Luc l'a encadrée de façon à en développer le symbolisme. Le Sauveur dans la barque, instruisant les Galiléens, figure la prédication de l'Évangile aux Juifs ; l'ordre donné à Simon d'avancer en pleine mer, où se fait une pêche abondante, figure la prédication aux Gentils. La réflexion de Pierre sur l'inutilité du travail antérieur remplace une simple indication de la source qui n'avait aucune portée allégorique ; mais Luc y a vu sans doute une allusion à l'insuccès de la prédication apostolique auprès des Juifs, à l'hésitation momentanée de Pierre devant la question des Gentils, et au parti qu'il prend, dans les Actes, d'après une révélation divine, de se rendre à la prière de Cornélius [1]. On a cru voir [2] dans la rupture du filet une allusion à la querelle qui divisa l'Église primitive sur la question des observances légales ; les gens de l'autre barque seraient précisément les apôtres de Jérusalem, à qui Pierre fait accepter le principe de la prédication aux païens [3] ; la crainte qui envahit tous les pêcheurs serait la stupeur, tournée bientôt en admiration, qu'éprouvèrent les apôtres galiléens en apprenant les succès de Paul chez les païens [4]. Mais il est bien douteux que l'évangéliste tienne tant à faire valoir en figure les faits qu'il a délibérément atténués en les racontant. S'il dit que le filet se rompait, c'est afin de signifier l'énorme quantité des

1. Act. x.
2. Cf. Holtzmann, 335.
3. Act. xi, 1-18.
4. Gal. ii, 9. Act. xv, 1-35.

poissons, et si le rédacteur johannique a l'air de corriger cette indication, ce n'est pas tant pour effacer la trace de divisions auxquelles il n'a pas dû même songer, que pour faire ressortir l'unité de l'Église symbolisée par lui dans le filet. La seconde barque est imposée par le récit de la vocation : c'est pour l'amener que Luc suppose le filet prêt à se rompre. Ce qui est dit de la crainte éprouvée par tous les pêcheurs paraît imité du récit de la transfiguration [1], ou interprété d'après ce récit, pour compléter le symbolisme du miracle. Cet effroi n'est pas très propre à symboliser le sentiment des anciens apôtres devant la propagande paulinienne. Il s'agit d'une crainte religieuse devant le miracle, c'est-à-dire, au fond, devant le succès de la prédication apostolique chez les Gentils, sans égard particulier à Paul. Le rapport est bien plutôt avec Pierre, premier apôtre des Gentils, et les apôtres de Jérusalem. La pensée dominante de Luc est analogue à celle de Jean, à savoir : l'unité du corps apostolique, présidé par Pierre, et instrument providentiel de la conversion du monde.

Marc, i, 21. Et ils entrèrent à Capharnaüm ; et aussitôt il enseigna, le jour du sabbat, dans la synagogue ; 22. et l'on était surpris de son enseignement, car il les instruisait comme ayant autorité, et non pas comme les scribes. 23. Et justement il y avait dans leur synagogue un homme en esprit impur, et il cria, 24. disant : « Qu'y a-t-il entre nous et toi, Jésus de Nazareth ? Viens-tu nous perdre ? Nous savons qui tu es : le saint de Dieu. » 25. Et Jésus le menaça : « Tais-toi, et sors de lui. » 26. Et l'esprit impur, le secouant et poussant un grand cri, sortit de lui. 27. Et tous furent saisis d'étonnement, en sorte qu'ils s'interrogeaient, disant : « Qu'est ceci ? Une doctrine nouvelle par l'autorité ! Même il commande aux

Luc, iv, 31. Et il descendit à Capharnaüm, ville de Galilée, et il les enseignait le jour du sabbat ; 32. et l'on était surpris de son enseignement, parce que sa parole avait de l'autorité. 33. Et dans la synagogue était un homme qui avait un esprit de démon impur, et il cria tout haut : 34. « Laisse ! Qu'y a-t-il entre nous et toi, Jésus de Nazareth ? Viens-tu nous perdre ? Je sais qui tu es : le saint de Dieu. » 35. Et Jésus le menaça, disant : « Tais-toi, et sors de lui. » Et le jetant au milieu (de l'assemblée), le démon sortit de lui, sans lui faire aucun mal. 36. Et il y eut étonnement de tous, et ils conversaient entre eux, disant : « Qu'est-ce que cette affaire, qu'il commande avec autorité et puissance aux esprits impurs, et

1. Cf. Lc. ix, 34.

esprits impurs, et ils lui obéissent ! » 28. Et sa renommée se répandit aussitôt de toutes parts, dans tous les alentours en Galilée.

qu'ils s'en aillent ? » 37. Et il se répandit un bruit à son sujet dans tous les alentours.

Après avoir raconté la vocation des quatre disciples, Matthieu [1] décrit en termes généraux l'activité de Jésus dans les premiers temps du ministère galiléen, à seule fin de pouvoir introduire le discours sur la montagne. Il attache au moins autant et peut-être plus d'importance aux discours qu'aux miracles. C'est pourquoi le premier acte particulier qu'il tient à décrire n'est pas un miracle, mais une instruction solennelle. La guérison du démoniaque, en tant que premier miracle de Jésus, n'a pas attiré son attention, et, dans la suite, quand il a proposé une série de prodiges, il a préféré, pour représenter les guérisons de possédés, un autre cas à celui du possédé de Capharnaüm. On verra que la source commune de Matthieu et de Luc pour le discours sur la montagne donnait comme premier miracle une guérison opérée aussi à Capharnaüm, mais celle du fils du centurion, opérée à distance, non celle du possédé guéri dans la synagogue. L'omission du démoniaque de Capharnaüm, qui d'ailleurs n'est pas absolue, comme on le verra plus loin, ne s'explique pas uniquement par des motifs rédactionnels, mais aussi parce que Matthieu paraît avoir systématiquement supprimé le témoignage messianique des possédés, que Marc avait systématiquement introduit dans sa relation évangélique [2].

La façon d'amener le récit n'est pas la même dans Marc et dans Luc, quoique la dépendance du troisième Évangile à l'égard du second soit évidente. Selon Marc, Jésus, ayant recruté ses disciples au bord du lac, entre à Capharnaüm avec eux [3]. Selon Luc, Jésus, après sa prédication infructueuse à Nazareth, descend seul à Capharnaüm [4] : simple moyen de reprendre le fil de Marc, après l'interca-

1. IV, 23-25.

2. Voir W. Bacon, *ZNTW*. VI (1904), 153-158.

3. V. 21. καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καφαρναούμ. Passage omis dans Ss., qui laisse pareillement de côté εὐθύς dans ce v. et dans le v. 23. Il est possible que la notice des vv. 21-22 (28) ait eu d'abord un caractère général, mais elle l'a perdu dans la rédaction évangélique, d'où provient sans doute l'indication qui se lit au commencement du v. 21.

4. V. 31. καὶ κατῆλθεν εἰς Καφαρναοὺμ πόλιν τῆς Γαλιλαίας. Marcion commençait son évangile en cet endroit, combinant Lc. III, 1, avec IV, 31, en sorte que le Christ ne descendait pas de Nazareth, mais du ciel, à Capharnaüm.

lation du voyage à Nazareth. Cet évangéliste écrit : « Capharnaüm, ville de Galilée », bien qu'il l'ait nommée dans le récit précédent [1], non seulement parce que Capharnaüm entre maintenant dans la suite de l'histoire évangélique [2], mais parce que la première mention de Capharnaüm a été anticipée, et que Luc n'a pas pu transposer la notice concernant la localisation de cette ville. Cette notice montre que ni le rédacteur ni ses lecteurs ne sont familiarisés avec la géographie de la Palestine [3].

En interprétant à la rigueur les indications de Marc, on pourrait croire que la vocation des disciples, l'entrée de Jésus à Capharnaüm, et la guérison du démoniaque ont eu lieu le même jour ; mais telle ne doit pas être la pensée de l'évangéliste. Le démoniaque a été guéri un jour de sabbat ; le jour où les disciples ont été appelés n'était pas un samedi, puisqu'ils étaient à leur travail. Il est probable que Jésus est entré à Capharnaüm le jour même où il avait rencontré ses disciples, et il aura prêché dans la synagogue le premier jour de sabbat qui a suivi son arrivée [4]. Chaque communauté juive avait alors, et depuis assez longtemps, une maison où l'on se réunissait, le jour du sabbat, pour la prière et pour la lecture de la Loi et des Prophètes. La lecture du texte hébreu était accompagnée d'une traduction en langue vulgaire. Tout juif instruit pouvait ensuite commenter ce qui avait été lu. On invitait, à l'occasion, les coréligionnaires étrangers à prendre la parole, soit pour l'exhortation, soit pour donner des renseignements sur les fidèles de leur pays [5]. C'est ainsi que l'Évangile put être prêché dans les synagogues par Jésus, et après lui, pendant un certain temps, par les apôtres et les premiers convertis du judaïsme.

Dès ce début, les gens de Capharnaüm furent grandement sur-

1. IV, 23.

2. HOLTZMANN, 332.

3. WELLHAUSEN, *Lc.* 12.

4. καὶ εὐθὺς τοῖς σάββασι ἐδίδασκεν εἰς τὴν συναγωγήν. Le pluriel σάββατα s'entend d'un seul sabbat (voir cependant *supr.* p. 447, n. 3). Lc. 31. καὶ ἦν διδάσκων αὐτοὺς ἐν τοῖς σάββασιν, paraît l'avoir entendu de plusieurs sabbats (influence possible de la source de Marc, *supr. cit.*), combinant les deux indications de Mc. 21. ἐδίδασκεν, et 22. ἦν γὰρ διδάσκων, et faisant du tout une description générale de la prédication, 31-32, dont la description particulière du miracle, 33-37, se détachera entièrement. WERNLE, 27.

5. Cf. SCHÜRER, II, 428-429 ; 449-451 ; 454-459.

pris de ce que Jésus leur faisait entendre ; mais, pour cette fois, il semble qu'on ait été encore plus frappé de sa manière que de sa doctrine. Il parlait « comme ayant pouvoir [1] », avec l'assurance que lui donnait sa mission, et la force conquérante d'une éloquence qui jaillissait du cœur. Rien ne ressemblait moins que cette parole vraiment inspirée, vivante et pénétrante, à l'enseignement ordinaire des scribes ou docteurs de la Loi, alléguant l'autorité des maîtres plus anciens, et commentant minutieusement le texte mosaïque avec abondance de distinctions et subtilités scolastiques.

Mais les auditeurs de Jésus n'eurent pas que ce sujet d'étonnement. La première prédication publique fut l'occasion du premier miracle. Il y avait dans l'assistance « un homme en esprit impur [2] », c'est-à-dire qui se croyait et que l'on croyait livré au pouvoir d'un démon. C'était sans doute un possédé relativement calme, dont les crises n'étaient pas très fréquentes, puisqu'on le laissait prendre part aux exercices de la communauté. Impressionné comme les autres et plus que les autres, à cause de son état nerveux, par les déclarations vibrantes du jeune prédicateur, cet homme interrompt tout à coup Jésus en l'appelant par son nom ; et comme il s'identifie au démon qui est en lui, il parle pour cet esprit et pour tous les démons. Les esprits sont déjà inquiets et se demandent si l'heure est venue pour eux d'être précipités dans les enfers ; chose plus extraordinaire, ils savent que Jésus est le saint de Dieu, celui que Dieu a consacré pour la plus haute mission, à savoir le Messie qui doit détruire l'empire des démons [3].

Bien que les divagations de ce pauvre insensé n'aient pas été recueillies par écrit, celles qu'on lui prête doivent représenter le sens général de son discours, ou de propos tenus en cas semblable par d'autres. En effet, cette histoire de guérison paraît surajoutée

1. V. 22. καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ · ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων, καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς. Lc. 32, motive plus brièvement l'admiration : ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ, et il laisse tomber la comparaison avec les scribes, qui avait moins de signification pour lui et ses lecteurs que pour Marc.

2. Mc. 23. καὶ εὐθὺς ἦν ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ. L'expression est parallèle à ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ (xii, 36). Lc. 33, la corrige en ἔχων πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου. Ss. (cf. *supr.* p. 447, n. 3) et d'autres témoins omettent εὐθύς dans Mc. 23.

3. Mc. 24. τί ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ Ναζαρηνέ; ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς; οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ (cf. Jn. vi, 69). Le mot ἔα, omis dans ℵBD. Ss., etc. au

au récit concernant la prédication, l'un suivant l'autre sans qu'il y ait connexion réelle entre les deux, et ce qu'on dit ensuite de l'impression produite par le miracle semblant artificiellement combiné avec ce qui concerne l'impression produite par l'enseignement. Le miracle pourrait donc avoir été introduit ici à raison de l'importance que l'évangéliste attribue au témoignage des démoniaques [1], pour montrer dès l'abord Satan vaincu par Jésus, et saluant son vainqueur. Dans ces conditions, cette histoire de possédé pourrait être secondaire par rapport au possédé de Gérasa, et la confession du démoniaque avoir été imitée de ce dernier récit [2]. En multipliant les déclarations messianiques des possédés, Marc oublie d'expliquer comment il se fait que personne n'y fasse attention, et que les disciples aussi bien que le peuple ne se soient pas avisés plus tôt que Jésus était le Christ.

Le travail qui s'est fait dans l'esprit de l'un ou l'autre des possédés, qui, d'après la tradition synoptique, aurait été le premier à reconnaître en Jésus le Messie, n'est pas trop difficile à analyser. Par exemple, celui qu'on dit avoir écouté Jésus dans la synagogue de Capharnaüm aurait entendu prononcer autour de lui le nom du prédicateur ; le thème du discours étant le royaume de Dieu, il est presque inévitable que la défaite de Satan et de ses satellites y ait trouvé place ; comme ce point touchait le possédé dans son idée fixe, il aurait été aussitôt surexcité, voyant déjà le vainqueur de Satan, son vainqueur à lui-même, dans celui qui annonçait avec tant d'énergie la ruine des puissances ténébreuses.

De son côté, Jésus n'aurait pas été étonné de cette rencontre. Animé par la conscience de sa haute vocation, qui le prédestine à vaincre Satan, il n'hésite pas à parler à l'esprit en maître qu'on doit

commencement du discours, doit avoir été ajouté d'après Lc. 34. ℵL et quelques autres témoins lisent οἴδαμεν. Ce pluriel peut avoir été suggéré par le contexte. Le démon parle au nom de ses congénères (Wellhausen, *Mc.* 11) ; mais on doit sans doute admettre une influence du récit parallèle, Mc. v, 1-20. Luc emploie ordinairement le mot Ναζωραῖος ; il a ici Ναζαρηνέ, d'après Marc. Pous la forme du discours, cf. I Rois, xvii, 18. Luc dit que le possédé criait tout haut, φωνῇ μεγάλῃ, transformant ainsi le grand cri que Marc amène seulement dans la convulsion finale (v. 26).

1. Sur la thèse de Wrede, cf. *supr.* p. 77.

2. W. Bacon, *art. cit.* Mais il ne s'ensuit pas que le seul v. 24 soit secondaire dans Mc. 21-28.

obéir ; d'un ton menaçant, il ordonne au démon de se taire, puisque c'est lui qui est censé parler dans l'homme, et de laisser sa victime [1]. L'homme est saisi d'une convulsion violente et s'agite avec des cris affreux [2] ; Luc va jusqu'à dire que l'homme est jeté à terre [3] : c'est le démon furieux qui le tourmente avant de le quitter. Puis l'homme redevient calme et de bon sens ; Luc observe que sa chute ne lui a fait aucun mal ; le démon est parti.

Grand émoi de l'assistance, qui admire maintenant les deux choses extraordinaires dont elle a été témoin : un enseignement d'une puissance et d'une autorité inouïes, et ce pouvoir absolu sur les mauvais esprits [4]. Luc confond en une seule cette double impression, et, la rapportant au miracle, présente seulement comme objet d'admiration finale l'autorité avec laquelle Jésus se fait écouter des démons [5] ; il fait ainsi disparaître l'espèce de superposition et d'incohérence qui est sensible dans la rédaction de Marc. A la suite de cette affaire, la renommée de Jésus se répand dans cette région de la Galilée, aux alentours de Capharnaüm [6]. Selon Marc, cette histoire prouve la messianité de Jésus par l'autorité incontestable de sa parole et par le témoignage exprès du démon.

1. V. 25. καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς (λέγων manque dans ℵA, et paraît avoir été ajouté d'après Luc, ou pour plus de clarté) · φιμώθητι καὶ ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ.

2. V. 26. καὶ σπαράξαν αὐτὸν τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον καί φωνῆσαν φωνῇ μεγάλῃ ἐξῆλθεν ἐξ αὐτοῦ.

3. V. 35. καί ῥῖψαν αὐτὸν τὸ δαιμόνιον εἰς τὸ μέσον ἐξῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ, μηδὲν βλάψαν αὐτόν. Luc grossit le miracle en compensant la transposition des cris (p. 449, n. 3).

4. V. 27. τί ἐστιν τοῦτο ; διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν · καὶ τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει κτλ. La leçon du texte reçu : τίς ἡ διδαχὴ ἡ καινὴ αὕτη ὅτι κατ' ἐξουσίαν κτλ. a été influencée par Luc. Marc se référant au v. 22, il vaut mieux, conformément à la distribution naturelle du texte, rattacher κατ' ἐξουσίαν à ce qui précède qu'à ce qui suit, la nouveauté de l'enseignement consistant surtout dans l'ἐξουσία qui y paraît (B. Weiss, *E*. 175). Ss. D, plusieurs mss. lat. omettent τί ἐστιν τοῦτο.

5. V. 35. τίς ὁ λόγος οὗτος ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει ἐπιτάσσει κτλ. Luc substitue le λόγος à la διδαχή de Marc ; mais le λόγος n'est pas l'enseignement de Jésus ; c'est la chose qui vient de se passer (cf. *supr*. p. 448, n. 4). Il est arbitraire d'entendre par λόγος l'ordre donné par Jésus, à l'exclusion du fait (B. Weiss, *E*. 306). Les Capharnaïtes ne s'émerveillent pas de l'ordre comme tel, mais de ce que Jésus le donne efficacement.

6. Mc. 38. εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας, non aux alentours de la Galilée, mais aux alentours galiléens de Capharnaüm. Lc. 37, évite l'équivoque en écrivant simplement : εἰς πάντα τόπον τῆς περιχώρου.

Les phénomènes morbides qui accompagnent toujours la possession diabolique ne s'en distinguent pas dans la pensée des évangélistes. Les possédés sont des malades. Cependant tous les malades ne sont pas des possédés au sens ordinaire et complet du mot. Le caractère pathologique de la possession consiste dans l'éclipse totale ou partielle, continue ou intermittente, de la personnalité ; c'est une forme particulière d'aliénation ou de débilité mentales, où le sentiment de l'individualité propre se trouve étouffé ou gêné par l'idée fixe d'une individualité étrangère et malfaisante qui se substitue ou se surajoute à celle du sujet. Non seulement la folie, mais les maladies nerveuses en général, notamment l'épilepsie, étaient considérées comme des cas de possession diabolique. La multiplication de ces maladies au temps de Jésus est attestée par la place que les guérisons de possédés tiennent dans l'histoire évangélique, et par le fait qu'il existait alors chez les Juifs des exorcistes qui s'employaient à chasser les démons.

Cette idée de la possession et la profession d'exorciste se rattachent plus ou moins directement aux plus vieilles croyances de l'humanité. Dans la conception des peuples primitifs, toute maladie était l'œuvre d'un génie malfaisant. La médecine a été d'abord une magie où les incantations remplaçaient les remèdes, ou s'y associaient, pour chasser en même temps le démon et la maladie. Il est probable que le grand développement de l'angélologie et de la démonologie chez les Juifs, depuis le temps de la domination persane, n'a pas été sans influence sur les idées qui avaient cours en Palestine touchant la possession diabolique. Mais l'ensemble des croyances populaires dont dépendent ces idées se retrouve beaucoup plus anciennement dans la tradition d'Israël. Quoique la Bible ne mentionne aucun cas de possession proprement dite, on y trouve la trace de l'opinion vulgaire qui mettait les fléaux, la peste, les maladies, spécialement la folie, en rapport avec l'action directe d'un pouvoir surnaturel [1].

Dans le Nouveau Testament, surtout dans les Évangiles, les maladies ordinaires sont regardées comme un effet de la puissance diabolique. Luc [2] parlera plus loin d'une femme qui avait « un esprit

1. Cf. II Sam. xxiv, 17 ; II Rois, xix, 35. Tob. iii, 8, est beaucoup plus récent. La maladie de Saül, I Sam. xvi, 14-16, 23, est attribuée à un mauvais esprit divin.

2. xiii, 10-17.

de faiblesse », et qui marchait courbée depuis dix-huit ans : Jésus n'a pas besoin de chasser le démon pour la guérir, mais il dit lui-même que Satan avait tenu, pendant dix-huit ans, cette femme liée. Il est clair qu'on n'est pas plus autorisé à voir des pécheurs dans tous les possédés que dans les autres malades. Pour autant que se fait la distinction des différents ordres dans lesquels s'exerce l'influence de Satan, les miracles de guérison manifestent la ruine de la puissance du mal dans le monde physique, comme les conversions détruisent son empire dans le monde moral. Au point de vue évangélique, les possédés sont l'espèce de malades en qui le pouvoir des démons sur les hommes apparaît de la manière la plus sensible, et leur délivrance rentre dans la catégorie des guérisons. Que ces cas de maladies soient en rapport avec les opinions populaires du temps et du milieu, nul ne peut le contester ; mais, comme les maladies étaient réelles, les guérisons mentionnées le sont aussi, quoique l'historien ne puisse évidemment se prononcer sur la portée de chacun de ces cas en particulier.

Marc, i, 29. Et aussitôt sortis de la synagogue, ils vinrent à la maison de Simon et d'André, avec Jacques et Jean ; 30. et la belle-mère de Simon était couchée, ayant la fièvre, et dès l'abord ils lui parlèrent d'elle ; 31. et s'étant approché, il la fit lever en la prenant par la main ; et la fièvre la quitta ; et elle les servit.

Matth. viii, 14. Et Jésus, étant entré dans la maison de Pierre, vit sa belle-mère couchée et ayant la fièvre ; 15. et il lui toucha la main, et la fièvre la quitta ; et elle se leva et le servit.

Luc, iv, 38. Et s'éloignant de la synagogue, il entra dans la maison de Simon ; et la belle-mère de Simon était atteinte d'une grosse fièvre, et ils le prièrent à son sujet ; 39. et se tenant au-dessus d'elle, il menaça la fièvre, et (la fièvre) la quitta ; et se levant à l'instant, elle les servit.

Marc et Luc rattachent nettement ce récit au précédent. Dès qu'ils sont sortis de la synagogue, Jésus et ses compagnons se rendent à la maison de Simon et d'André [1]. Il ne semble pas qu'ils

1. Mc. 29. καὶ εὐθὺς ἐκ τῆς συναγωγῆς ἐξελθόντες ἦλθον εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος καὶ Ἀνδρέου μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάνου. L'adverbe εὐθύς se rapporte au verbe ἦλθον et est expliqué par le participe ἐξελθόντες. B lit ἐξελθὼν ἦλθεν, leçon plus facile et

y soient venus avant d'aller à la synagogue, et ce doit être la première fois que Jésus voit la belle-mère de Simon. Cette circonstance ne prouve pas que le Sauveur soit arrivé le jour même à Capharnaüm [1], car l'évangéliste ne prétend pas renseigner le lecteur sur tout ce qui s'est fait entre la vocation des disciples et la guérison dont il s'agit. On peut croire, ou que Jésus et les disciples ont passé ailleurs la nuit précédente, ou que l'évangéliste s'exprime comme si Jésus entrait pour la première fois chez Simon, parce qu'il n'a pas dit encore que le Sauveur y fût venu, ou bien encore qu'il intervertit l'ordre réel des faits, afin de commencer par le plus significatif.

Marc tient à dire que c'était la maison de Simon et d'André, et à rappeler la présence des deux autres disciples. De là cette phrase singulière : « Ils », c'est-à-dire Jésus et les quatre disciples, « vinrent [2] à la maison de Simon et d'André », deux de ceux qui viennent, « avec Jacques et Jean », les deux autres compagnons de Jésus. La singularité de la tournure favorise l'idée d'une transposition qui aurait induit le rédacteur à répéter les noms de tous les disciples. Il est clair que Simon et André avaient offert l'hospitalité à Jésus, et que Jacques et Jean ne le quittaient pas. On apprend que Simon était marié, ou l'avait été : sa belle-mère était chez lui, exerçant les fonctions de maîtresse de maison. Ce jour-là, elle était malade, ayant la fièvre, et même une grosse fièvre [3], d'après Luc, qui fait ressortir le miracle en augmentant la maladie. Les fièvres paludéennes sont, dit-on, assez fréquentes aux environs du lac de Tibériade, et peuvent aisément devenir dangereuses.

Les disciples, c'est-à-dire Pierre et André, parlent tout naturellement à Jésus de la malade [4], car on n'a pas lieu de supposer que l'accès vient de la prendre, et que les deux frères n'ont connu son indisposition qu'en rentrant. Il est bien probable aussi que l'évan-

qui peut être correction de l'autre ; elle est moins naturelle au fond, puisque trois personnes seulement vont à la maison, tandis qu'il y en a cinq en réalité. Ss. trahit aussi l'embarras de la rédaction : « Et *il sortit* de la synagogue, et *ils vinrent* à la maison de Simon Pierre et d'André, et Jacques et Jean étaient avec *lui*. »

1. Cf. *supr*. p. 448.

2. Cf. p. 453, n. 1.

3. Mc. 30. κατέκειτο πυρέσσουσα. Lc. 38. ἦν συνεχομένη πυρετῷ μεγάλῳ (terminologie médicale. Holtzmann, 333).

4. Mc. καὶ εὐθὺς λέγουσιν αὐτῷ περὶ αὐτῆς.

géliste vise directement la maladie dans les propos qu'on tient à Jésus au sujet de cette femme, et non les excuses que l'on ferait sur son état, qui l'empêche de se présenter pour rendre ses devoirs au Maître [1]. Mais Luc force la note en disant qu'ils prièrent Jésus à son occasion [2], car Marc s'est bien gardé de leur faire solliciter tout de suite un miracle. Ce n'est pas pour rien qu'ils parlent de la maladie, mais leur désir, qu'ils s'avouent à peine à eux-mêmes, ne s'exprime pas autrement.

Jésus s'approche de la gisante pour la saluer, et il lui prend la main en l'aidant à se lever [3]; elle est guérie et débarrassée de sa fièvre, elle peut servir ses hôtes. Marc ne dit pas que Jésus ait manifesté l'intention de la guérir, et Matthieu a dû rencontrer le sens du récit primitif en faisant entendre que la femme avait été délivrée de sa fièvre, parce que Jésus avait touché sa main [4]. C'est le salut du Sauveur, l'impression puissante de sa personne, de sa voix et de son geste, qui ont rendu la santé à la belle-mère de Simon. Il n'est pas oiseux de noter que la première guérison attribuée à Jésus était celle d'une personne connue [5].

Luc dramatise la scène et introduit une sorte d'exorcisme : il représente Jésus debout près du lit où la femme est étendue ; le Sauveur menace la fièvre, comme il a menacé le possédé dans la synagogue, la fièvre s'en va [6]. Si l'évangéliste a défini plus haut la maladie en style de médecin [7], ce dernier trait fait moins d'honneur à ses connaissances positives, puisqu'il prend la fièvre pour une sorte de démon. Il a soin de dire que la guérison fut instantanée [8].

Dans l'ensemble, et pour la place qu'il donne à cette anecdote, Luc a suivi Marc. Comme il n'a pas raconté encore la vocation des quatre disciples, il s'abstient de les nommer d'abord ; on dirait que Jésus, au sortir de la synagogue, vient seul chez Simon ; on ne voit pas pourquoi il y vient, ni quelles sont les personnes qui le solli-

1. B. Weiss, *E*. 175.

2. καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν περὶ αὐτῆς.

3. Mc. 31. καὶ προσελθὼν ἤγειρεν αὐτὴν κρατήσας τῆς χειρός · καὶ (Ss. : aussitôt ἀφῆκεν αὐτὴν ὁ πυρετός. Ss. ajoute : « et elle se leva » . Cf. Mt. n. 4.

4. V. 15. καὶ ἥψατο τῆς χειρὸς αὐτῆς, καὶ ἀφῆκεν αὐτὴν ὁ πυρετός · καὶ ἠγέρθη. Matthieu semble avoir pensé que la femme n'avait pu se lever qu'après avoir été guérie.

5. Wellhausen, *Mc*. 13.

6. V. 29. καὶ ἐπιστὰς ἐπάνω αὐτῆς ἐπετίμησεν τῷ πυρετῷ, καὶ ἀφῆκεν αὐτήν.

7. Cf. *supr*. p. 454, n. 3.

8. παραχρῆμα δὲ ἀναστᾶσα διηκόνει αὐτοῖς.

citent de guérir la malade, et qui prennent part ensuite au même repas que lui. Ce sont évidemment les quatre disciples : la transposition à laquelle André devra de n'être pas nommé dans le troisième Évangile, si ce n'est au catalogue des apôtres, et le défaut de la combinaison choisie par Luc apparaissent du même coup.

Matthieu a transporté le fait beaucoup plus loin, dans un second séjour à Capharnaüm, parce qu'il ne voulait raconter aucun miracle particulier avant le discours sur la montagne, et il a mis cette guérison après celle du jeune homme de Capharnaüm, comme second des dix miracles systématiquement disposés entre le discours sur la montagne et le discours sur la mission des apôtres : c'est toujours le second miracle de Jésus à Capharnaüm. En conséquence de cet arrangement, il a supprimé l'introduction de Marc : « en sortant de la synagogue », et la mention des quatre disciples, parce que Jésus vient de quitter le centurion, non l'assemblée du sabbat, et que la vocation des quatre est déjà bien loin. On dirait que Jésus entre seul dans la maison de Pierre [1] ; il touche la main de la malade sans que personne lui ait parlé, et, comme il n'y a pas eu de témoins, on dit que la femme, s'étant levée, *le* servit [2]. Le rédacteur du premier Évangile ne s'intéresse plus qu'au miracle, non aux circonstances réelles du fait, qui ne lui disent rien, ni aux personnes, qu'il n'a pas connues.

MARC, I, 32. Et le soir venu, quand le soleil fut couché, on amenait vers lui tous les malades et les possédés ; 33. et toute la ville était rassemblée à la porte ; 34. et il guérit beaucoup de (gens) affligés de diverses maladies, et il chassa beaucoup de démons ; et il ne laissait pas parler les démons, parce qu'ils le connaissaient.

MATTH. VIII, 16. Et le soir venu, on lui amena beaucoup de possédés, et il chassa les esprits par la parole, et il guérit tous les malades, 17. afin que fût accompli ce qui avait été annoncé par Isaïe le prophète, disant : « Il a pris nos infirmités, et il a porté nos maladies ».

LUC, VIII, 40. Et au coucher du soleil, tous ceux qui avaient des malades, de (toutes) sortes de maladies, les amenèrent vers lui ; et en imposant les mains à chacun d'eux, il les guérit ; 41. et de plusieurs sortaient des démons criant et disant : « Tu es le Fils de Dieu » ; et par menaces il les empêchait de parler, parce qu'ils savaient qu'il était le Christ.

1. V. 14. καὶ ἐλθὼν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν οἰκίαν Πέτρου εἶδεν τὴν πενθερὰν αὐτοῦ βεβλημένην καὶ πυρέσσουσαν.

2. V. 15. καὶ διηκόνει αὐτῷ.

Les miracles de la journée attirent sur le soir les gens de la ville, qui voulaient faire guérir leurs malades. Le sabbat ne finissant qu'au coucher du soleil [1], on ne pouvait les amener plus tôt. Il n'était pas permis, ce jour-là, de transporter un malade auprès du médecin, ni à celui-ci de le soigner, à moins qu'il n'y eût péril de mort [2]. L'indication du « soir » se trouve changer de signification dans Matthieu, qui ne parle pas de sabbat : il est tard, parce que le discours sur la montagne et d'autres miracles ont eu lieu dans la même journée ; mais on sent ici la transposition.

Marc représente la maison comme assiégée par la foule, ainsi qu'il arrivera encore en d'autres circonstances [3]. On notera l'association des malades et des possédés. Marc maintient la distinction des uns et des autres ; mais, dans Matthieu, on amène des possédés, et il se trouve que Jésus guérit des possédés et des malades ; dans Luc, on amène des malades, et Jésus guérit des malades et des possédés. Pour ces deux derniers évangélistes surtout, la séparation n'était pas nette entre les deux catégories.

Une autre nuance des récits parallèles n'est pas moins significative : dans Marc, *tous* les malades et les possédés sont amenés, *beaucoup* sont guéris ; dans Matthieu, *beaucoup* sont amenés, *tous* sont guéris ; dans Luc, *tous* sont amenés, *tous* sont guéris. Il va de soi que la donnée de Marc, par la différence qu'elle met entre le nombre des malades amenés et celui des malades guéris, accuse un certain sentiment de la réalité, qui fait place, chez les autres évangélistes, à la préoccupation d'exalter la puissance du thaumaturge. Matthieu [4] dit que Jésus chassait les démons par un simple commandement, et Luc [5] affirme qu'il guérissait les malades par l'imposition des mains : ces indications générales ont été emprun-

1. Mc. 32. ὀψίας δὲ γενομένης, ὅτε ἔδυσεν ὁ ἥλιος. La seconde indication n'est pas superflue : elle marque le moment précis où finissait le sabbat. Il est à noter que Matthieu, pour qui ce jour n'est pas un sabbat, retient seulement ὀψίας δὲ γενομένης, tandis que Luc, retenant le sabbat, garde comme indication unique δύνοντος δὲ τοῦ ἡλίου. Ss. omet ὀψίας δ. γ. dans Mc. 32.

2. Cf. Schürer, II, 477.

3. Mc. II, 2 ; III, 20.

4. V. 16. καὶ ἐξέβαλεν τὰ πνεύματα λόγῳ. Ce trait peut être emprunté à la guérison du démoniaque de Capharnaüm (Mc. I, 25), que Matthieu n'a pas racontée.

5. V. 40. ὁ δὲ ἑνὶ ἑκάστῳ αὐτῶν τὰς χεῖρας ἐπιτιθεὶς ἐθεράπευεν αὐτούς. Cf. Mc. VI, 5.

tées aux récits de guérisons particulières ou à d'autres circonstances. Luc [1] prête ici aux possédés de Capharnaüm les paroles que Marc attribuera plus loin à d'autres [2]. Marc et Luc observent de nouveau que Jésus défendait aux démoniaques de l'appeler Fils de Dieu ou Messie [3]. On le verra de même défendre aux malades d'ébruiter leur guérison.

Les malheureux qu'il avait soulagés ne lui ménageaient pas sur l'heure l'expression de leur enthousiasme. Mais Jésus paraît avoir craint dès l'abord la fatale méprise qui existait sur le nom de Messie, et qui devait aboutir à la passion. Il n'était pas encore le Messie du grand avènement, et il ne voulait pas être celui de l'indépendance nationale. Le titre de Messie ne pouvait donc être qu'un obstacle à l'œuvre de l'Évangile ; en le prenant, Jésus n'aurait excité qu'une effervescence populaire extrêmement dangereuse, parce qu'elle aurait affecté un caractère politique ; et sans résultat, parce qu'elle aurait été immédiatement réprimée par les pouvoirs établis. Toutefois, en ce qui concerne le silence imposé aux démoniaques, il faut tenir compte du point de vue systématique de Marc [4].

Matthieu omet ces défenses, et sans doute il les omet volontairement. A raison de sa préoccupation didactique, il montre dès l'abord Jésus parlant et agissant dans la plénitude de son autorité messianique, et il néglige des détails qui ont une certaine portée historique, mais dont la signification doctrinale est à peu près nulle, ou bien ceux qu'il ne trouve pas en harmonie avec l'objet de sa démonstration. Il a pris dans Marc et transposé, avec la guérison de la femme atteinte de fièvre, cette notice sur les nombreux miracles opérés le même jour, en supprimant le témoignage messianique des démoniaques, dont il ne fait pas le moindre cas [5], parce qu'il croyait pouvoir montrer dans ces guérisons et la puissance

1. V. 41.
2. III, 11.
3. Mc. 9. D : καὶ ἐθεράπευσεν αὐτοὺς καὶ τοὺς δαιμόνια ἔχοντας ἐξέβαλεν αὐτὰ ἀπ' αὐτῶν, καὶ οὐκ ἤφιεν αὐτὰ λαλεῖν ὅτι κτλ. ; à la fin du v. on lit en doublet le texte ordinaire jusqu'à ὅτι κτλ. Luc paraphrase Marc. DALMAN, I, 225, pense que les mots « fils de Dieu », n'étant pas un titre messianique usuel, ont été substitués, pour plus de signification et de clarté, au mot Messie, dans les discours attribués aux démoniaques.
4. Cf. *supr.* pp. 447, 450.
5. Cf. *supr.* p. 447.

miraculeuse de Jésus et l'accomplissement d'une prophétie d'Isaïe, ce qui fournit une double preuve de messianité.

Le texte d'Isaïe [1] est cité conformément à l'hébreu. Dans l'Évangile, ce passage signifie que Jésus-Messie soulage les hommes de leurs infirmités. Ce sont les mots « infirmités » et « maladies » qui ont déterminé l'application à la circonstance des guérisons miraculeuses, et il est bien douteux que le rédacteur ait attaché une signification particulière aux verbes « prendre » et « porter », comme s'il voulait faire entendre que Jésus se livrait, uniquement par commisération, à cette œuvre des guérisons, et qu'elle n'était pas sans fatigue pour lui [2]. Il ne veut pas dire que Jésus prend sur lui les infirmités, et qu'il supporte en quelque façon les maladies de ceux qu'il soulage, mais tout simplement qu'il les fait disparaître : ce n'est pas la faute de l'évangéliste si le sens naturel de la citation n'est pas celui qu'il y veut mettre. L'application qu'il fait de la prophétie a un caractère général et ne peut viser le travail du jour ; « prendre » et « porter » deviennent pour lui des termes métaphoriques dont l'emploi a sa raison d'être, parce que, la maladie étant représentée comme un fardeau, celui qui guérit est censé soulever ce poids pour dégager celui qui en est accablé. Le sens primitif du texte est beaucoup plus relevé : le prophète, en effet, parle de l'homme de douleur, qui porte sur lui tous les maux de l'humanité, en souffrant personnellement et satisfaisant pour autrui à la justice divine. Ce n'est pas pour le sens général du chapitre d'Isaïe, mais parce que le passage allégué s'adapte aisément à son récit, que l'évangéliste a fait cette citation.

Il se tait sur la fuite du Sauveur pour la raison qui lui a fait passer sous silence les injonctions de Jésus aux démoniaques, ce trait lui semblant amoindrir plutôt que rehausser le prestige du Christ ; et il ne parle pas ici du voyage en Galilée, parce qu'il a transposé en dehors de leur cadre historique les faits qui précèdent ce voyage dans Marc. Le passage qui y a rapport [3] est demeuré à sa place chronologique, et sert d'introduction au discours sur la montagne.

1. LIII, 4.
2. Holtzmann, 227. L'arrière-pensée d'un rapport de la maladie avec le péché (Schanz, *Mt.* 256) paraît encore plus étrangère à l'esprit de la citation.
3. IV, 23.

Marc, i, 35. Et le matin, bien avant le jour, s'étant levé, il sortit et s'en alla en un lieu désert, où il pria ; 36. et Simon courut après lui avec ses compagnons ; 37. et ils le trouvèrent et lui dirent : « Tout le monde te cherche. » 38. Et il leur dit : « Allons ailleurs, dans les bourgades voisines, pour que j'y prêche aussi, car c'est pour cela que je suis sorti. »

Luc, iv, 42. Et le jour venu, étant sorti, il s'en alla en un lieu désert, et les gens le cherchaient ; et ils vinrent jusqu'à lui, et ils insistaient pour qu'il ne s'éloignât pas d'eux ; 43. et il leur dit : « Il faut aussi que j'annonce aux autres villes le royaume de Dieu, parce que je suis envoyé pour cela. »

Marc fait clairement entendre que l'attitude des gens de Capharnaüm a plutôt inquiété Jésus qu'elle ne l'a encouragé. Il était venu prêcher la pénitence, et il s'est trouvé thaumaturge. Il prévoit que la surexcitation provoquée par ses miracles ne sera pas calmée le lendemain, qu'on lui demandera de nouvelles guérisons, et qu'on ne songera pas à se convertir, en sorte que son entreprise est, dès le commencement, exposée à dévier dans une fausse direction. Pour se dégager de cette première impasse, il se décide à partir au plus tôt ; il a reçu l'hospitalité chez Simon, mais il n'y reste pas la nuit entière ; il sort, avant l'aurore, de la maison et de la ville, sans même avertir ses nouveaux disciples, et il se retire en un lieu désert pour prier. Après les émotions et le bruit de la veille, il éprouve le besoin de se recueillir devant son Père. Mais dès que Simon et les trois autres disciples ont constaté son absence, ils se mettent à sa poursuite [1] et le rejoignent à l'endroit où il s'était arrêté. Tout Capharnaüm était revenu dès le matin et avait été désappointé par son départ improvisé ; les disciples le lui disent, pensant le ramener par la raison même qui le fait s'éloigner. Au lieu de revenir à ceux qui le demandent, il va se remettre en marche pour se soustraire à l'enthousiasme des Capharnaïtes et porter

1. Mc. 36. καὶ κατεδίωξεν αὐτὸν Σίμων καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ. « Ceux d'avec » Simon ne peuvent être que les trois autres disciples (cf. v. 29), et non le peuple (Schanz, *Mk.* 107). Tout le monde réclame Jésus, mais ce sont les disciples seuls qui le poursuivent et le trouvent, et c'est à eux seuls qu'il dit (v. 38) : ἄγωμεν ἀλλαχοῦ. Le départ clandestin de Jésus donnerait à penser que ses intentions sur les disciples et l'adhésion de ceux-ci n'avaient pas un caractère aussi absolu que le ferait supposer Mc. i, 16-20 (cf. *supr.* p. 437). Ss. lit : « Plusieurs te cherchent ».

l'Évangile ailleurs, dans les bourgs voisins [1] ; aussi bien est-ce dans cette intention qu'il était parti [2].

Ce récit, qui révèle avec tant de simplicité les sentiments de Jésus, devint promptement inintelligible pour la tradition [3]. Tandis que Matthieu l'omet entièrement, Luc en change la signification. Bien qu'il aime à montrer Jésus en prière, il ne voit pas le motif qui le fait prier en cette occasion, et il réserve ce détail pour d'autres circonstances [4] ; comme il n'a pas raconté la vocation des disciples, ce n'est pas eux qu'il envoie à la recherche de Jésus, mais les gens de Capharnaüm, venus chez Simon pour le réclamer, et qui le rejoignent [5] ; il les montre insistant pour que Jésus ne quitte pas leur ville, et Jésus leur répond en alléguant sa mission générale [6]. Ainsi le simple fait devient un principe. Jésus ne s'est pas enfui, il s'en allait où l'appelait sa vocation. On peut dire que cette interprétation n'est pas contraire à la pensée de Jésus : ce n'est pourtant qu'une interprétation, comme la mise en scène est une traduction libre de Marc. La différence de la tradition historique et du point de vue théologique apparaît nettement dans les paroles du Christ : « *Allons ailleurs....* c'est pour cela que « *je suis sorti* » de Capharnaüm ; et : « *Il faut que j'annonce* aux autres villes *le royaume de Dieu, je suis envoyé* pour cela. »

MARC, I, 39. Et il s'en allait prêchant dans leurs synagogues, par toute la Galilée, et chassant les démons.	MATTH. IV, 23. Et il parcourut toute la Galilée, enseignant dans leurs synagogues et prêchant l'Évangile du royaume, et guérissant toute maladie et toute infirmité dans le peuple.	LUC, IV, 44. Et il prêchait dans toutes les synagogues de la Judée.

1. V. 18. εἰς τὰς ἐχομένας κωμοπόλεις. Ce dernier mot ne se rencontre qu'ici dans le Nouveau Testament. D (Ss. Vg. etc.) le décompose en κωμὰς καὶ εἰς τὰς πόλεις.

2. εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον. Ss. ms. lat. Vg. : « Je suis venu ».

3. HOLTZMANN, 51.

4. v, 16 (III, 21); VI, 12, etc.

5. V. 42. καὶ οἱ ὄχλοι ἐπεζήτουν αὐτόν (simple transposition de Mc. 37. πάντες ζητοῦσίν σε) · καὶ ἦλθον ἕως αὐτοῦ. Ainsi disparaît toute idée de fuite et de poursuite.

6. V. 43. καὶ ταῖς ἑτέραις πόλεσιν εὐαγγελίσασθαί με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐπὶ τοῦτο ἀπεστάλην.

Jésus fait dans ce canton de la Galilée ce qu'il avait fait à Capharnaüm ; il prêche le jour du sabbat dans les synagogues, et il chasse les démons. Marc insiste sur ce dernier point, comme sur une partie essentielle du ministère de Jésus en ces premiers temps. On dirait que, s'il faut en quelque sorte solliciter le Sauveur et lui faire violence pour les autres miracles, il se porte de lui-même à la guérison des possédés, parce que l'expulsion des démons est son œuvre propre. Matthieu, qui a négligé ou transposé les faits du premier sabbat passé à Capharnaüm, amène cette conclusion après la vocation des disciples ; il glose le texte de Marc en ajoutant les mots : « et prêchant l'évangile du royaume [1] », et à l'expulsion des démons il substitue, sans doute avec intention, la guérison de toutes sortes de maladies. Ce qui suit n'est d'ailleurs qu'une paraphrase, en forme générale, de ce qu'on lit dans Marc sur les miracles de la première journée. Luc ne parle en cet endroit que de la prédication dans les synagogues [2], non de démons chassés, et il amène ensuite la vocation des premiers disciples. Dans les trois Synoptiques, il s'agit d'une seule tournée évangélique, d'une première mission, qui a pour théâtre les environs de Capharnaüm.

1. καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας. L'emploi absolu du mot βασιλεία propre à Matthieu, appartient au langage de l'évangéliste, non à celui de Jésus. Cf. Dalman, I, 78, et *supr.* p. 229, n. 6.

2. V. 44. BCL, Ss. etc. lisent : « dans les synagogues de la Judée » ; AD, le texte reçu ont « la Galilée ». La mention de la Judée doit être primitive, et Luc entend par là, non l'ancien pays de Juda, mais la Palestine. Il ne s'ensuit pas que Luc ait pensé à un ou plusieurs voyages dans le sud et à Jérusalem (Zahn, II, 373, 389-390, 444). Luc a choisi un terme général, pour signifier que la mission de Jésus était pour tout le pays, conformément au discours du v. 43 (B. Weiss, *E*, 307-308) ; il pense au même voyage que Marc et Matthieu, et s'il avait voulu dire autre chose, son témoignage n'en serait pas plus solide, étant contredit par Marc. Mais l'auteur du quatrième Évangile a pu s'autoriser de ce passage pour la construction de son cadre. Dans le plan de Luc, les chapitres III-IV servent d'introduction au ministère galiléen, qui est décrit dans V-IX, 50 ; il serait ridicule de sous-entendre, dans IV, 44, un fait aussi considérable qu'une tournée de prédication en Judée et à Jérusalem. Mais comme la mission des Soixante-douze et le passage de Jésus en Samarie figurent l'évangélisation des Gentils, il se pourrait que le mot « Judée » fût choisi ici avec l'arrière-pensée de figurer par le ministère galiléen la prédication aux Juifs.

XI

LE LÉPREUX

MARC, I, 40-45; MATTH. VIII, 1-4; LUC, V, 12-16.

Marc s'abstient de marquer avec précision le lieu et la date du miracle qu'il va raconter. Si l'on tient compte de l'indication générale qui précède, touchant la prédication de Jésus dans les synagogues, on pourra être tenté d'admettre que la guérison du lépreux a été opérée en quelqu'un de ces endroits [1]. Les lépreux tombaient sous une espèce d'interdit qui ne leur permettait pas l'accès des habitations [2]; ils pouvaient néanmoins entrer dans les synagogues, en se conformant à certaines mesures de précaution [3]. Mais on voit, par la suite du récit, que le fait n'a pas dû s'accomplir devant une assemblée, puisque Jésus peut vouloir qu'il reste secret. Comme Jésus met l'homme dehors, et que celui est dit ensuite « sortir » [4], on doit supposer que le lépreux, nonobstant les défenses, a osé s'introduire dans une maison où il savait trouver le Maître. Le récit de Marc a l'apparence d'un morceau arraché de son contexte, où il aurait été pourvu d'une introduction qui en expliquait les circonstances extérieures. Il y a donc une lacune dans le récit avant cette anecdote, et l'on pourrait se demander si elle n'était pas localisée primitivement à Capharnaüm, dans la maison de Simon.

La conclusion étant fort analogue à celle de la journée des miracles à Capharnaüm, on pourrait aussi se croire en présence, non de la suite, mais d'un récit parallèle. Luc a senti la lacune de Marc, et il y supplée par une hypothèse vague : ayant intercalé la vocation des disciples entre la tournée de prédication et la guérison du lépreux, il introduit celle-ci et rejoint Marc en disant : « Comme

1. B. WEISS, *E*. 176.
2. LÉV. XIII, 46; NOMBR. V, 2.
3. SCHÜRER, II, 451.
4. V. 43. εὐθὺς ἐξέβαλεν αὐτόν. V. 45. ὁ δὲ ἐξελθών.

il (Jésus) était dans une des villes [1] », c'est-à-dire une de ces villes où l'on a dit plus haut qu'il était allé prêcher. Il paraît clair que l'auteur du troisième Évangile a connu le récit de Marc tel que nous le lisons, et qu'il n'a pas trouvé ailleurs de quoi le compléter.

Matthieu semble beaucoup plus net : le lépreux aurait été guéri par Jésus descendant de la montagne où a été prononcé le grand discours [2]. Mais comme le récit du premier Évangile a été écourté avec intention vers la fin, parce que les précautions prises par Jésus pour cacher le miracle, et sa retraite dans les endroits déserts ne cadraient pas avec le but que se proposait le narrateur en décrivant les prodiges accomplis par le Christ, le commencement de l'histoire a été modifié de même pour s'adapter au contexte qu'on voulait lui donner, le premier des miracles décrits après le discours sur la montagne étant censé avoir eu lieu quand Jésus descendit, parce que le rédacteur a voulu relier la série des miracles au grand exposé doctrinal présenté dans le discours. Il n'y a là rien de surprenant, vu que cette série de miracles et le discours même ont été obtenus par des combinaisons rédactionnelles. Le miracle, dit-on [3], prouve que Jésus ne vient pas détruire la Loi, mais l'accomplir, ainsi qu'il a été déclaré dans le discours [4] ; mais il est évident que, si cette raison peut servir à expliquer pourquoi Matthieu a placé en cet endroit le miracle du lépreux, elle n'a aucune signification historique. On doit noter que le rédacteur, omettant le démoniaque de Capharnaüm, et ne trouvant pas expédient de commencer par la belle-mère de Simon, rencontrait le lépreux comme premier récit à prendre dans Marc.

MARC, I, 40. Et un lépreux s'approcha de lui, le suppliant et fléchissant le genou, en	MATTH. VIII, 1. Et quand il descendit de la montagne, une grande foule l'accompagna : 2.	LUC, V, 12. Et il advint, comme il était dans une ville, qu'il y avait un homme plein de

1. V. 12. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν μιᾷ τῶν πόλεων. Pour la tournure de la phrase, cf. III, 21 ; v, 1. Lc. v, 12, se réfère à IV, 43, sans égard à v, 1-11. Dans le même v. 12, ἀνὴρ πλήρης λέπρας enchérit sur le simple λεπρός de Mc. 40.

2. V. 1. καταβάντος δὲ αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὄρους κτλ.

3. B. WEISS, *LJ.* I, 518.

4. MT. V, 17.

lui disant : « Si tu veux, tu peux me purifier. » 41. Et touché de compassion, étendant la main, il (le) toucha et dit : « Je (le veux, sois purifié. » 42. Et aussitôt la lèpre s'en alla de lui, et il fut purifié. 43. Et lui parlant sévèrement, il le chassa sur l'heure 44. et lui dit : « Garde-toi de rien dire à personne ; mais va te montrer au prêtre, et offre pour ta purification ce que Moïse a prescrit, en attestation pour eux. » 45. Et lui, étant sorti, se mit à raconter beaucoup et à divulguer la chose, en sorte que (Jésus) ne pouvait plus entrer publiquement en ville ; mais il restait dehors, en des lieux déserts, et l'on venait à lui de toutes parts.

et voici qu'un lépreux, s'étant approché, se prosterna devant lui, en lui disant : « Seigneur, si tu veux, tu peux me purifier. » 3. Et étendant la main, il le toucha, disant : « Je (le veux, sois purifié. » Et aussitôt sa lèpre fut purifiée. 4. Et Jésus lui dit : « Garde-toi de (le dire à personne ; mais va te montrer au prêtre, et présente l'offrande que Moïse a prescrite, en attestation pour eux. »

lèpre ; et ayant vu Jésus, se jetant la face contre terre, il le priait en disant : « Seigneur, si tu veux, tu peux me purifier. » 13. Et étendant la main, il le toucha en disant : « Je (le) veux, sois purifié. » Et aussitôt la lèpre s'en alla de lui. 14. Et il lui recommanda de ne le dire à personne : « Mais va te montrer au prêtre, et offre pour ta purification ce que Moïse a prescrit, en attestation pour eux. » 15. Et sa renommée allait croissant, et des foules nombreuses se réunissaient pour l'entendre et se faire guérir de leurs maladies ; mais lui se retirait dans les déserts et priait.

Le lépreux dont il s'agit a foi dans la puissance miraculeuse de Jésus, et aussi dans sa grande pitié, car il ne craint pas d'être rebuté en s'approchant de lui ; mais il se prosterne humblement, disant avec confiance : « Si tu veux, tu peux me purifier[1] ». Il est évident que le mot « purifier » signifie ici « guérir », et cette accep-

1. Mc. 40. ἐὰν θέλῃς δύνασαί με καθαρίσαι. B C L etc. ajoutent κύριε, d'après Mt. 2 ; Lc. 12. L'omission de καὶ γονυπετῶν αὐτόν dans B D doit résulter d'un accident de copie (omission par homéoteleuton). Ss. : « et un lépreux vint à lui, le supplia, tomba à ses pieds, et lui dit : Si tu veux, tu peux me purifier. » Jamais Marc ne fait appeler Jésus « Seigneur », si ce n'est par la femme païenne, vii, 28 ; il réservait ce nom au Christ glorifié. Cf. Act. ii, 36.

tion n'a rien d'extraordinaire, puisqu'il s'agit d'une maladie qui mettait en état d'impureté légale ceux qui en étaient atteints : la purification allait de pair avec la guérison, comme l'impureté avec la maladie. Certains critiques [1], jugeant impossible la guérison instantanée de la lèpre, ont supposé que la tradition s'était méprise sur la portée réelle du fait : un lépreux guéri, mais qui voulait se dispenser des formalités légales, aurait prié Jésus de le déclarer pur, en vertu de son autorité personnelle, au moins égale à celle du prêtre, et Jésus aurait refusé. Qu'un lépreux se soit avisé de pareille demande, ce n'est pas déjà si vraisemblable : et que la tradition ait gardé le souvenir d'un incident aussi insignifiant, sauf à en changer après coup le caractère, ce n'est guère plus facile à croire. Mieux vaudrait dire que le miracle a été inventé de toutes pièces, pour avoir un cas de guérison d'une maladie assez fréquente chez les Juifs, ou réputée incurable [2]. Mais le gros du récit n'a aucunement l'apparence d'une fiction. Les données évangéliques sont insuffisantes pour la discussion rigoureuse du cas, au point de vue médical ; mais quelle qu'ait été la sorte de lèpre, il paraît certain que la tradition apostolique avait gardé le souvenir assez précis d'une guérison de lépreux, et que cette guérison appartenait aux premiers temps du ministère galiléen.

En voyant et entendant ce malheureux, Jésus est ému de compassion. Sans souci de l'impureté légale que communiquait le contact d'un lépreux, il étend la main vers lui et le touche ; il témoigne en même temps sa volonté de voir le lépreux guéri, et la lèpre disparaît à l'instant. Il paraît tout à fait contraire à l'esprit du récit d'imaginer que Jésus étend la main pour empêcher le lèpreux d'approcher [3], car il le touche volontairement. On peut trouver singulier que Jésus se mette au-dessus d'une loi qu'il va recommander au

1. Paulus, Schenkel, Keim ; Holtzmann, 53.

2. L'histoire de Naaman (II Rois, v), alléguée par Strauss en faveur de l'hypothèse mythique, a un tout autre développement que le récit de l'Évangile. On serait plutôt tenté de mettre la guérison du lépreux en rapport avec la réponse de Jésus au message de Jean, comme réalisation matérielle de la parole : « les lépreux sont purifiés » (Mt. xi, 5).

3. D'après B. Weiss (*E.* 50), ce serait le sens du geste dans Matthieu. Ss. lit seulement, dans Mc. 42 : « Et aussitôt il fut purifié. » La formule ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἡ λέπρα pourrait être, en effet, une glose explicative et rectificative de ἐκαθερίσθη (Merx, II, ii, 35). Cf. Lc. 13.

lépreux d'observer; mais les deux situations sont très différentes. Jésus peut faire le cas qu'il veut de l'impureté passagère que donne l'attouchemeut d'un lépreux; le lépreux guéri ne peut se dispenser de la formalité qui l'autorise à rentrer dans le commerce ordinaire de la société. En lui défendant de rien dire à personne sur ce qui vient de se passer, et en lui ordonnant de se montrer aux prêtres, pour exécuter les prescriptions du rituel mosaïque [1], Jésus ne veut pas empêcher le lépreux de se considérer comme guéri avant d'avoir satisfait aux exigences de la Loi. S'il prend un ton menaçant [2], ce n'est pas que la guérison soit seulement commencée, et qu'il y ait encore péril de contagion [3], c'est à cause du silence qu'il exige, et qu'il craint, non sans motif, de ne pas voir observé; ou bien plutôt c'est parce que le lépreux, non déclaré pur, n'aurait pas dû entrer dans la maison, et s'est mis en contravention avec la Loi; il n'a pas davantage le droit d'y rester, et sa présence n'y peut être tolérée. Peut-être est-ce pour ce motif que Jésus ne lui fait ses recommandations qu'après l'avoir mis dehors.

Le lépreux ne doit parler à personne des circonstances de sa guérison, il ne doit pas dire comment sa lèpre a disparu. La prohibition à cet égard est absolue, et l'ordre relatif aux prescriptions legales est uniquement dans l'intérêt de celui à qui il s'adresse. L'homme est guéri; mais, pour que tout le monde puisse le regarder et traiter comme tel, il doit se montrer au prêtre. L'accomplissement de cet ordre servira même, d'une certaine manière, à cacher le miracle, la légalisation officielle de la guérison étant tout ce que le public en doit connaître. Les dernières paroles de Jésus : « en

1. Lév. xiv, 1, 32.

2. Mc. 43. καὶ ἐμβριμησάμενος αὐτῷ εὐθὺς ἐξέβαλεν αὐτόν, 44. καὶ λέγει αὐτῷ· ὅρα μηδενὶ μηδὲν εἴπῃς κτλ. (Cf. xiv, 5, où il s'agit de paroles désagréables adressées à quelqu'un pour une chose qui n'aurait pas dû être faite). Ss. : « Et il le menaça et lui dit : Vois.... »

3. B. Weiss, *E.* 177. Le renvoi à Lc. xvii, 14, n'est pas justifié, car Luc lui-même, v, 13, a soin de mentionner la disparition de la lèpre avant le départ de l'homme; et si l'on veut qu'un des récits dépende originairement de l'autre, ce n'est pas Lc. xvii, 11-19, qui sera primitif par rapport à Mc. i, 40-44. Dans le v. 41, D, au lieu de σπλαγχνισθείς, a ὀργισθείς, peut-être d'après le v. 43. On a supposé une variante de traduction, par confusion de l'araméen אתרחם avec אתרעם (Nestle, 219), ce que Dalman, I, 52, explique par l'influence syrienne qu'a subie le ms. D.

attestation pour eux [1] », ne peuvent viser le prêtre personnellement, ni signifier que le Sauveur entend prouver aux représentants officiels de la hiérarchie son respect de la Loi ou sa puissance miraculeuse. Il n'a certes pas plus souci de gagner la faveur du sacerdoce hiérosolymitain que se faire valoir devant lui comme thaumaturge ; il songe seulement à son obligé ; celui-ci, en effet, doit comparaître devant le prêtre, afin d'obtenir le certificat dont il a besoin pour que tous les gens ne le regardent plus comme impur

Au lieu de se taire, le lépreux parle beaucoup et raconte le fait [2] à tous ceux qu'il rencontre. S'il ne divulguait que l'ordre concernant sa purification [3], ou la parole du salut évangélique [4], les gens n'auraient pas lieu de tant s'émouvoir. Car le rédacteur veut décrire une situation analogue à celle qui s'est produite à Capharnaüm après les premières guérisons. Un miracle en fait demander d'autres par la foule qui se précipite sur les pas de Jésus. Pour se soustraire à cet empressement, qui va contre ses desseins, Jésus est obligé de ne plus se montrer en ville [5], soit dans les villes en général, soit plutôt dans celle où a eu lieu le miracle ; et dans cette dernière hypothèse, il serait assez naturel d'admettre qu'il s'agit, de Capharnaüm. La situation n'est pas d'ailleurs si exactement parallèle à celle qui a été décrite plus haut qu'on doive se demander si la tradition à laquelle Marc doit la guérison du lépreux ne présentait pas ce miracle comme le premier qui eût été opéré par Jésus. Quoi qu'il en soit, le Sauveur se retire dans la cam-

1. A la fin du discours de Jésus dans les trois Évangiles, εἰς μαρτύριον αὐτοῖς. Le pronom αὐτοῖς désigne les gens au milieu desquels vit le lépreux, et s'oppose en quelque façon à μηδενί, au commencement du discours (B. Weiss, *loc. cit.*). Ne dire le miracle à personne, et faire constater la guérison, afin d'en retirer le bénéfice devant tout le monde. On peut douter que, même dans le premier Évangile, cette conclusion vise directement Mt. v, 17 (Holtzmann, 226). Dans Lc. 14, la leçon de D (et quelques témoins latins), ἵνα εἰς μαρτύριον ᾖ ὑμῖν τοῦτο est une glose explicative, où l'on suppose que Jésus veut montrer son respect de la Loi. Wellhausen, *Mc.* 15, fait dépendre εἰς μαρτύριον αὐτοῖς de προσέταξεν, et il adopte pour Lc. 14 la leçon de D, avec cette même construction. Mais on n'attend pas ici une déclaration sur le but de la Loi.

2. V. 45. ὁ δὲ ἐξελθὼν ἤρξατο κηρύσσειν πολλὰ καὶ διαφημίζειν τὸν λόγον. Le mot λόγος équivaut à l'hébreu דבר, la chose ; πολλά est adverbial ; cf. v. 35. ἔννυχα.

3. Holtzmann, 118.

4. B. Weiss, *Mk.* 32 ; cf. *E.* 177.

5. V. 45. ὥστε μηκέτι αὐτὸν δύνασθαι εἰς πόλιν φανερῶς εἰσελθεῖν.

pagne [1], pour laisser tomber ces mouvements populaires ; il ne réussit pas néanmoins à se cacher, parce qu'on s'assemble autour de lui dès qu'on a pu le découvrir en quelque endroit. Cet état de choses, avec les alternatives de prédication publique, accompagnée de miracles, et de retraite pour se dérober aux sollicitations de la foule, a pu se reproduire en plusieurs endroits, et durer pendant un certain temps, impossible à déterminer, mais qui ne se compterait que par mois, peut-être par semaines.

Matthieu ayant omis toute cette finale, l'ordre donné au lépreux de se taire sur sa guérison est comme suspendu en l'air ; il est, d'ailleurs, en contradiction avec le préambule du récit, où est mentionnée la présence d'une foule nombreuse. Si l'évangéliste avait ensuite conduit Jésus au désert, il aurait dû le ramener à Capharnaüm pour le miracle qu'il raconte aussitôt après.

Luc s'abstient aussi de signaler l'indiscrétion du lépreux et le motif extérieur qui détermine Jésus à rechercher la solitude. Il paraît supposer que le miracle s'est fait en public, dans une rue peut-être, parce qu'il a pensé que le lépreux n'avait pas dû entrer dans une maison. Matthieu, qui met le miracle avant que Jésus arrive à Capharnaüm, a pu faire un raisonnement analogue. On a vu que, déjà plus haut, Luc a modifié les indications de Marc sur la fuite de Jésus. Il parle seulement du bruit croissant que font les miracles du Sauveur, et des foules nombreuses qui viennent pour l'entendre et lui apportent des malades à guérir. S'il se retire de temps en temps dans les déserts, ce n'est pas pour éviter les gens qui lui demandent des miracles, c'est pour prier [2]. Ce dernier trait manque ici dans Marc ; Luc cependant l'a emprunté au second Évangile, dans le récit précédent [3], où il ne l'avait pas utilisé.

1. Suite du v. 45. ἀλλ' ἔξω ἐπ' ἐρήμοις τόποις ἦν.
2. V. 16. αὐτὸς δὲ ἦν ὑποχωρῶν ἐν ταῖς ἐρήμοις καὶ προσευχόμενος.
3. Mc. I, 35. Cf. *supr.* p. 464.

XII

LE PARALYTIQUE

MARC, II, 1-12; MATTH. IX, 1-8; LUC, V, 17-26.

MARC, II, 1. Et comme il était entré de nouveau à Capharnaüm, au bout d'un certain temps, on apprit qu'il était à la maison ; 2. et beaucoup de gens s'assemblèrent, en sorte qu'on ne pouvait arriver même jusqu'à la porte ; et il leur disait la parole.

MATTH. IX, 1. Et montant dans une barque, il fit la traversée, et il vint dans sa propre ville.

LUC V, 17. Et il advint, un certain jour, qu'il était à enseigner ; et il y avait assis des pharisiens et des docteurs de la Loi, qui étaient venus de toutes les bourgades de la Galilée et de la Judée, et de Jérusalem ; et la vertu du Seigneur lui faisait opérer des guérisons.

Si l'on suit le récit de Marc, Jésus, après s'être tenu quelque temps à l'écart de Capharnaüm, y rentre de nouveau, mais non sans doute publiquement, puisque sa présence à la maison n'est connue qu'après son arrivée, et malgré les précautions qu'il semble avoir prises pour qu'on l'ignorât [1]. On peut croire que la maison dont il s'agit est celle de Simon, où il avait demeuré avant son départ [2]. Ces indications sont en rapport étroit avec celles qui précèdent, et viennent à l'appui de ce qui a été dit plus haut touchant la localisation à Capharnaüm de la guérison du lépreux. Jésus ne pouvait plus entrer publiquement en ville : c'est pour cela qu'il est entré cette fois en secret à Capharnaüm ; on dit qu'il est entré « de nouveau »,

1. V. 1. καὶ εἰσελθὼν πάλιν εἰς Καφαρναοὺμ δι' ἡμερῶν ἠκούσθη ὅτι ἐν οἴκῳ ἐστίν.

2. Cf. I, 29. L'identité de cette maison n'est pas autrement certaine. WELLHAUSEN, *Mc.* 16, observe à bon droit que l'évangéliste dit « la maison », comme il dit « la montagne » et « le désert », pour le besoin de son récit, sans autre détermination.

parce que le récit précédent l'y avait amené déjà, et dans la même maison ; « les jours » écoulés sont ceux que Jésus a passés dans la campagne depuis la guérison du lépreux. Il est vrai que ces détails peuvent s'expliquer sans égard au récit précédent, mais l'interprétation sera beaucoup moins naturelle, et l'on brisera l'unité de la rédaction. Le retour de Jésus pourrait s'entendre par rapport au départ qui a suivi la guérison du démoniaque, en tenant comme non avenues l'histoire du lépreux et sa conclusion. D'après ce qu'on a vu plus haut, il est aisé de comprendre qu'une foule nombreuse s'assemble aux abords de la maison. Jésus parle, il enseigne l'Evangile, et avec d'autant plus de sécurité que l'attroupement considérable empêche les malades d'arriver jusqu'à lui.

Ces traits réels et vivants de la narration se décolorent et se transforment dans Luc ; ils disparaissent dans Matthieu. Luc ayant effacé antérieurement le soin que Jésus prenait de se cacher, s'abstient de dire comment il se trouve dans une ville, et il ne garde même pas le nom de Capharnaüm [1] ; la guérison du paralytique va se passer dans un certain lieu, un certain jour, pendant la grande tournée de prédication que Jésus a commencée après le miracle du démoniaque. Peut-être l'évangéliste a-t-il craint d'enfermer la prédication de Jésus dans un cercle trop étroit. Comme il n'admet pas que le Christ se cache, il le montre dès l'abord enseignant, et il lui donne pour auditoire, non une troupe vulgaire de Capharnaïtes, mais des pharisiens et des scribes venus de toute la Galilée et la Judée, principalement de Jérusalem [2]. La présence des scribes a été déduite du récit même, Marc la signalant un peu plus loin ; pour grossir l'auditoire, Luc leur associe les pharisiens et fait venir les uns et les autres de toute la Palestine, par anticipation de ce qu'on lit au chapitre suivant de Marc [3], et en exagérant cette donnée [4]. On ne doit

1. V. 17. καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν (transposition du δι' ἡμερῶν de Marc, *supr.* p. 470, n. 1 ; pour la forme de l'expression, cf. v. 12, ἐν μιᾷ τῶν πόλεων) καὶ αὐτὸς ἦν διδάσκων.

2. καὶ ἦσαν καθήμενοι Φαρισαῖοι καὶ νομοδιδάσκαλοι οἳ ἦσαν ἐληλυθότες ἐκ πάσης κώμης τῆς Γαλιλαίας καὶ Ἰουδαίας καὶ Ἰερουσαλήμ. D omet καὶ Ἰε.

3. III, 7-8.

4. Marc s'est bien gardé de dire qu'il y avait des gens ἐκ πάσης κώμης. Il y a comme une superposition de la Judée et de Jérusalem ; au fond, c'est le peuple seul qui vient de Galilée, tandis que les scribes sont censés venir de Judée et

pas voir dans les scribes et les pharisiens deux catégories de personnes qui se distingueraient nettement l'une de l'autre ; pharisien est un nom de parti, scribe un nom de profession ; la plupart des scribes ou docteurs de la Loi étaient pharisiens. Ces personnages, dans la circonstance, ne pouvaient être qu'une minorité ; mais Luc veut donner à Jésus un brillant auditoire ; il ne mentionne pas les gens du peuple, qui étaient certainement le plus grand nombre ; au cours du récit, en suivant Marc, il parlera de la foule. Pour relever encore la mise en scène, il observe que Jésus était, ce jour-là, en activité miraculeuse, parce que « la force du Seigneur », c'est-à-dire de Dieu, « était à ce qu'il fît des guérisons »[1]. Le trait porte la marque de Luc, tant pour l'idée que pour l'expression. Jésus fait des miracles par la vertu de l'Esprit divin qui est en lui. Cette puissance va se manifester dans la guérison du paralytique.

Matthieu a renvoyé cette guérison beaucoup plus tard. Comme il vient de raconter le miracle de la tempête apaisée, et qu'il a conduit Jésus de l'autre côté du lac pour la guérison des possédés de Gadara, il lui fait de nouveau traverser la mer pour le ramener à Capharnaüm, qui est dite en cette occasion « sa propre ville »[2]. L'ordre suivi dans cette partie du premier Évangile étant artificiel, et le début du récit même ayant été volontairement remanié, il paraît certain que l'évangéliste, pour l'enchaînement des miracles, qu'il groupe en réalité d'après leur nature et dans un ordre logique, non d'après leur succession chronologique, a placé en guise de transition la phrase : « Et montant dans une barque, il franchit

de Jérusalem (WELLHAUSEN, *Lc.* 17). Encore est-il que la confusion peut tenir, au moins en partie, à ce que Luc, ici comme ailleurs, n'entend pas par Judée une province distincte de la Galilée, mais l'ancien royaume d'Hérode. En supprimant la mention de la Judée et de Jérusalem, Wellhausen éclaircit le discours, mais il détruit une emphase qui paraît intentionnelle, et l'affluence des scribes doit être en rapport avec la mention de Jérusalem.

1. καὶ δύναμις κυρίου ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτόν (D ne retient de cette finale que τοῦ ἰᾶσθαι αὐτούς). La leçon αὐτούς (A C D etc.) est, à tous égards, moins satisfaisante que αὐτόν (ℵ B). Les scribes et les pharisiens n'avaient pas besoin d'être guéris, et il s'agit, pour préparer le miracle qui suit, de montrer Jésus en disposition d'activité miraculeuse par la puissance de l'Esprit.

2. V. 1. καὶ ἐμβὰς εἰς πλοῖον διεπέρασεν, καὶ ἦλθεν εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν. Se rappeler que MT. IV, 13, attribue à Jésus un domicile fixe dans Capharnaüm, contrairement à ce que fait entendre MC. I, 35-39, 45 ; II, 1.

le lac », parce que, dans l'arrangement adopté par lui, le miracle du paralytique de Capharnaüm venant après celui des possédés de Gadara, le bon équilibre de la narration exigeait entre les deux la mention d'une traversée que Jésus a faite assurément plus d'une fois. L'artifice de ce préambule ne résulte pas seulement de la comparaison avec Marc, mais de son rapport avec le récit dont il ne prépare aucun des incidents. On ne peut y voir qu'une pièce de suture assez mal ajustée.

Marc, ii, 3. Et il vint (des gens) qui lui amenaient un paralytique porté par quatre ; 4. et comme ils ne pouvaient le lui présenter à cause de la foule, ils découvrirent le toit (du lieu) où il était, et par l'ouverture descendirent le lit où le paralytique était couché. 5. Et Jésus, voyant leur foi, dit au paralytique : « Mon enfant, tes péchés sont pardonnés. » 6. Et il y avait quelques scribes qui étaient assis là et qui se disaient dans leurs cœurs : « Comment celui-ci parle-t-il de la sorte? Il blasphème! Qui peut remettre les péchés si ce n'est Dieu? » 8. Et aussitôt Jésus, connaissant par son esprit qu'ils raisonnaient ainsi en eux-mêmes, leur dit : « Pourquoi avez-vous ces pensées dans vos cœurs? 9. Qu'y a-t-il de plus

Matth. ix, 1. Et on lui amena un paralytique étendu sur un lit. 2. Et Jésus, voyant leur foi, dit au paralytique : « Courage, mon enfant, tes péchés sont pardonnés. » 3. Et quelques scribes dirent en eux-mêmes : « Il blasphème! » 4. Et Jésus, voyant leurs pensées, dit : « Pourquoi pensez-vous du mal en vos cœurs? 5. Car qu'y a-t-il de plus facile, (ou) de dire : « Tes péchés sont pardonnés », ou de dire : « Lève-toi et marche? ». Et pour que vous sachiez que le Fils de l'homme a pouvoir, sur la terre, de remettre les péchés »... alors il dit au paralytique : « Lève-toi, prends ton lit et va dans ta maison. » 7. Et s'étant levé, il s'en alla dans sa maison. 8. Et voyant (cela), la foule fut saisie de crainte et glorifia Dieu

Luc, v, 17. Et il arriva des hommes portant sur un lit un individu qui était paralysé, et ils cherchaient à l'introduire et à le mettre devant lui ; 19. et ne trouvant pas moyen de l'introduire à cause de la foule, étant montés sur le toit, ils le descendirent, à travers les tuiles, avec sa couchette, au milieu (de l'assemblée), devant Jésus. 20. Et voyant leur foi, il dit : « Homme, tes péchés te sont pardonnés. » 21. Et les scribes et les pharisiens se mirent à raisonner, disant : « Qui est celui-ci qui prononce des blasphèmes? Qui peut remettre les péchés si ce n'est Dieu seul? » 22. Et Jésus, connaissant leurs pensées, leur répondit en disant : « Pourquoi raisonnez-vous dans vos cœurs? 23. Qu'y a-t-il de plus

facile, (ou) de dire au paralytique : « Tes péchés sont pardonnés », ou de dire : « Lève-toi, prends ton lit et va-t-en? » Et afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a pouvoir, sur la terre, de remettre les péchés »..... il dit au paralytique : « Je te dis : Lève-toi, prends ton lit et va dans ta maison. » 12. Et il se leva, et aussitôt, prenant son lit, il sortit en présence de tous, en sorte que tout le monde était stupéfait et glorifiait Dieu en disant : « Nous n'avons jamais rien vu de pareil! »

d'avoir donné un tel pouvoir aux hommes.

facile, (ou) de dire : « Tes péchés te sont pardonnés », ou de dire : « Lève-toi et marche? » 24. Et pour que vous sachiez que le Fils de l'homme a pouvoir, sur la terre, de remettre les péchés »..... il dit au paralysé : « Lève-toi, prends ta couchette et va dans ta maison. » 25. Et se levant à l'instant devant eux, et prenant le lit où il gisait, il s'en alla dans sa maison, glorifiant Dieu. 26. Et la stupeur s'empara de tous, et ils glorifiaient Dieu, [et ils étaient remplis de crainte], disant : « Nous avons vu des merveilles aujourd'hui. »

Jésus ne faisant à Capharnaüm que de rares et fugitives apparitions, les gens veulent profiter de son passage pour lui amener leurs malades. Il en arrive un groupe particulièrement décidé à joindre le thaumaturge, malgré l'obstacle que crée l'affluence de la foule : c'étaient quatre hommes qui portaient un paralytique sur un brancard [1]; ils voient l'impossibilité d'atteindre même jusqu'à la porte, et à plus forte raison d'entrer dans la maison ; mais ils ne se déconcertent pas pour si peu ; ils montent sur le toit en terrasse où l'on pouvait avoir accès par un escalier extérieur ou par une maison voisine, y pratiquent un large trou en enlevant le dallage [2], et des-

1. Mc. 3. καὶ ἔρχονται φέροντες πρὸς αὐτὸν παραλυτικὸν αἰρόμενον ὑπὸ τεσσάρων. Lc. 18, rectifie la phrase : καὶ ἰδοὺ ἄνδρες φέροντες ἐπὶ κλίνης ἄνθρωπον ὃς ἦν παραλελυμένος.

2. Noter les expressions très nettes de Mc. 4. ἀπεστέγασαν τὴν στέγην ὅπου ἦν, καὶ ἐξορύξαντες χαλῶσι τὸν κράβαττον κτλ. Il semble que la maison n'avait pas d'étage; Jésus était à l'intérieur, dans la salle principale.

cendent leur malade devant Jésus. La scène est prise sur le vif, et on croirait la recueillir de la bouche d'un témoin. Matthieu supprime tout ce tableau : aussitôt que Jésus est entré « dans sa ville », l'évangéliste fait apporter le paralytique, sans dire mot de l'encombrement à l'entrée de la maison, ni de la descente par le toit [1] ; après cela, on ne voit pas pourquoi Jésus admire leur foi, qui n'a plus rien d'extraordinaire, et, pour comprendre ce trait, on est obligé de recourir à Marc. Luc retient la mise en scène du second Évangile, omettant seulement le nombre des porteurs ; il paraît s'être figuré le toit de la maison comme ceux de son pays, en pente et couvert de tuiles [2]. La méprise, si elle est réelle, serait bien légère.

Admirant la foi de tout ce monde, aussi bien celle du malade qui s'est prêté à la manœuvre, que celle des porteurs qui l'ont exécutée, Jésus, qui a devant lui le paralytique, lui dit d'un ton affectueux : « Mon fils, tes péchés sont remis [3]. » Ce n'est pas tout à fait ce qu'attendaient cet homme et ses amis, ni peut-être ce qu'attendrait le lecteur ; mais on doit croire que Jésus, s'il est touché de la foi du paralytique, n'est pas encore disposé à prendre l'initiative de sa guérison. Car il ne dit pas et il n'entend pas dire : « Tu es guéri. » Il ne dit pas non plus : « Je te pardonne tes péchés » ; mais il se porte caution du pardon accordé par le Père céleste. Aussi bien n'est-il pas envoyé pour faire des miracles, mais pour réconcilier les hommes avec Dieu. La guérison spirituelle importe plus que la guérison corporelle. En garantissant au paralytique le pardon de ses péchés, Jésus lui signifierait que ce pardon est la chose essentielle. Rien n'invite à supposer que l'âme de cet homme ait été accablée par la conscience du péché, que Jésus ait lu son angoisse dans ses yeux, et qu'il ait voulu pourvoir d'abord à sa paix intérieure [4]. Le paralytique est un paralytique ; on ne dit pas qu'il eût été un grand pécheur, ni que ce fût une âme tourmentée.

1. Le v. 2. καὶ ἰδοὺ προσέφερον αὐτῷ παραλυτικὸν ἐπὶ κλίνης βεβλημένον, représente trois versets (2-4) de Marc.

2. V. 19. ἀναβάντες ἐπὶ τὸ δῶμα διὰ τῶν κεράμων καθῆκαν αὐτὸν σὺν τῷ κλινιδίῳ κ.τ.λ. Il est clair que Luc traduit à sa façon les données de Marc, sans se faire une idée bien nette de l'opération ni de la disposition des lieux ; qu'il pense à un carrelage de briques ou à des tuiles, ce n'était pas chose si simple que de faire passer l'homme au travers. Ss. omet διὰ τῶν κεράμων.

3. Mc. 5. τέκνον, ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι.

4. Holtzmann, 119.

Il est vrai que quelque chose manque au récit, non seulement pour la clarté, mais pour la vraisemblance. Chercher la raison de ce défaut en des détails psychologiques dont l'évangéliste n'aurait pas tenu compte serait méconnaître l'esprit de ces récits. Les circonstances de la rédaction sont à regarder de plus près que les circonstances possibles du miracle. Il se trouve que la garantie du pardon introduit un argument en faveur de la messianité de Jésus. Cet argument est comme superposé au récit de la guérison ; ne s'y rattachant point par son début, il y tient encore moins, comme on le verra plus loin, par sa conclusion. La probabilité d'une surcharge rédactionnelle, tendant à transformer une guérison extraordinaire en preuve théologique, n'est pas à écarter. Beaucoup plus tard encore, Jésus ne permet pas à ses disciples de dire qu'il est le Messie : on conçoit difficilement qu'il se présente lui-même comme tel, en donnant les raisons de sa prétention. La rémission des péchés par le Christ rentre plus naturellement dans le cycle des idées chrétiennes que dans l'enseignement de Jésus.

A prendre le récit tel qu'il est, tous les hommes sont pécheurs ; et comme la foi de celui-ci valait la plus sincère des pénitences, Jésus lui dit : « Tes péchés sont remis », comme il aurait pu lui dire : « Tu auras part au royaume des cieux ». L'un est la condition de l'autre ; mais l'un va mieux à dire que l'autre ; et il convient de mettre au premier plan la rémission des péchés, pour que l'homme sache où Dieu le prend. Que Jésus, par la rémission des péchés veuille faire espérer au paralytique sa guérison corporelle [1], ou subordonner celle-ci à celle-là [2], le texte ne le fait nullement entendre. La note affectueuse est accentuée dans Matthieu : « Courage, mon fils [3] » ; elle est effacée dans Luc, qui substitue « homme » [4] à « enfant », soit pour ne pas compromettre la dignité du Christ dans une expression familière, soit simplement pour avoir réfléchi que le paralytique devait être un adulte [5].

1. B. Weiss, *E.* 56.

2. Schanz, *Mt.* 267.

3. V. 2. θάρσει τέκνον.

4. V. 20. ἄνθρωπε. Aucune modification de sens ne s'attache à l'emploi de ἀφέωνται, substitué par Luc à ἀφίενται. L'évangéliste ne s'est pas demandé si les péchés du paralytique étaient *déjà* remis par Dieu (B. Weiss, 311) avant que Jésus le dît. L'accent est sur la rémission, non sur la personne qui remet.

5. Holtzmann, 336.

Mais si la rémission des péchés est à sa place dans les temps messianiques, et en connexion logique avec le royaume des cieux [1], il n'en est pas moins vrai que le pardon n'appartient qu'à Dieu. Aussi quelques scribes, dont Marc n'avait pas parlé, et qui semblent surgir en cet endroit pour faire l'objection nécessaire (les commentateurs supposent que c'étaient les personnages les plus considérables de l'assistance, qui étaient assis au premier rang, devant Jésus) comprennent mal ses paroles ; il se disent que Dieu seul peut remettre les péchés, et que Jésus, s'attribuant ce pouvoir, a blasphémé. Ils ne supposent pas que Jésus puisse parler au nom de Dieu et garantir son pardon. Leur attitude laissait deviner leur pensée. Marc tient à dire que le Sauveur pénètre cette pensée « par son esprit [2] », c'est-à-dire par la lumière de l'Esprit divin qu'il a reçu au baptême, et qui depuis ne l'a pas quitté. Cette explication a paru superflue à Matthieu et à Luc, qui se bornent à dire que Jésus « voyait » [3], ou « connaissait » [4] les pensées des scribes. Cette dernière indication de Luc ne s'accorde pas avec le contexte, l'évangéliste ne se contentant pas de faire réfléchir les scribes, mais les faisant parler entre eux.

La pensée des scribes n'est pas censée injurieuse qu'au Christ, elle est une offense à Dieu qui l'envoie. C'est pourquoi Jésus va la combattre par un double argument, un raisonnement et un miracle, l'un soutenant l'autre. Il apostrophe les scribes, en condamnant le jugement qu'ils portent en eux-mêmes sur les paroles qu'il a dites. Ils se trompent en s'imaginant qu'il ne peut vouloir remettre les péchés sans blasphémer Dieu ; car, si Dieu au ciel remet les péchés, Jésus sur la terre les remet sur la terre comme lieutenant de Dieu. Toutefois, ce n'est pas en s'expliquant directement sur sa mission qu'il va combattre leur préjugé ; il va prouver la légitimité de

1. Sans être pour cela une fonction proprement messianique. Cf. Dalman, I, 214-215.

2. V. 8. καὶ εὐθὺς ἐπιγνοὺς ὁ Ἰησοῦς τῷ πνεύματι αὐτοῦ (cf. I, 10) ὅτι οὕτως διαλογίζονται ἐν ἑαυτοῖς. On ne doit pas considérer τῷ πνεύματι comme parallèle à ἐν ἑαυτοῖς (Schanz, *Mk.* 122), car il serait assez oiseux et singulier de dire que Jésus connaît en lui-même ce que les scribes disent en eux-mêmes ; la remarque n'a de sens que si l'Esprit est le moyen par lequel Jésus connaît ce qui est inconnaissable, la pensée intime de gens qui ne donnent pas signe de ce qu'ils pensent.

3. Mt. 4. καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν.

4. Lc. 22. ἐπιγνοὺς δὲ ὁ Ἰησοῦς τοὺς διαλογισμοὺς αὐτῶν.

ses prétentions dans l'ordre spirituel par la réalité de son action miraculeuse sur les corps. A cet effet, il formule une espèce d'argument, conforme aux procédés dialectiques des rabbins [1], ou mieux encore peut-être à la logique populaire, quelque peu influencée par celle des écoles : est-il plus facile de garantir la rémission des péchés à un homme que de le guérir, quand il est dans l'état où se trouve le paralytique? en soi, l'un n'est pas plus facile que l'autre [2], car ce sont deux œuvres divines qui relèvent, l'une de la miséricorde, et l'autre de la puissance; la seule différence est que la seconde est perceptible au sens, tandis que l'autre ne l'est pas; mais l'œuvre divine visible peut servir de preuve à la réalité de l'œuvre divine invisible, quand c'est le même envoyé de Dieu qui les accomplit : pour que ces gens, si prompts à se scandaliser, sachent que le Fils de l'homme exerce sur la terre la faculté de pardon que le Père exerce dans les cieux, Jésus commandera au paralytique de se lever, de prendre son brancard sur son dos et de s'en aller chez lui [3].

La construction du discours ne laisse pas d'être un peu embarrassée. Jésus commence, en parlant aux scribes, une phrase qu'il termine en s'adressant au paralytique. Trait pris sur le vif, observent les interprètes. Cette vivacité de la relation pourrait n'être par son origine qu'une gaucherie de la rédaction. La parole qu'on attendrait

1. La règle de Hillel, « du facile et du difficile », *a minori ad majus*, et réciproquement. Cf. Schürer, II, 335.

2. Malgré le double emploi du mot « dire » dans la formule d'interrogation, il ne semble pas que Jésus oppose la facilité de dire à la difficulté de faire : B. Weiss, *E.* 56; Holtzmann, 119 ; il ne vise que la facilité ou difficulté relative des deux actes, rémission des péchés ou guérison ; et l'alternative est plutôt pour la forme oratoire que pour le fond de l'argument, car on ne voit pas si c'est la guérison qui est considérée comme plus facile, ou la rémission des péchés : il n'est pas indiqué autrement que l'œuvre la plus difficile soit la guérison du paralysé (Holtzmann, *loc. cit.*), et l'on peut supposer que les deux œuvres sont également difficiles, chacune dans son ordre (B. Weiss, *loc. cit.*). On peut douter que Jésus ait regardé la guérison comme plus difficile, et que son argumentation se ramène à dire : qui peut plus peut moins. Elle paraît signifier plutôt : qui peut ceci, l'œuvre divine de la guérison, doit pouvoir cela, l'œuvre divine du pardon.

3. Mc. 10. ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀφιέναι ἁμαρτίας ἐπὶ τῆς γῆς, λέγει τῷ παραλυτικῷ κτλ. Les trois évangélistes ont l'espèce de parenthèse : « Il dit au paralytique », pour marquer le mouvement de Jésus, qui achève, en s'adressant au malade, la phrase qu'il a commencée en s'adressant aux scribes.

après le témoignage rendu à la foi du paralytique serait : « Lève-toi, prends ton lit et va dans ta maison. » L'évangéliste, après avoir substitué à cette parole la déclaration : « Mon enfant, tes péchés sont pardonnés », ne rentrerait-il pas tout simplement dans la suite primitive du récit, en répétant : « Et il dit au paralytique », pour amener le miracle et la conclusion de l'anecdote ?

C'est en cette occasion que Jésus aurait pris pour la première fois le nom de Fils de l'homme, qu'il s'attribuera souvent dans la suite. On a vu plus haut [1] que l'interprétation de cette formule ne va pas sans difficulté. Dans le cas présent, il n'est pas douteux que les évangélistes aient entendu « Fils de l'homme » au sens de Christ ; mais il est non moins évident, si l'on admet l'authenticité du discours, que les auditeurs n'ont pas compris que Jésus s'arrogeât la qualité de Messie. Une pareille déclaration, faite en termes intelligibles devant une foule nombreuse, aurait-elle passé inaperçue, et, au lieu d'admirer uniquement le miracle, les témoins n'auraient-ils pas acclamé son auteur et salué le libérateur d'Israël? Il n'est guère vraisemblable, d'autre part, que Jésus, dans cette circonstance, où il paraît agir par un mouvement spontané, sans aucune préméditation de ses paroles, ait voulu glisser sous des termes amphibologiques, une déclaration de messianité qui n'aurait satisfait que sa propre conscience, et qui aurait été destinée à rester incomprise. S'il a voulu prouver qu'il était le Messie, il aurait donc mal choisi ses expressions ; s'il n'a pas voulu le prouver, il était inutile de prendre dans son discours un titre messianique.

On pourrait soutenir que, sans chercher à prouver qu'il était le Messie, il tenait à montrer qu'il avait le droit de dire ce qu'il avait dit touchant le pardon des péchés. Dans cette hypothèse, ou bien l'emploi des mots « Fils de l'homme » aura été mal compris par la tradition, et Jésus voulait dire qu'un homme, celui qui parlait aux scribes, c'est-à-dire lui-même, pouvait avoir et avait le pouvoir de remettre les péchés [2], ou bien la tradition aura substitué le titre messianique au pronom personnel dont Jésus s'était servi [3]. Mais

1. Cf. introd. p. 213.

2. Wellhausen, *Mc.* 17 ; Merx, II. ii, 220,

3. Dalman, i, 216, admet la substitution de la formule au pronom personnel, ou bien la transposition du fait (cf. Holtzmann, 54) ; mais cette dernière hypothèse conduirait à briser le cadre de Marc, et ce cadre paraît fondé sur une tra-

aucune de ces conjectures ne paraît vraisemblable. L'argumentation suppose que la formule « Fils de l'homme » désigne Jésus, qu'elle n'est pas un simple équivalent du pronom personnel, qu'elle signifie la qualité par laquelle le Christ se porte garant de la rémission des péchés, et qu'elle aurait dû être intelligible pour les auditeurs. La thèse de Marc sur l'endurcissement providentiel des Juifs[1] le dispense d'expliquer pourquoi les scribes n'ont pas compris. La formule est donc nécessaire à l'économie du discours, et c'est le discours entier qui se présente dans des conditions suspectes. Mais, grâce à ce discours, l'histoire du paralytique devient la première anecdote d'une série qui aboutit au discours des paraboles, et qui sert à illustrer les rapports de Jésus avec les pharisiens[2], on pourrait dire aussi du Christ de la foi avec le judaïsme incrédule.

Sur l'ordre de Jésus, le malade se lève, prend son lit et sort devant l'assistance émerveillée. Tout le monde est stupéfait et l'on glorifie Dieu d'un tel prodige. Marc résume l'impression générale dans les mots : « Nous n'avons jamais rien vu de pareil[3]. » Façon de parler toute naturelle en un cas aussi extraordinaire, et d'autant mieux en situation que, dans le second Évangile, Jésus n'a pas fait encore de miracle aussi éclatant à Capharnaüm et en public. Personne ne relève l'emploi du titre messianique ni la revendication du pouvoir de remettre les péchés, revendication que le miracle est censé avoir justifiée. La conclusion de l'anecdote se réfère au début, aux préliminaires du miracle, comme s'il n'avait été question que de guérison, nullement du Messie et de ses prérogatives. Il semble donc que l'argumentation messianique a été surajoutée au récit déjà fixé dans la tradition et même dans une relation écrite.

Luc a cru devoir atténuer l'expression de l'émerveillement populaire, pour ne pas laisser croire que ce fût le plus grand des miracles accomplis jusqu'alors par Jésus[4]. Matthieu, qui a déjà rapporté plu-

dition assez solide pour qu'une anticipation de la formule : « fils de l'homme », semble en soi plus acceptable.

1. Voir plus bas le commentaire de Mc. IV, 1-12.

2. Cf. Wellhausen, *Mc.* 16 ; et *supr.* pp. 87-88.

3. V. 12. οὕτως οὐδέποτε εἴδαμεν.

4. V. 26. εἴδομεν παράδοξα σήμερον. Ss. paraît n'avoir pas lu καὶ ἐπλήσθησαν φόβου, qui fait double emploi avec καὶ ἔκστασις ἔλαβεν ἅπαντας, omis dans D et quelques autres témoins.

sieurs autres miracles, s'en tient à l'idée d'actions de grâces, et dit que les gens « glorifiaient Dieu d'avoir donné un tel pouvoir aux hommes [1] ». Il n'a en vue que la puissance miraculeuse de Jésus. Dans le premier Évangile, aussi bien que dans les deux autres, la foule ne voit que le miracle, et ne fait pas attention à l'argument que le Sauveur a proposé aux scribes. Mais c'est à cause du « Fils de l'homme » que Matthieu dit à la fin : « les hommes », non pour insinuer que la foule avait mal compris la dénomination adoptée par Jésus [2], ou parce que lui-même l'avait entendue comme synonyme du mot « homme » [3], mais parce que, voulant modifier la donnée de Marc, il a utilisé, sans aucun raffinement de pensée, le mot « homme » qu'il venait de rencontrer. On croira difficilement que ce médiocre procédé littéraire cache de profondes réflexions théologiques, et que l'évangéliste ait songé au rapport du « Fils de l'homme » avec « les hommes », pour signifier que le Christ, en tant que « Fils de l'homme », appartenait à l'humanité [4]. Si telle était sa pensée, il n'a pas cherché à l'exprimer ici ; ses expressions témoignent seulement d'une tendance à interpréter le titre de Fils de l'homme dans le sens de Christ-homme.

1. V. 8. ἐδόξασαν τὸν θεὸν τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις.
2. Schanz, *Mt.* 268.
3. Wellhausen, *Mt.* 40.
4. Holtzmann, 229.

XIII

LÉVI-MATTHIEU. LES PUBLICAINS

Marc, ii, 13-17 ; Matth. ix,9-13 ; Luc, v, 27-32.

Dans la pensée des évangélistes, ou tout au moins de la tradition apostolique, ce récit a une importance particulière à cause de la déclaration qu'il amène et qui définit l'attitude du Sauveur à l'égard des classes de la population les plus méprisées des Juifs. Pour le lecteur moderne, cet intérêt s'accroît de ce que le publicain appelé par Jésus est identifié, dans Matthieu, avec l'apôtre auquel on attribue le premier Évangile.

Marc, ii, 13. Et il sortit de nouveau du côté de la mer ; et tout le peuple venait à lui, et il les instruisait. 14, Et en passant, il vit Lévi d'Alphée, assis au bureau de péage, et il lui dit : « Suis-moi ». Et se levant, il le suivit.

Matth. ix 9. Et s'éloignant de là, Jésus vit un homme appelé Matthieu, assis au bureau de péage, et il lui dit : « Suis-moi ». Et s'étant levé, il le suivit.

Luc, v, 27. Et après cela il sortit, et il vit un publicain nommé Lévi, assis au bureau de péage, et il lui dit : « Suis-moi ». 28. Et quittant tout, il se leva et le suivit.

D'après Marc, il ne semble pas que la vocation de Lévi ait eu lieu le même jour que la guérison du paralytique. En disant que Jésus sortit une seconde fois du côté de la mer [1], l'évangéliste se réfère soit au départ du Sauveur le lendemain de la guérison du démoniaque [2], soit plutôt à la vocation des premiers disciples, qui s'est accomplie près de la mer [3]. Dans une hypothèse comme dans

1. V. 13. καὶ ἐξῆλθεν πάλιν παρὰ τὴν θάλασσαν. Cf. ii, 1. L'artifice de ces transitions est très naïf.

2. i, 35.

3. i, 16.

l'autre, l'expression n'est pas tout à fait correcte ; car, après la guérison du démoniaque, Jésus est sorti de la maison de Simon et de Capharnaüm, mais il n'est pas venu auprès de la mer ; et pour la vocation des disciples, Jésus est venu près de la mer, mais il ne sortait pas de Capharnaüm. Quoi qu'il en soit, cette formule d'introduction laisse entendre que le fait dont on va parler n'est pas dans un rapport chronologique bien étroit avec ce qui précède. C'est une histoire de vocation, qui éveille le souvenir de celle qui a été racontée d'abord, quoiqu'elle n'appartienne pas aux tout premiers temps de la prédication de Jésus. Elle trouve sa place ici parce que Marc, ayant commencé, avec l'histoire du paralytique, à décrire les chicanes que les pharisiens ont faites à Jésus, va en continuer la série : après le scandale intérieur sur la question du péché vont venir les objections exprimées touchant les fréquentations de Jésus avec les publicains, touchant la question du jeûne et celle du sabbat. Un principe didactique semble donc régler le choix et la distribution des matières dans cette partie du second Évangile.

Luc se conforme à l'ordre de Marc. La formule dont il se sert pour introduire la vocation de Lévi : « Après cela [1] », est encore plus vague que celle de Marc : il ne dit pas non plus de quel côté Jésus est allé, ni que la foule l'ait suivi, probablement parce qu'il a déjà parlé de la mer et de la foule au début de ce chapitre [2]. Matthieu semblerait dire que Jésus voit le publicain en sortant de la maison où il a guéri le paralytique, et aussitôt après ce miracle [3]. Ce n'est pour lui qu'une façon d'établir l'unité de sa narration.

A raison de sa situation sur les limites de la tétrarchie d'Hérode Antipas, et à proximité de la route qui conduisait du littoral méditerranéen à Damas, Capharnaüm avait des bureaux de péage occupés par de nombreux publicains. Le Sauveur, qui, selon Marc, était descendu auprès de la mer, où il instruisait la foule nombreuse qui s'attachait à ses pas, remarqua en passant, à l'aller ou au retour de cette promenade évangélique, un publicain nommé Lévi, fils d'Alphée [4]. Le nom témoigne d'une origine juive, et ce publicain, mal-

1. V. 27. καὶ μετὰ ταῦτα ἐξῆλθεν.

2. v, 1.

3. V. 9. καὶ παράγων ὁ Ἰησοῦς ἐκεῖθεν.

4. V. 14. καὶ παράγων εἶδεν Λευεὶν τὸν τοῦ Ἀλφαίου καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον. Alphée (חלפי) se retrouve, III, 18, associé au nom de l'apôtre Jacques ; mais ce n'est

gré sa profession, n'était pas insensible à l'espérance du royaume des cieux. Jésus lui dit la parole qu'il avait adressée aux premiers disciples : « Suis-moi » ; et la parole eut le même effet : Lévi quitta son bureau pour n'y plus revenir, et suivit Jésus [1]. Il y aurait lieu de faire sur cette vocation subite les mêmes réflexions que sur l'appel des quatre pêcheurs [2], avec cette différence que Lévi avait dû entendre souvent parler de Jésus, le voir même et assister peut-être à ses prédications, avant d'être invité à le suivre comme disciple.

Luc dit, pour l'assimilation du récit avec la vocation des quatre, que Lévi quitta tout pour suivre le Sauveur [3]. Ce n'est peut-être pas sans motif que Marc s'était abstenu de cette assertion, où Luc a voulu mettre son idéal de renoncement aux biens terrestres. La preuve que Lévi n'a pas subitement quitté tout, c'est qu'il va conduire Jésus dans sa maison, et lui offrir un repas. Marc s'intéresse au fait comme à une vocation de publicain ; Luc n'y voit qu'une vocation qui doit être selon la règle de la perfection chrétienne ; Matthieu y montre une vocation d'apôtre.

Le premier Évangile, en effet, donne à ce publicain le nom de Matthieu, et il l'identifie expressément à l'apôtre dans le catalogue des Douze [4]. Cette particularité ne doit pas être sans quelque rapport

pas raison pour identifier le père de Jacques au père de Lévi. Lc. 27, dit simplement Lévi, sans ajouter « d'Alphée ». Noter que D et plusieurs mss. latins ont Jacques au lieu de Lévi dans Mc. II, 14 ; mais ce doit être par substitution, d'après III, 18. Cette variante a néanmoins son intérêt : elle montre que ses auteurs ne songeaient pas à identifier Lévi avec Matthieu.

1. καὶ λέγει αὐτῷ· ἀκολούθει μοι. καὶ ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ. « Suis-moi » équivaut à « sois mon disciple » ; « il le suivit » ne peut signifier que Lévi accompagna Jésus au bord de la mer (B. Weiss, *Mk.* 37 ; Wellhausen, *Mc.* 18). Le v. 15. καὶ γίνεται κατακεῖσθαι αὐτόν κτλ. ne se rattache pas à la fin du v. 14 comme la suite d'un même récit ; c'est par un artifice rédactionnel non dissimulé que la scène décrite dans les vv. 15-17, et dont le noyau traditionnel est la sentence du v. 17, se relie à celle que contient le v. 14 (cf. Wellhausen, *loc. cit.*).

2. Cf. *supr.* p. 437. Wellhausen, *Mc.* 18, observe avec raison que les deux récits sont de la même main : à quoi l'on peut ajouter que cette main n'est pas celle du rédacteur évangélique.

3. V. 28. καὶ καταλιπὼν πάντα ἀναστὰς ἠκολούθει αὐτῷ.

4. Suite du v. 9. εἶδεν ἄνθρωπον καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον, Μαθθαῖον λεγόμενον. L'emploi de λεγόμενος ne prouve pas que Μαθθαῖος soit un surnom (cf. II, 23) ; mais l'évangéliste, ayant commencé par dire : « Il vit un homme », se trouve amené à dire ensuite « nommé Matthieu » ; il ne fait par là que donner du relief

avec l'attribution du livre où elle se rencontre ; mais la question est de savoir si l'identification faite par l'évangéliste est fondée ou non ; car elle pourrait n'être, dans ce récit, qu'une substitution de personnes. Il est bien évident que la relation des trois Synoptiques vise un même fait, et se rapporte originairement à un seul individu ; cependant quelques interprètes anciens [1] et certains critiques modernes [2] ont soutenu que le publicain Lévi n'était pas le même que l'apôtre Matthieu. On allègue, en faveur de l'identité [3], que Marc lui-même fait appeler ce Lévi de la même manière que les quatre disciples précédemment nommés et qui se retrouveront les quatre premiers sur la liste des apôtres [4] : Lévi a donc chance, lui aussi, d'être un apôtre. Si l'évangéliste, qui était bien renseigné sur le collège des Douze, et qui aurait dû savoir que Lévi manquait sur la liste, nomme Matthieu au lieu de Lévi, c'est qu'il identifiait l'un avec l'autre ; il aura oublié seulement de marquer l'identité par l'indication du nom et du surnom, comme il a fait pour Simon-Pierre et pour les fils de Zébédée. De son côté, le rédacteur du premier Évangile aura substitué Matthieu à Lévi dès le commencement, en anticipant le changement de nom, afin de prévenir toute équivoque, de même qu'il emploie le nom de Pierre avant de dire en quelle circonstance Jésus l'attribua à Simon. Mais ces hypothèses sont peut-être moins solides qu'on ne croit communément : en fait, Jésus a dit : « suis-moi », à bien des gens qui ne sont jamais entrés dans le collège des Douze [5] ; Marc n'a pas raconté la vocation des quatre pêcheurs parce que ceux-ci devaient devenir apôtres, mais parce que ce fut un événement important, au début de la prédication évangélique ; de même il ne raconte pas la vocation de Lévi en vue de ce que le publicain est devenu plus tard, mais parce que c'était une vocation de publicain, et que l'incident fit époque dans les difficultés de Jésus avec les pharisiens ; la distraction qu'on lui prête serait bien extraordinaire, et il sera toujours

à la personne et au nom. Ματθαῖος, מתי, est plutôt une forme abrégée de מתתיה « Don de Iahvé », que de אמתי « le fidèle ». On s'est demandé si le Nathanaël, « Dieudonné », de Jn. i, 45-51 ne serait pas le Matthieu du premier Évangile (Resch, III, 829-832).

1. Héracléon, Origène.

2. Tout récemment, Wernle, 163.

3. Cf. Holtzmann, 55.

4. Mc. iii, 16-19.

5. Cf. Mt. viii, 22 ; Lc. ix, 59.

plus naturel de supposer que le publicain Lévi et l'apôtre Matthieu étaient pour lui deux personnes distinctes. Luc ne paraît pas soupçonner que Matthieu pourrait être le même que Lévi ; il ne connaissait pas de tradition qui identifiât l'un avec l'autre.

On doit donc compter avec une autre série de possibilités : si le premier Évangile, qui n'est certainement pas l'œuvre d'un apôtre ni d'un témoin de la vie du Christ, a été attribué cependant à l'apôtre Matthieu, il est assez probable que le dernier rédacteur y est pour quelque chose, et que le livre a été présenté tout d'abord, sinon comme écrit par Matthieu, du moins comme se rattachant assez étroitement à lui et à son évangile hébreu ; cela étant, le rédacteur a pu être préoccupé de mettre en relief le personnage de l'apôtre ; à cet effet, il aura voulu que la vocation de celui-ci fût racontée comme celle des quatre pêcheurs, et, trouvant dans Marc un récit qui lui paraissait être d'une vocation apostolique, bien que le personnage appelé ne figurât pas au catalogue des Douze, il aura délibérément substitué Matthieu à Lévi, sans y être autorisé par une tradition quelconque [1], et sans même supposer l'identité. Car s'il avait fait cette conjecture, il l'aurait plutôt marquée dans son texte, en disant « Lévi dit Matthieu », afin de se rattacher à la tradition plus ancienne ; s'il a supprimé le nom de Lévi, c'est que ce nom n'avait aucune signification traditionnelle ; rien ne prouve non plus qu'il ait connu Matthieu comme publicain, mais il a dû faire de lui un publicain [2] en lui donnant la place de Lévi.

Marc, ii, 15. Et il advint que (Jésus) se mit à table dans sa maison, et beaucoup de publicains et de pécheurs se mirent à table avec Jésus et ses disciples ; car il y en avait beaucoup qui le suivaient. 16. Et les scribes des pharisiens, voyant qu'il mangeait avec des publicains et des pécheurs, dirent à

Matth. ix, 10. Et il advint, comme il était à table dans la maison, que beaucoup de publicains et de pécheurs vinrent se mettre à table avec Jésus et ses disciples. 11. Et voyant (cela), les pharisiens dirent à ses disciples : « Pourquoi votre maître mange-t-il avec des publicains et des pécheurs? » 12. Et (les)

Luc, v, 29. Et Lévi lui fit un grand festin dans sa maison ; et il y avait une foule nombreuse de publicains et d'autres qui étaient à table avec eux. 30. Et les pharisiens murmuraient, ainsi que leurs scribes, disant à ses disciples : « Pourquoi mangez-vous et buvez-vous avec des publicains et des pé-

1. Wernle, 164. Cf. *supr.* p. 125.
2. x, 3. Μαθθαῖος ὁ τελώνης se réfère à viii, 9.

ses disciples : « Il mange avec des publicains et des pécheurs ! » 17. Et (les) entendant, Jésus leur dit : « Ce ne sont pas les bien portants qui ont besoin de médecin, mais ceux qui sont malades. Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs. »

entendant, il dit : « Ce ne sont pas les bien portants qui ont besoin de médecin, mais ceux qui sont malades. 13. Allez apprendre ce que signifie : « Je veux la pitié, non le sacrifice. » Car je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs ».

cheurs ? » 31. Et Jésus, répondant, leur dit : « Ce ne sont pas les gens sains qui ont besoin de médecin, mais ceux qui sont malades. 32. Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs à la pénitence. »

Il est possible que cet incident ait été rattaché artificiellement à la vocation du publicain. Une transition assez gauche l'y relie dans le récit de Marc : « Et il arrive qu'*il* se met à table dans *sa* maison [1]. » Jésus n'ayant pas de maison, il s'agit de la maison de Lévi, et c'est Jésus qui se met à table. Luc l'a compris ainsi, et tel est le sens naturel du texte. Rien n'invite à penser que le repas offert par Lévi à Jésus n'aurait eu lieu que plusieurs jours après la vocation du premier. Encore moins doit-on faire dire à Marc que Jésus aurait prié à dîner Lévi et les publicains. L'expression : « il le suivit [2] », ne veut pas dire que Lévi, aussitôt que Jésus l'eut appelé, fit quelques lieues de chemin derrière lui, mais qu'il se décida incontinent à devenir son disciple. Cependant il y a incohérence entre l'assertion concernant le départ du publicain, qui « suit » immédiatement Jésus, et la description du repas que Lévi est censé offrir, dans sa maison, au Christ et au commun des publicains.

Lévi offre un repas à Jésus et aux disciples qui ne se séparent pas de lui ; à ce repas donné chez un publicain prennent part un assez grand nombre d'autres publicains et de gens aussi mal famés, que Marc qualifie de « pécheurs [3] », c'est-à-dire négligents des observances légales, et considérés par les pharisiens comme en dehors du salut. La remarque : « car ils étaient nombreux et ils le suivaient [4] », est aussi maladroitement tournée que le début de la

1. V. 15. καὶ γίνεται κατακεῖσθαι αὐτὸν ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ.
2. Cf. *supr.* p. 484, n. 1.
3. καὶ πολλοὶ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ συνανέκειντο τῷ Ἰησοῦ και τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ.
4. ἦσαν γὰρ πολλοί, καὶ ἠκολούθουν αὐτῷ.

notice. On peut se demander si ce sont les disciples qui sont en grand nombre pour accompagner ordinairement Jésus, ou bien si ce sont les publicains qui sont nombreux à sa suite. L'évangéliste ne paraît pas songer, dans ce récit, à montrer que Jésus avait beaucoup de disciples, mais qu'il avait beaucoup de publicains autour de lui. Cependant la remarque est oiseuse s'il s'agit des publicains, car on ne peut pas dire qu'il y en eût un grand nombre dans l'entourage de Jésus, et Marc n'entend pas signifier que les gens dont il parle aient simplement accompagné le Christ chez Lévi. Il s'agit plutôt des disciples, qui ont été nommés en dernier lieu : l'évangéliste tient à observer que leur groupe était plus nombreux que ne le feraient supposer les vocations racontées [1].

Luc a évité de dire qu'il y eût des « pécheurs » à table avec Jésus, soit qu'il n'ait pas compris la portée réelle de l'expression, soit plutôt qu'il ait craint une méprise de ses lecteurs ; il dit que « beaucoup de publicains et d'*autres* [2] » personnes étaient à table avec Jésus et Lévi [3], et il ne mettra le mot « pécheurs » que dans la bouche des pharisiens.

La mise en scène est tout autre dans Matthieu, qui parle seulement de *la maison* [4] : cette maison n'est pas celle du publicain Matthieu, mais celle où Jésus a guéri le paralytique ; Jésus ne reçoit donc pas l'hospitalité du publicain ; il est chez lui et mange chez lui, et l'on ne voit plus pourquoi il y a tant de publicains en sa société ; d'autant que l'évangéliste a soin de ne pas les faire inviter par le Christ ; il les montre venant, en compagnie des pécheurs, se mettre à table avec lui, comme si Jésus s'était borné à ne pas les chasser. Ces changements doivent provenir, en grande partie, de ce que le rédacteur, aimant à abréger, ramène volontiers ses récits à la plus grande unité possible de temps et de lieu. Jésus

1. B. WEISS, *Mk.* 38. L'objection tirée de III, 13-16 (HOLTZMANN, 120), d'où il semble résulter que le chiffre de douze disciples suivant régulièrement Jésus n'a été atteint que par le choix des apôtres, ne paraît pas décisif, car le récit ne se présente pas de façon naturelle, et on en pourrait aussi bien conclure que Jésus n'avait aucune suite régulière avant l'appel des Douze.

2. V. 29. καὶ ἦν ὄχλος πολὺς τελωνῶν καὶ ἄλλων κτλ.

3. On voit par la suite que μετ' αὐτῶν (v. 29) comprend les disciples avec Jésus. WELLHAUSEN, *Lc.* 18.

4. V. 10. καὶ ἐγένετο αὐτοῦ ἀνακειμένου ἐν τῇ οἰκίᾳ, ἰδοὺ πολλοὶ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ ἐλθόντες συνανέκειντο τῷ Ἰησοῦ καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ.

a l'air d'avoir appelé Matthieu en sortant de la maison, tout aussitôt après la guérison du paralytique, et de rentrer ensuite dans la même maison pour le repas où figurent les publicains. Il est possible aussi que, la vocation de Matthieu ayant été dûment signalée, l'on n'ait pas voulu montrer Jésus entrant dans une maison de publicains ; il suffisait que Matthieu fût bien converti, et que le Christ ne refoulât pas les pécheurs. Le récit, d'ailleurs, offre ainsi plus d'unité que dans Marc, où la vocation du publicain et le repas sont mal soudés ensemble.

Les convives étaient attablés à la mode du temps, c'est-à-dire étendus sur des nattes ou des coussins, la tête appuyée sur le bras gauche, en face d'une table peu élevée sur laquelle étaient les mets. Ils se trouvaient dans une grande salle où l'on avait facilement accès du dehors. Une signification importante s'attachait à la communion de la table chez tous les peuples anciens, et il en reste quelque chose même chez les peuples modernes. Les publicains sont venus chez Lévi parce qu'ils ont ressenti au moins vaguement l'honneur fait à leur confrère, et ils se croient à moitié réhabilités eux-mêmes par le seul fait d'être admis au repas de Jésus. Mais l'espèce de caractère religieux qui s'attachait au repas commun n'était pas moins vivement senti par les Juifs piétistes, qui, si méticuleux pour ce qui regardait la provenance des aliments et la fréquentation des personnes, se seraient crus souillés devant Dieu et déshonorés devant les hommes, s'ils avaient mangé avec des gens qui ne vivaient pas selon la Loi. Quelques scribes ou pharisiens [1], qui étaient entrés dans la maison, et qui virent Jésus mangeant ainsi avec des publicains et des pécheurs, furent grandement étonnés, et ils ne purent s'empêcher de manifester leur surprise aux disciples. Ils n'osent pas encore s'adresser directement au Maître ;

1. Mc. 16, dit : καὶ οἱ γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων. Cette formule insolite est corrigée, dans A C etc., en οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι. Lc. 30, confirme indirectement la leçon primitive de Marc, tout en la modifiant : καὶ ἐγόγγυζον οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς αὐτῶν. Mt. 11, simplifie : καὶ ἰδόντες οἱ Φαρισαῖοι. Il y a beaucoup de confusion dans les témoins de Marc au commencement du v. 16. La meilleure leçon est celle de B ; ℵ L, omettant οἱ devant γραμματεῖς, καὶ après Φαρισαίων, de façon à lire : « Car ils (probablement les publicains) étaient nombreux, et des scribes, des pharisiens l'avaient suivi aussi (chez Lévi) ; et voyant etc. » Combinaison artificielle pour expliquer la présence des scribes dans la maison de Lévi.

mais ils vont déjà plus loin que dans l'affaire du paralytique, où ils s'étaient contentés de penser défavorablement du Sauveur. Selon Marc [1], ils témoigneraient leur étonnement de ce que fait Jésus. D'après Matthieu [2], ils demanderaient la raison de sa conduite. Luc [3] tourne la question de telle sorte que Jésus ne semble pas en cause, mais seulement les disciples, dont il n'avait pas mentionné la présence. Ce détour est peut-être un peu subtil, et même la question de Matthieu, supposerait-on, ainsi qu'on le doit, que les interrogateurs ont l'intention de formuler un reproche et n'attendent aucune explication satisfaisante, est moins naturelle que la simple observation de Marc, faite sur le ton aigre-doux de dévots scandalisés.

Jésus, qui les entend, se défend par une comparaison où l'on peut voir l'application d'un proverbe populaire. Ce ne sont pas les gens bien portants qui ont besoin de médecin, mais ceux qui sont malades ; de même ce sont les pécheurs qui ont besoin d'être appelés au salut, non les justes [4] ; c'est pourquoi Jésus s'approche des pécheurs, et les laisse s'approcher de lui. En parlant de sa venue, le Sauveur ne suggère pas l'idée d'une préexistence éternelle, mais celle de sa mission divine. Il entend par pécheurs les personnes que les pharisiens ont désignées ; mais on conçoit qu'il ne nomme pas les publicains dans sa réponse. Et comme la mention des pécheurs vise les publicains, celle des justes vise les pharisiens, sans que Jésus veuille définir les conditions de la vraie justice, ni affirmer que ces conditions sont remplies par ses interlocuteurs. Mais le discours signifie qu'il y a des justes, comme il y a des gens bien portants [5], et Jésus laisse supposer que ces justes n'ont pas besoin d'être appelés, comme il dira dans une autre occasion, à propos de la brebis perdue, que les justes n'ont pas besoin de conver-

1. V. 16. ἔλεγον τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὅτι μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίει (א B D). La plupart des témoins ajoutent καὶ πίνει. La leçon ὅτι (B L) introduit le blâme, comme au v. 7 ; il n'est pas utile de la tourner en interrogation, comme dans IX, 11, 28, ou de lui préférer τί ὅτι (A C), ou διὰ τί (א D).

2. V. 11. διὰ τί μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίει ὁ διδάσκαλος ὑμῶν ; Ss. : « Pourquoi mangez-vous » etc., sans doute d'après Luc.

3. V. 30. διὰ τί μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίετε καὶ πίνετε.

4. Mc. 17. οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες· οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς. Ss. ajoute : « au repentir », dans Mt. 13 (cf. n. 2).

5. Jülicher, II, 175.

sion [1]. Il ne songe pas à faire, dans le présent, de l'adhésion à sa personne une condition absolue de salut ; il déclare seulement être venu pour appeler les pécheurs à la justice et au salut par la repentance. L'addition de Luc : « à la pénitence [2] », est donc conforme à la pensée du Christ ; mais l'évangéliste paraît l'avoir faite pour empêcher qu'on n'interprétât trop largement cet appel des pécheurs. Rien ne fait supposer que Jésus ait usé d'ironie [3], pour donner une leçon d'humilité aux pharisiens, et leur faire entendre qu'ils pourraient, avec leur orgueil, être plus loin du royaume de Dieu que les publicains et les pécheurs, objet de leur dédain. La sentence est le principal de l'anecdote ; si elle ne s'accorde pas bien avec la circonstance, puisque c'est Lévi qui a invité les publicains et Jésus lui-même, c'est que la mise en scène a été conçue pour le raccord avec la vocation de Lévi [4].

Le premier Évangile intercale entre les deux parties de la comparaison une citation de l'Ancien Testament qui sera répétée plus loin [5] et qui est empruntée au livre d'Osée [6], probablement d'après les Septante [7]. Le grec peut se traduire : « Je veux la miséricorde, non le sacrifice », et c'est ainsi que l'évangéliste a dû l'entendre, pour que la citation prophétique justifie l'attitude de Jésus à l'égard des publicains. Il serait bien risqué de recourir à l'hébreu, sous prétexte d'interpréter la citation au sens de Jésus, et de voir là une antithèse de la vraie piété, qui serait l'amour de Dieu et du prochain, et de la piété des pharisiens, dont les pratiques, qui ne sont pas inspirées par la charité, ne sauraient être agréables au Seigneur. Cette citation n'est pas à sa place, puisqu'elle coupe une comparaison dont les deux termes ne demandent qu'à se rejoindre, et il n'y faut pas chercher d'autre sens que celui que l'évangéliste a voulu y mettre. Celui-ci ne s'est pas aperçu de l'incohérence qu'il

1. Lc. xv, 7.

2. V. 32. εἰς μετάνοιαν. Au v. 31, Luc dit ὑγιαίνοντες, au lieu de ἰσχύοντες, sans modification du sens. Le parfait ἐλήλυθα accentue plus que l'aoriste ἦλθον la mission de Jésus.

3. Schanz, *Mt*. 270.

4. Cf. *supr*. p. 484, n. 1.

5. xii, 7. La citation est la même dans les deux endroits : ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν.

6. Os. vi, 6.

7. διότι ἔλεος θέλω ἢ θυσίαν (A, καὶ οὐ θυσίαν, comme Matthieu).

introduisait dans le discours, parce qu'il interprétait allégoriquement le proverbe, voyant en Jésus le médecin, les justes dans les bien portants, et les pécheurs dans les malades [1]. Il veut donc signifier que la pitié à l'égard des pécheurs est plus agréable à Dieu que les offrandes sacrificielles. La formule d'introduction est rabbinique [2]. Mais, dans la circonstance, Jésus ne songeait pas à argumenter contre les pharisiens d'après l'Écriture, et le ton que Matthieu lui fait prendre pour la citation n'est pas celui du discours.

1. Jülicher, II, 176.
2. צאו ולמדו.

XIV

LE JEÛNE

Marc, ii, 18-22 ; Matth. ix, 14-17 ; Luc, v, 33-39.

Le début de ce récit dans Marc laisse entendre que ce n'est pas un rapport chronologique bien étroit, mais une certaine analogie de sujet, qui le rattache au précédent. L'évangéliste veut amener la question du jeûne après celle de la fréquentation des publicains, et, sans autre liaison, il dit que, certain jour où les disciples de Jean et ceux des pharisiens jeûnaient, on demanda à Jésus pourquoi les siens n'en faisaient pas autant[1].

Matthieu et Luc ont voulu mettre plus de précision et de suite dans leur narration : dans le premier Évangile, ce sont les disciples de Jean qui posent la question, et l'on dirait qu'ils la font à l'occasion du repas que prend Jésus, comme s'ils arrivaient pendant qu'il est encore à table[2] ; la suture de Luc est plus courte encore puisque les mêmes pharisiens, qui viennent d'interroger les disciples touchant le repas qu'ils prennent avec les publicains, s'adressent ici à Jésus, afin de savoir pourquoi il ne fait pas jeûner ces mêmes disciples[3]. Le caractère artificiel de ces combinaisons fait voir que Marc est primitif relativement aux deux autres Synoptiques.

1. V. 18. καὶ ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάνου καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύοντες, καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῷ κτλ. Ce ne sont pas les mêmes personnes qui jeûnent et qui viennent trouver Jésus, mais celles-ci parlent des premières. L'équivoque de la construction peut servir à expliquer la façon dont Matthieu et Luc ont traité ce passage. On peut croire que, dans la source (*Logia*?), cet échange de propos commençait par : « On dit à Jésus : Pourquoi » etc. Cette circonstance expliquerait le raccourcissement du préambule dans Matthieu et dans Luc.

2. V. 14. τότε προσέρχονται αὐτῷ οἱ μαθηταὶ Ἰωάνου λέγοντες.

3. V. 33. οἱ δὲ εἶπαν πρὸς αὐτόν.

Marc, ii, 18. Et les disciples de Jean et les pharisiens étaient à jeûner ; et on vint lui dire : « Pourquoi les disciples de Jean et les disciples des pharisiens jeûnent-ils, et tes disciples ne jeûnent-ils pas ? » 19. Et Jésus leur dit : « Les garçons de noces peuvent-ils jeûner, tant que l'époux est avec eux ? Aussi longtemps qu'ils ont l'époux avec eux, ils ne peuvent jeûner. 20. Viendront des jours où l'époux leur sera enlevé, et alors ils jeûneront, en ce jour là. »

Matth. ix, 14. Alors les disciples de Jean s'approchèrent de lui, disant : « Pourquoi, nous et les disciples des pharisiens, jeûnons-nous, et tes disciples ne jeûnent-ils pas ? » 15. Et Jésus leur dit : « Les garçons de noces peuvent-ils s'affliger tant que l'époux est avec eux ? Viendront des jours où l'époux leur sera enlevé, et alors ils jeûneront. »

Luc, v, 33. Et ils lui dirent : « Les disciples de Jean jeûnent fréquemment et font des prières, de même que ceux des pharisiens, et les tiens mangent et boivent. » 34. Et Jésus leur dit : « Pouvez-vous faire jeûner les garçons de noces pendant que l'époux est avec eux ? Viendront des jours où l'époux leur sera enlevé ; alors ils jeûneront, en ces jours-là. »

Comme la tradition qui supporte les trois Évangiles ne s'intéresse pas aux disciples de Jean, la mention de ceux-ci est significative. C'est bien à leur occasion que la parole qu'on va rapporter a été dite ; on peut se demander seulement si les pharisiens ne leur auraient pas été adjoints parce que Jésus a blâmé ailleurs la façon dont les pharisiens jeûnaient. Il ne serait pas difficile de trouver que les pharisiens viennent en surcharge dans le récit, et l'on verra que la parole sur les garçons de noces ne se rapporte pas à eux, tandis qu'elle a pu viser d'abord la situation particulière où se trouvaient les disciples de Jean. Mais les pharisiens ont pu être introduits en vue des comparaisons suivantes, qui les concernent, et qui ne regardent pas les sectateurs du Baptiste[1].

Marc ne dit pas qui a posé la question : ce ne peut être la totalité des gens qui jeûnaient ce jour-là, mais des personnes qui approuvaient la conduite des jeûneurs, et qui probablement jeûnaient elles-mêmes. Ce petit groupe, distinct de la masse, peut parler en

1. Cf. Wellhausen, *Mc*. 20.

général des disciples de Jean et de ceux des pharisiens, et demander très naturellement pourquoi les disciples de Jésus ne font pas comme eux ; sous une apparence disjonctive, la question est une et bien placée dans la bouche des interrogateurs. Elle prend une physionomie moins satisfaisante dans Matthieu, où les disciples de Jean semblent demander à Jésus pourquoi ils jeûnent eux-mêmes [1], ce qu'ils devraient savoir mieux que personne ; et dans Luc, où l'on voit « les pharisiens » mettre aussi dans leur discours les disciples des pharisiens. Marc, ignorant qui avait posé la question, n'a pas cherché à le deviner ; les deux autres évangélistes, par leurs précisions conjecturales, ont altéré l'équilibre du récit.

Luc a de plus dérangé celui de la question posée, en parlant ici des prières [2], par manière de prélude à ce qu'il dira plus loin [3] pour introduire l'oraison dominicale ; mais la réponse que va faire Jésus laissera passer l'observation comme inaperçue, et même les questionneurs ont l'air de n'y plus penser quand ils comparent la conduite des disciples à celle des johannites et des pharisiens ; ils leur reprochent seulement de manger et de boire, c'est-à-dire de ne pas jeûner et de faire tout le contraire [4]. Mais l'évangéliste, qui songe à l'oraison dominicale non encore enseignée, aurait été fort embarrassé de formuler un blâme sur ce défaut, dans le discours des pharisiens, et une apologie sur le même point, dans la réponse de Jésus. Enfin, ce que Luc dit des jeûnes fréquents, et des prières vocales régulièrement récitées, se trouve plutôt caractériser les pharisiens que les disciples de Jean [5].

On remarquera que les critiques s'enhardissent : dans l'avant-dernier récit, ils se contentaient de penser ; dans le dernier, ils ont

1. V. 14. διὰ τί ἡμεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύομεν κτλ. D Ss. et beaucoup d'autres témoins ajoutent πολλὰ après νηστεύομεν. Cette détermination adverbiale marquerait la continuité de l'habitude ; cependant il ne s'agit pas de savoir pourquoi Jésus et les siens font moins cas du jeûne que les pharisiens (Merx, II, I, 152), mais pourquoi ils s'abstiennent de jeûner.

2. οἱ μαθηταὶ Ἰωάνου νηστεύουσιν πυκνὰ καὶ δεήσεις ποιοῦνται.

3. XI, 1.

4. Cf. Lc. VII, 34. Le reproche est mieux équilibré dans D, où on lit : οὐδὲν τούτων ποιοῦσιν ; mais la réponse s'accorde moins bien encore avec la question. Luc n'a pas dû accentuer à ce point ni le blâme jeté sur les disciples, ni l'incohérence du dialogue.

5. Jülicher, II, 179.

parlé aux disciples ; cette fois, ils demandent des explications à Jésus ; la prochaine fois, ils lui reprocheront de laisser violer ouvertement le sabbat par ses disciples.

Le jeûne était une coutume fort ancienne chez les peuples sémitiques : espèce de restriction et de contrainte apportées volontairement à la vie de l'individu ; manifestation du deuil et de la douleur, qui était peut-être primitivement destinée à prévenir ou à détourner le courroux des puissances surnaturelles ; peut-être aussi, dans certains cas, sorte de préparation physique aux grands actes de la vie religieuse ; en tant que moyen de fléchir la colère céleste, œuvre expiatoire et expression du repentir. Les pharisiens avaient fait du jeûne une œuvre pie, et le pratiquaient deux jours par semaine, le lundi et le jeudi, sans compter d'autres jours fixés par la coutume, et ceux que pouvait ajouter la dévotion de chacun. Que l'ascétisme de Jean et sa prédication de pénitence aient fait une part au jeûne, il n'y a pas lieu de s'en étonner ; mais il n'est aucunement établi que la pratique des johannites ait été de tout point conforme à celle des pharisiens. Ce que dit Marc ne suppose pas la concordance générale des jours ni l'uniformité de la pratique ; et l'idée de cette concordance apparaîtra d'autant moins solide que l'on jugera plus vraisemblable l'hypothèse d'une combinaison du jeûne pharisaïque avec le jeûne johannite dans le présent récit.

Jésus répond simplement à la question posée, sans discuter la valeur religieuse de la pratique, et en en reconnaissant implicitement la légitimité. Il explique pourquoi ses disciples ne jeûnent pas maintenant, et ne doivent pas jeûner ; selon la teneur du texte traditionnel, il aurait ajouté qu'ils jeûneraient plus tard, après sa mort. Il envisage le jeûne, conformément à sa signification première, comme une expression naturelle du deuil et de la tristesse, et, par une comparaison vivante, il montre que le jeûne est incompatible avec la situation de ses disciples. « Les garçons de noces peuvent-ils jeûner tant que l'époux est avec eux ? » « Les fils de la chambre nuptiale[1] » sont le groupe de jeunes gens qui assistent l'époux

1. Mc. 19. οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος. La formule est gardée dans les deux autres Évangiles. Le νυμφών est proprement la chambre de la fiancée (νύμφη). « Filii sponsi » ne donne aucun sens (la Vulgate lit, dans Marc : filii nuptiarum), mais témoigne que l'on a été embarrassé du sémitisme. Ces « gens de la chambre nuptiale » ne sont pas simplement les « gens des noces », mais les παρανύμφιοι.

durant les fêtes nuptiales, et qui ont leur place marquée dans les cérémonies traditionnelles. Le pharisien le plus rigide n'aurait certes pas l'idée de les obliger à un seul jour de jeûne pendant les fêtes : jeûne-t-on [1] quand on est garçon d'honneur, compagnon de l'époux ? Cela est impossible, et Jésus le dit en propres termes dans Marc. Matthieu et Luc ont pensé que le cas était assez clair par lui-même. Peut-être aussi l'omission s'explique-telle, tout comme l'addition [2], parce qu'ils ont compris en allégorie ce qui était une comparaison, dont un des termes, facile à suppléer, était sous-entendu. Il est impossible que les garçons d'honneur jeûnent pendant les noces ; de même les disciples ne peuvent jeûner pendant que leur Maître est au milieu d'eux. Si Matthieu parle de deuil [3] au lieu de jeûne, c'est qu'il pense à la mort de l'époux, et qu'il introduit dans la première partie de la réponse l'allégorie qui est dans la seconde.

Il est évident, en effet, que, dans la première partie, Jésus vise un fait général dont il tire une conclusion particulière : jamais on ne fera jeûner les garçons de noces pendant les fêtes nuptiales : or les disciples autour de leur Maître sont dans cette disposition de joie, et ils ne peuvent la perdre tant qu'ils le possèdent : donc ils ne sauraient jeûner. Mais la seconde partie exprime, sous forme allégorique, une situation spéciale, et devient une prophétie de la passion : « Des jours viendront où l'époux leur sera enlevé, et alors ils jeûneront [4]. » La formule solennelle : « des jours viendront », indique nettement la prophétie : on ne parlerait pas ainsi de la dispersion des invités après les fêtes nuptiales ; d'ailleurs, si l'on restait dans la comparaison qui a été formulée d'abord, et qu'il s'agît de la fin des fêtes, on ne dirait pas que l'époux sera enlevé aux garçons d'honneur, mais que ceux-ci devront le quitter. C'est qu'il ne s'agit plus d'époux, ni de garçons d'honneur, ni de noces, mais de la vie et de la mort de Jésus, avec les conséquences qui doivent en résul-

1. La forme de la question dans Lc. 34, μὴ δύνασθε τοὺς υἱοὺς τοῦ νυμφῶνος..... ποιῆσαι νηστεῦσαι, est secondaire par rapport à Mc. 19, μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος..... νηστευεῖν.

2. Jülicher, II, 184, observe que l'assertion explicite de Mc. 19, répétant les termes de la question, n'a de sens que par rapport à ce qui suit. D l'omet.

3. V. 15. μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος πενθεῖν κτλ. Le mot πενθεῖν s'entend des lamentations funèbres.

4. Mc. 20. ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ.

ter pour les disciples. Il est curieux cependant qu'on parle de la mort en faisant abstraction de la résurrection, et qu'on emploie un mot qui ne signifie pas proprement la mort, ni même un enlèvement violent, mais une séparation subite. Ce pourrait être, il est vrai, pour ne pas sortir trop visiblement du cadre tracé par la comparaison, car il n'est pas ordinaire que l'époux meure au terme des fêtes nuptiales.

L'emploi exceptionnel de l'allégorie ne serait pas une objection décisive contre l'authenticité de ce discours, ni la prévision de la mort, parce que, si l'on ne peut admettre que Jésus ait parlé de sa fin en public et à une époque si peu avancée de son ministère, il est facile de supposer que l'anecdote n'est pas à sa place chronologique. Ce qui rend l'allégorie suspecte, c'est qu'elle enlève au discours du Christ toute force probante : s'il n'a jamais été question de noces ni d'époux, mais du Sauveur et de ses disciples, Jésus n'explique pas la conduite de ces derniers ; il affirme seulement que ses disciples ne peuvent jeûner tant qu'il est avec eux, et qu'ils jeûneront plus tard, quand il n'y sera plus ; il allègue un fait ou sa propre volonté, mais il ne raisonne pas [1]. Autant il est clair qu'il a dû raisonner et partir d'une comparaison, autant il est peu naturel que lui-même ait tourné la comparaison en allégorie, ruinant ainsi la force de son argument, et le rendant inintelligible à ses auditeurs.

Cependant la première partie du discours, qui s'entend fort bien en comparaison, ne laisse pas d'en appeler une seconde, parce qu'une antithèse est annoncée entre le temps où les garçons d'honneur sont avec l'époux, et celui où ils ne sont plus avec lui. On doit supposer que Jésus introduisait le cas de fêtes nuptiales changées en deuil par la disparition imprévue de l'époux ; et, dans cette hypothèse, l'application se faisait aux disciples de Jean, qui venaient de voir emprisonner leur maître [2]. Jésus a pu dire : « Les garçons d'honneur peuvent-ils jeûner tant que l'époux est avec eux ? que l'époux leur soit enlevé, alors ils jeûnent ». Il résulte de la comparaison que les disciples de Jésus n'ont aucun motif de jeûner, puisque leur Maître est avec eux, et que ceux de Jean en ont un, puisqu'ils ont

1. Jülicher, II, 186.

2. Jülicher, II, 188, propose cette hypothèse en admettant que la comparaison est de l'époux enlevé à Jean mort ; mais c'est plutôt l'emprisonnement, non la mort de Jean, qui correspond à l'enlèvement de l'époux.

perdu le leur. La démarche des questionneurs ne suppose aucunement que ce motif n'existe pas [1], mais que les interrogateurs de Jésus ne s'en doutaient pas. Dans la seconde partie, Jésus présentait l'hypothèse de fêtes nuptiales interrompues par un accident, l'enlèvement de l'époux, non pas sa mort subite [2], que le texte, même dans sa forme actuelle, n'indique nullement : et comme la situation de ses disciples correspondait à la première partie, au cas de noces non troublées, la seconde correspondait à celle des disciples de Jean depuis l'arrestation de leur maître. L'idée de la mort serait exclue de la perspective, même par rapport à Jean, et le discours serait à sa vraie place, entre l'emprisonnement et la mort du Baptiste.

La tradition, ayant identifié l'époux à Jésus, a vu dans l'enlèvement de l'époux la mort du Christ et son ravissement au ciel ; et le discours a été modifié en conséquence, comme spontanément et d'une façon presque inconsciente. C'est la préoccupation de l'allégorie qui explique le pléonasme de Marc et de Luc : « alors, en ce jour-là [3] », le jour de la passion, ou bien « en ces jours-là [4] », après la mort du Christ, « ils jeûneront ». Mais, si cette idée du jeûne après la mort de Jésus a paru naturelle aux évangélistes, en un temps où l'Église chrétienne pratiquait sans doute déjà le jeûne, et voyait la parousie retardée, elle se comprendrait beaucoup moins dans un discours du Christ, même à la fin de sa carrière ; car il ne semble pas que Jésus ait parlé de sa mort comme d'une séparation indéfinie qui mettrait ses disciples dans le deuil pour un long temps, mais comme d'une condition qui pouvait être éventuellement requise pour la venue du royaume, terme véritable et censé prochain de sa mission. Que l'addition de Marc : « en ce jour-là », ne vise pas seulement le jour de la passion comme point de départ du jeûne, mais le vendredi, spécialement le vendredi saint, comme jour de jeûne et commémoratif de la passion [5], l'explication n'est pas invraisemblable ; mais le texte ne la réclame pas nécessairement [6], et l'on peut voir que Luc ne l'a pas compris ainsi.

1. Holtzmann, 120.
2. B. Weiss, *Mt.* 41.
3. Cf. p. 497, n. 4.
4. Lc. 35. ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις.
5. Holtzmann, 121.
6. Cf. Jülicher, II, 183.

Marc, ii, 21. « Nul ne coud une pièce de drap non foulé sur un vieil habit ; autrement, le morceau neuf en emporte du vieux, et il se fait une plus grande déchirure. 22. Et personne ne met du vin nouveau dans de vieilles outres ; autrement, le vin fait éclater les outres, et le vin est perdu ainsi que les outres. Mais vin nouveau pour outres neuves. »

Matth. ix, 16. « Personne n'ajuste une pièce de drap non foulé à un vieil habit ; autrement, son morceau en emporte du vieux, et il se fait une plus grande déchirure. 17. On ne met pas non plus du vin nouveau dans de vieilles outres ; autrement, les outres éclatent, le vin se répand, et les outres sont perdues ; mais on met le vin nouveau dans les outres neuves, et les deux se gardent. »

Luc, v, 36. Et il leur dit aussi une parabole : « Personne ne coupe une pièce à un habit neuf pour la mettre à un vieil habit ; autrement, on déchire le neuf, et la pièce du neuf ne s'accorde pas avec le vieux. 37. Et personne ne met du vin nouveau dans de vieilles outres ; autrement, le vin nouveau fait éclater les outres, il se répand, et les outres sont perdues ; 38. mais il faut mettre le vin nouveau dans les outres neuves. 39. Et quelqu'un, ayant bu du vieux, n'en demande pas du nouveau ; car il dit : « Le vieux est bon. »

Marc n'établit aucun lien entre ces sentences et la comparaison des garçons de noces, mais il a dû voir entre les deux un certain rapport, puisqu'il n'indique pas davantage que l'on passe à un autre sujet [1]. Considérées en elles-mêmes, les deux nouvelles comparaisons réclament une autre application que la précédente, et ne peuvent concerner directement la situation respective des disciples de Jean et de ceux du Christ. Les efforts qu'on a tentés pour y trouver la justification des disciples du Baptiste n'ont donné aucun résultat satisfaisant. Soit qu'elles aient été dites dans la même occasion que la comparaison des garçons de noces, soit qu'elles

1. Mt. 16. οὐδεὶς δὲ ἐπιβάλλει κτλ. se présente à peu près dans les mêmes conditions que Marc, le δέ marquant simplement la suite du discours ; y voir un signe d'antithèse entre ce que font les disciples de Jésus et ce que ne peuvent faire les johannites et les pharisiens (B. Weiss, *E.* 58) est bien subtil et arbitraire. C'est pour obtenir, dans Mc. 21, une suite analogue à celle de Mt. 16, que plusieurs témoins ont voulu lire καὶ οὐδείς, au lieu du simple οὐδείς.

aient été prononcées dans une autre circonstance, elles ont un objet plus général, et rien ne prouve que les évangélistes aient voulu les interpréter par rapport au jeûne des johannites. Luc a pensé devoir les séparer du contexte, et les présenter comme une parabole [1], sans doute parce qu'il voyait de simples métaphores dans la comparaison des noces et de l'époux ; mais cette distinction n'atteint que la forme et non l'objet du discours. Les évangélistes ont pensé à une justification de Jésus et de l'Évangile, bien plutôt qu'à une justification des disciples de Jean sur le fait du jeûne. D'ailleurs les disciples de Jean n'avaient pas besoin qu'on les justifiât devant les pharisiens ; ils étaient justifiés par la comparaison précédente, et Jésus aurait plutôt l'air maintenant de les défendre contre lui-même. Si l'on admet que Marc a introduit les pharisiens à côté des disciples de Jean pour amener la question du jeûne, on sera bien tenté de penser que sa mise en scène résulte d'une combinaison faite sur des données plus simples : la comparaison des noces répondait à cette question : pourquoi les disciples de Jésus ne jeûnent-ils pas comme ceux de Jean ? Les deux comparaisons suivantes répondaient à une question analogue posée à propos des pharisiens : pourquoi les disciples ne jeûnent-ils pas, selon la coutume des hommes pieux ? Marc ou la tradition qui le supporte auraient fait une seule question des deux, et juxtaposé les réponses. Cette simple hypothèse résout toutes les difficultés d'interprétation que l'on trouve dans cette péricope.

Les deux dernières comparaisons ne font pas valoir l'incompatibilité de la joie et de la tristesse, mais celle du vieux et du neuf ; elles ont donc une plus grande portée que la première, puisque leur applicatiou ne regarde pas seulement la situation des disciples, mais la nature même de l'Évangile, qui est quelque chose de neuf par rapport à la tradition du judaïsme pharisaïque en général, et à celle du jeûne en particulier. Si l'on met une pièce de drap brut pour boucher le trou d'un vieux manteau, la pièce neuve emporte l'attache, et il se fait une plus grande déchirure dans le vieux vêtement [2]. Si l'on met du vin nouveau, du vin doux, sortant du pres-

1. v, 36. ἔλεγεν δὲ καὶ παραβολὴν πρὸς αὐτοὺς ὅτι οὐδεὶς κτλ.

2. Mc. 21. οὐδεὶς ἐπίβλημα ῥάκους ἀγνάφου ἐπιράπτει ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν· εἰ δὲ μή, αἴρει τὸ πλήρωμα (le morceau qui remplit le trou) ἀπ' αὐτοῦ τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ (construire τὸ πλήρωμα τὸ καινὸν ἀπ' αὐτοῦ τοῦ παλαιοῦ. Les mots τὸ καινὸν τοῦ

soir, dans de vieilles outres, le vin, en fermentant, fait éclater les outres, et tout est perdu ; à vin nouveau, outres neuves [1]. Rien d'allégorique dans ce discours. La pointe des deux paraboles est la même : incompatibilité du neuf et du vieux, présentée sous deux formes différentes, celle d'une partie qui jure avec le tout et qui le compromet, celle d'un contenu qui brise le contenant trop faible pour le garder. De même la nouveauté de l'Évangile ne peut s'allier aux observances pharisaïques, sans inconvénient pour elle-même et pour les observances dont il s'agit. Les paraboles ont une signification générale, mais elles ont pu être dites à propos d'une remarque particulière sur le jeûne ou quelque observance du même genre. Si l'on applique la comparaison du vieux au judaïsme en général, la pensée de Jésus sera ici plus radicalement novatrice que sa façon pratique de se comporter envers la Loi [2]. Mais il faut tenir compte de la liberté avec laquelle le Christ interprète et complète la Loi, pour l'opposer au judaïsme des pharisiens.

Matthieu [3] suit Marc de très près. Il développe un peu la seconde comparaison, par l'indication de ce qui advient du vin et des outres, selon qu'on prend celles-ci vieilles ou neuves ; par là il sort un peu du thème primitif, où l'on n'est pas autrement préoccupé de la conservation durable du vin et des outres, mais de l'impossibilité pratique de concilier ces deux termes, vieilles outres et vin nouveau.

Luc a tellement modifié la forme des deux paraboles qu'il est

παλαιοῦ ont l'apparence d'une glose explicative. Wellhausen, *Mc*. 21. καὶ χεῖρον σχίσμα γίνεται. Mt. 16. αἴρει γὰρ τὸ πλήρωμα αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ἱματίου signifie également que la pièce mise à l'habit enlève quelque chose de l'habit même.

1. Mc. 22. καὶ οὐδεὶς βάλλει οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς παλαιούς· εἰ δὲ μή, ῥήξει ὁ οἶνος τοὺς ἀσκούς, καὶ ὁ οἶνος ἀπόλλυται καὶ οἱ ἀσκοί. ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινούς. Le texte de la dernière proposition est celui de ℵ B. La leçon de plusieurs témoins : ὁ οἶνος ἐκχεῖται καὶ οἱ ἀσκοὶ ἀπόλλυνται, vient de Mt. 17 ; l'addition de βλητέον, à la fin du v., vient de Lc. 38. Ss. suppose les deux additions, mais plutôt βάλλουσιν dans la seconde. D et plusieurs mss. it. omettent la finale ἀλλὰ οἶνον νέον κτλ., et il est possible que ce soit une ancienne glose. Bien qu'on puisse voir dans cette remarque la confirmation de ce qui précède, on ne s'attend pas plus que dans le cas précédent à l'indication des choses compatibles, et l'application de la comparaison est plutôt gênée que facilitée par là. Cf. Jülicher, II, 194.

2. Wellhausen, *Mc*. 21.

3. V. 17. οὐδὲ βάλλουσιν οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς παλαιούς· εἰ δὲ μήγε ῥήγνυνται οἱ ἀσκοί, καὶ ὁ οἶνος ἐκχεῖται καὶ οἱ ἀσκοὶ ἀπόλλυνται· ἀλλὰ βάλλουσιν οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινούς, καὶ ἀμφότεροι συντηροῦνται. Ce développement paraît supposer l'addition de Marc sur le vin nouveau dans les outres neuves.

maintenant difficile d'y retrouver le sens primitif. Impossible de prendre une pièce sur un habit neuf pour en raccommoder un vieux [1] : on déchire le neuf, et la pièce fait mauvais effet sur le vieux. L'acte supposé serait plus que maladroit, et il est même tellement inconcevable que Jésus sans doute ne l'aurait pas mis, ne fût-ce que par manière d'hypothèse, dans une parabole. Il est peu croyable que l'évangéliste ait eu des préoccupations allégoriques, et que les deux habits représentent les deux communautés juive et chrétienne, celle-ci étant déjà constituée indépendamment de celle-là, ou qu'il veuille excuser les disciples du Baptiste de ne pas associer la liberté chrétienne à la tradition judaïque [2]. Ou bien il a voulu établir une correspondance entre les deux comparaisons, et montrer des habits perdus à côté des outres perdues ; ou bien encore, ayant lu rapidement et compris vaguement le texte de Marc, il l'aura traité avec la plus grande aisance, modelant le développement de la première comparaison sur celui de la seconde [3]. Il reste toujours que vieux et neuf ne vont pas ensemble.

Dans la plupart des témoins, Luc ajoute une troisième comparaison : ceux qui boivent du vin vieux n'en demandent pas de nouveau, parce qu'ils trouvent que le vieux est bon [4]. L'addition n'a pas un grand caractère d'originalité ; elle pourrait avoir été conçue par l'évangéliste, ou empruntée à une tradition secondaire. On ne voit pas où elle tend : l'idée de justifier les sectateurs de Jean ne va pas mieux ici que plus haut, et l'intérêt d'une pareille justification échappe à l'historien ; ce pourrait être une autre façon de faire ressortir l'incompatibilité du vieux et du neuf, ceux qui sont à boire du vin vieux n'étant pas en goût d'en boire du nouveau, non qu'ils jugent le vieux meilleur, car les anciens aimaient le vin doux, mais parce que leur palais en serait désagréablement affecté [5]. Le caractère singulier et adventice de la réflexion fait qu'on hésite entre cette

1. V. 36. οὐδεὶς ἐπίβλημα ἀπὸ ἱματίου καινοῦ σχίσας ἐπιβάλλει ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν.

2. Hypothèses de Holtzmann, 337.

3. Jülicher, II, 192.

4. V. 39. καὶ οὐδεὶς πιὼν παλαιὸν θέλει νέον· λέγει γάρ· ὁ παλαιὸς χρηστός ἐστιν. Leçon de ℵ B L. Le texte ordinaire ajoute εὐθέως devant θέλει, et lit χρηστότερος. Jülicher, II, 195, juge εὐθέως nécessaire pour le sens ; car il ne s'agit pas de gens qui ne voudront plus jamais boire de vin nouveau, mais qui n'en veulent pas maintenant, parce qu'ils viennent d'en boire du vieux.

5. Jülicher, *loc. cit.*

hypothèse et celle d'une glose, bien que l'omission de ce verset dans plusieurs témoins occidentaux [1] puisse avoir été motivée par l'interprétation allégorique, la préférence accordée au vin vieux semblant injurieuse à l'Évangile. Dans l'hypothèse de l'authenticité, le verset prouverait que Luc lui-même ne songeait pas à allégoriser toute la comparaison du vin, et son omission dans quelques témoins prouverait qu'on l'a de bonne heure interprétée allégoriquement [2]. Mais le texte ne dit pas qu'on fasse bien de préférer le vin vieux, et il se pourrait que la glose, qu'elle soit de Luc lui-même ou d'un interpolateur, ait pour objet de signifier, non d'expliquer l'attitude des Juifs à l'égard de l'Évangile.

1. D et mss. it. Marcion.
2. Cf. Jülicher, II, 201.

XV

LE SABBAT

Marc, ii, 23-iii, 6 ; Matth. xii, 1-14 ; Luc, vi, 1-11.

Ayant commencé à rapporter différentes anecdotes qui font voir les rapports de Jésus avec les pharisiens, Marc signale maintenant deux circonstances où le Sauveur s'est trouvé en conflit avec eux sur la question du sabbat. Luc le suit, et il décrira plus loin, mais séparément, deux autres faits analogues, qui ne seront pas datés plus précisément que ceux de Marc. Ceux-ci se retrouvent dans Matthieu, mais transposés, probablement parce qu'ils auraient tenu trop de place dans la série de miracles insérée entre le discours sur la montagne et le discours de mission. La formule d'introduction : « en ce temps-là [1] », est une transition littéraire, sans aucune valeur chronologique : façon de rejoindre la source qu'on avait provisoirement laissée de côté pour en exploiter une autre.

Marc, ii, 23. Et il advint qu'il passait, le jour du sabbat, à travers des champs de blé ; et ses disciples se mirent, tout en marchant, à arracher les épis. 24. Et les pharisiens lui dirent : « Vois comme ils font, le jour du sabbat, ce qui n'est pas permis ! » 25. Et il leur dit : « N'avez-vous pas lu ce que fit David, quand il était dans le besoin et qu'il avait

Matth. xii, 1. En ce temps-là, Jésus passait, le jour du sabbat, à travers des champs de blé ; et ses disciples avaient faim, et ils se mirent à arracher des épis et à manger. 2. Et les pharisiens, voyant (cela), lui dirent : « Voici que tes disciples font ce qu'il n'est pas permis de faire en sabbat. » 3. Et il leur dit : « N'avez-vous pas lu ce que fit David, quand il

Luc, vi, 1. Et il advint, un jour de sabbat, qu'il passait à travers des champs de blé, et ses disciples arrachèrent des épis et les mangèrent en (les) égrenant dans les mains. 2. Et certains pharisiens dirent : « Pourquoi faites-vous ce qu'il n'est pas permis de faire les jours de sabbat ? » 3. Et Jésus, répondant, leur dit : N'avez-vous pas lu ce

1. V. 1. ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ.

faim, lui ainsi que ses compagnons; 26. comment il entra dans la maison de Dieu, sous le grand-prêtre Abiathar, mangea les pains de proposition, dont il n'est permis qu'aux prêtres de manger, et en donna à ses compagnons? » 27. Et il leur dit : « Le sabbat a été fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat, 28. en sorte que le Fils de l'homme est maître aussi du sabbat. »

avait faim, ainsi que ses compagnons; 4. comment il entra dans la maison de Dieu, et ils mangèrent les pains de proposition, dont il n'était permis ni à lui ni à ses compagnons de manger, mais aux prêtres seuls? 5. Ou bien n'avez-vous pas lu dans la Loi que, les jours de sabbat, les prêtres violent le sabbat dans le temple, et sont irrépréhensibles? 6. Et je vous dis qu'il y a ici plus grand que le temple. 7. Et si vous aviez compris ce que signifie : « Je veux la pitié, non le sacrifice », vous ne condamneriez pas des innocents; 8. car le Fils de l'homme est maître du sabbat. »

que fit David, quand il avait faim, lui et ceux qui étaient avec lui; 4. comment il entra dans la maison de Dieu, prit les pains de proposition, en mangea et en donna aussi à ses compagnons, quoiqu'il ne soit permis d'en manger qu'aux seuls prêtres? » 5. Et il leur dit : « Le Fils de l'homme est maître aussi du sabbat ».

Il résulte du contenu que ce premier récit doit être placé à l'époque de la moisson, entre le commencement d'avril et la mi-juin; il ne peut appartenir aux derniers temps du ministère galiléen, mais il est aisé de le placer dans l'année qui précéda la mort de Jésus, soit une dizaine de mois avant la passion. Peut-être même, en l'absence de toute détermination chronologique et géographique, cette anecdote pourrait-elle être rapportée aux jours du ministère hiérosolymitain : il n'est pas dit qu'on fût déjà entré dans la moisson, et c'est à la fête des Azymes qu'on offrait au Seigneur les premiers épis fauchés. Cependant il paraît plus probable que l'incident se rapporte au ministère galiléen et au printemps de l'an 28.

Le texte ordinaire de Luc marque le jour, « le sabbat *second-premier*[1] »; mais on a cherché vainement une explication satis-

1. V. 1. ἐγένετο δὲ ἐν σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ (A C D etc.).

faisante de ce terme bizarre. Celle qui a eu, depuis trois siècles, la faveur des exégètes, à savoir que ce sabbat serait le premier sabbat des sept comptés, entre la Pâque et la Pentecôte, à partir du second jour de la Pâque [1], est gratuite et artificielle Les plus anciens manuscrits [2] n'ont pas cette indication, et il est permis d'y voir un accident de copie, mélange de gloses explicatives, le sabbat en question ayant été qualifié premier relativement à celui qui suit, et second par rapport à celui dont l'évangéliste a parlé auparavant [3].

Il arriva donc, un certain jour de sabbat, que les disciples, passant avec leur Maître dans un sentier qui traversait des champs de blé, arrachèrent quelques épis [4] pour en manger les grains, parce qu'ils avaient faim, observe Matthieu, et en frottant les épis dans leurs mains, remarque Luc. Si Marc ne dit pas pourquoi les disciples arrachaient les épis, c'est que la violation du sabbat consistait dans l'action d'arracher les épis, non dans celle de manger les grains. La façon dont Jésus justifie ses disciples ne laisse aucun doute sur leur motif. Quelques pharisiens, qui les voyaient, se scandalisèrent, non de ce qu'ils marchaient, puisque les pharisiens eux-mêmes étaient aussi dehors, ni de ce qu'ils prenaient des épis qui ne leur appartenaient pas, car la Loi [5] permettait de le faire, si l'on avait faim, pourvu qu'on n'usât pas de faucille ; mais parce que la Loi proscrivait le travail de la moisson, comme tout autre travail, le jour du sabbat, et que, pour les pharisiens, arracher quelques épis, c'était moissonner [6]. Sans contester l'interprétation étroite donnée au précepte, Jésus s'attaque à la nature même de l'obligation. Sur

1. Cf. Wellhausen, *Lc.* 20.
2. ℵ B L, mss. it.
3. iv, 31. Cf. J. Weiss, 380-381 ; Holtzmann, 338.
4 Mc. 23. καὶ ἐγένετο αὐτὸν ἐν τοῖς σάββασι παραπορεύεσθαι (ℵA. BCD, διαπορεύεσθαι. Il s'agit d'un simple passage ; Jésus suit, sans s'arrêter, un chemin qui traverse des champs de blé) διὰ τῶν σπορίμων, καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν τίλλοντες τοὺς στάχυας. Dans le grec classique ὁδὸν ποιεῖν signifierait « faire un chemin » (viam sternere), ὁδὸν ποιεῖσθαι « faire route » ; mais il est évident par la suite que, d'après Marc, les disciples marchent (cf. Jug. xvii, 8 ; LXX) en arrachant les épis afin de manger les grains ; arracher des épis pour se faire un passage dans les blés serait d'ailleurs un procédé inouï ; en pareil cas, l'on n'arrache pas les épis, on marche dessus.
5. Deut. xxiii, 26.
6. Cf. Schürer, II, 471.

le ton d'un homme qui connaît les Écritures autrement que par la lecture officielle des synagogues[1], il renvoie les pharisiens à l'histoire de David fugitif chez les prêtres de Nob[2]. La nécessité n'a pas de loi : de même que David, parce qu'il avait faim[3], a pu manger les pains consacrés que la Loi réserve aux prêtres, de même les disciples, qui sont affamés, ont le droit de ramasser des épis le jour du sabbat, bien que la Loi défende de moissonner. L'exemple est concluant : nul n'aurait songé à contester la légitimité de l'acte accompli par David[4], homme inspiré, prophète, élu du Seigneur.

Il s'en faut d'ailleurs que l'allégation de l'ancien récit soit exacte et littérale. On ne voit pas que David ait pénétré dans le sanctuaire, ni qu'il ait eu des compagnons, ni que le prêtre qui lui a donné les pains se soit appelé Abiathar ; ce prêtre était Achimélek, père d'Abiathar. Les deux premiers traits ne doivent pas être conçus pour l'assimilation du cas de David avec celui des disciples[5] ; car il n'y a aucun rapport entre David pénétrant dans le sanctuaire, et les disciples marchant dans un champ ; et c'est la conduite de David, non celle de ses compagnons inconnus, qui justifie les disciples. Ce sont donc plutôt des interprétations haggadiques du récit. On suppose que David est entré dans le sanctuaire pour prendre les pains, dont le prêtre l'autorise à faire usage, et qu'il avait des compagnons, parce que David, parti seul, fait entendre au prêtre qu'il en a plusieurs, envoyés comme lui en mission secrète par le roi.

Quant à la mention d'Abiathar, elle résulte probablement d'une confusion qui s'est faite dans la tradition ou dans l'esprit de l'évangéliste[6]. Marc a écrit : « Sous Abiathar grand-prêtre[7] », et l'on

1. Holtzmann, 122. Cette nuance pourrait appartenir à la rédaction.

2. I Sam. xxi, 1-7.

3. Mc. 25. ὅτε χρείαν ἔσχεν καὶ ἐπείνασεν αὐτὸς καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ.

4. Holtzmann, 123.

5. Opinion de Holtzmann, *loc. cit.*

6. Il est peu probable que la confusion ait été facilitée par II Sam. viii, 17, et I Chron. xviii, 16, où on lit : « Achimélek fils d'Abiathar », au lieu de « Abiathar fils d'Achimélek », et surtout qu'on ait attribué les deux noms à chacun des deux personnages.

7. V. 26. πῶς εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ ἐπὶ Ἀβιάθαρ ἀρχιερέως καὶ τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ἔφαγεν κτλ. Matthieu et Luc ont fort bien pu omettre la mention d'Abiathar parce qu'ils se sont aperçus qu'il n'y avait pas lieu de la faire. D, Ss, quelques mss. it. l'omettent aussi dans Marc.

ne peut voir là autre chose qu'une indication historique, beaucoup moins destinée sans doute à marquer la date du fait, qu'à en consacrer la légitimité par le nom du célèbre grand-prètre, en même temps que par celui de David. Ou bien l'on n'a pas songé que le chef des prêtres de Nob n'était pas Abiathar, ou bien l'on a cité celui-ci comme plus célèbre, ou bien cette dernière circonstance a fait oublier Achimélek. Ajoutons qu'Abiathar n'a jamais été grand-prêtre au sens où l'évangéliste l'entend [1]. Toutes les libertés de l'*haggada* juive se rencontrent donc dans cette citation. L'on gagne peu à voir dans la mention d'Abiathar une sorte de référence au texte : « à la section d'Abiathar grand-prêtre ». Outre que le morceau visé n'a guère pu être désigné comme la section d'Abiathar, on ne saisit pas l'intérêt de cette référence dans le discours. Il n'en est pas de même quand Jésus cite la péricope du buisson, car il s'agit de déterminer la place d'une parole textuellement rapportée, et Jésus cite le livre avant de citer la péricope [2]. Dans notre passage, Marc dit : « sous le grand-prêtre Abiathar », comme Luc [3] a dit : « sous les grands prêtres Anne et Caïphe ».

Matthieu insère encore deux arguments entre l'exemple cité par Marc et la conclusion commune aux trois Synoptiques. Cette accumulation de preuves sent l'école et doit résulter d'une combinaison rédactionnelle, soit que l'évangéliste ait puisé cette matière nouvelle dans la tradition, soit qu'il l'ait trouvée lui-même. Il s'est complu à faire démontrer par la Loi et les prophètes que les disciples étaient dans leur droit, en sorte que Jésus accomplit la Loi en en permettant la violation [4]. Sa pensée est allée des prêtres qui mangent les pains de proposition aux prêtres qui travaillent dans le temple le jour du sabbat, et il introduit ce fait avec la formule qui a servi pour l'exemple précédent : « N'avez-vous pas lu [5]... ».

1. Cf. II Sam. viii, 17, *supr. cit.*

2. Mc. xii, 26. Holtzmann, 123, admet néanmoins que le même sens est possible dans ii, 26. Schanz, *Mk.* 140, suppose que l'exégèse rabbinique et Marc regardaient Abiathar comme le grand-prêtre, parce qu'il avait échappé au massacre des prêtres de Nob, et s'était enfui avec l'éphod. Ce serait toujours de l'*haggada*; mais l'*haggada* pouvait-elle le regarder comme grand-prêtre avant la mort de son père Achimélek ?

3. iii, 2; *supr.* p. 389.

4. Holtzmann, 240.

5. V. 3. οὐκ ἀνέγνωτε τί ἐποίησεν Δαυείδ, κτλ. V. 5. ἢ οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῷ νόμῳ κτλ.

Mais la référence est beaucoup moins naturelle ; car, si l'histoire de David à Nob se lit en effet dans la Bible, on n'en peut dire autant de la violation du sabbat par les prêtres ; la Loi parle seulement de services cultuels à exécuter le jour du sabbat [1] ; Jésus, ou plutôt l'évangéliste, en conclut que la violation du sabbat est prescrite par la Loi ; mais cette déduction n'est écrite nulle part. Toujours est-il que le service du temple exige que les prêtres fassent, dans le temple même, le jour du sabbat, des travaux qui sont défendus ailleurs ; ainsi le temple dispense les prêtres de la loi sabbatique : « or, il y a ici plus que le temple [2] » ; si le sanctuaire autorise ses desservants à transgresser la loi du sabbat, le Saint de Dieu peut bien en dispenser ceux qui le suivent.

Cet argument a une toute autre signification que le précédent ; le Christ n'en appelle plus à un droit naturel que corrobore l'exemple biblique du Roi-Prophète, mais à sa propre autorité, en se mettant au-dessus du sanctuaire de Dieu, après avoir mis le sanctuaire au-dessus de la Loi sabbatique. On peut douter que Jésus, à aucune époque de son ministère, mais surtout au commencement, se soit exprimé ainsi, dans un discours public, au sujet de sa dignité personnelle et de son autorité. Le propos aurait été jugé blasphématoire, puisque le temple, dans ce discours, représente le service de Dieu. Il est probable que la parole : « il y a ici plus que le temple », est imitée de celles qu'on lira un peu plus loin : « Il y a ici plus que Jonas, plus que Salomon [3] ». Celles-ci ont une signification plus nette, ayant rapport à des personnes. Autant l'exemple de David était probant, autant celui des prêtres l'est peu : les prêtres ont une raison de travailler pour le service divin ; mais en quoi les disciples qui arrachent des épis servent-il Jésus ? et comment son service réclame-t-il qu'on viole pour lui le sabbat ? N'est-ce pas l'évangéliste qui affirme, à sa manière, la prééminence de l'Évangile sur la Loi?

Le second argument ajouté par Matthieu est le texte d'Osée [4] qu'on a déjà rencontré [5]. Il introduit une idée sans rapport avec les deux autres preuves, et qui se définit encore moins clairement que

1. Lév. xxiv, 8 ; Nombr. xxviii, 9-10.
2. V. 6. λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι τοῦ ἱεροῦ μεῖζόν ἐστιν ὧδε.
3. Mt. xii, 41, 42.
4. vi, 6.
5. Mt. ix, 13 ; *supr.* p. 491.

la précédente, bien qu'elle y soit subordonnée. L'évangéliste veut dire que, si les pharisiens avaient bien compris la parole inspirée qui met la pitié au dessus des sacrifices, ils auraient eu compassion des disciples, au lieu de les condamner mal à propos. La preuve est un peu cherchée, et la déclaration d'innocence, qui se mêle à la preuve, fait écho à ce qui a été dit dans l'argument précédent, sur les prêtres irréprochables dans la violation du sabbat [1]. Les disciples sont irréprochables aussi, parce qu'ils appartiennent au Fils de l'homme, qui est maitre du sabbat [2]. Ainsi la conclusion de Marc rentre dans l'argument tiré du service du temple : c'est le Fils de l'homme qui est plus grand que le temple, et qui dispense les siens du sabbat. Mais le rattachement de la formule : « Car le Fils de l'homme est maître du sabbat », n'en sent pas moins la combinaison rédactionnelle. La discussion sur le service du temple, et la citation d'Osée sont visiblement intercalés dans le récit de Marc.

Ce n'est pas que la conclusion de ce récit soit bien étroitement reliée au corps de l'histoire. L'anecdote est complète avec l'exemple de David ; des deux sentences qui suivent, la première s'accorde bien avec le récit, mais n'est pas indispensable pour en dégager l'idée essentielle ; la seconde vient en surcharge de la première et semble orientée dans une autre direction, vers l'autorité personnelle du Christ. On dirait que Jésus et ses disciples font pendant à David et et à ses compagnons, et que, Jésus, plus grand que David, dispense ses disciples du sabbat, comme David est censé avoir dispensé ses compagnons de la loi qui leur interdisait l'usage des pains de proposition. Or ce n'est pas ainsi que l'exemple est compris ; car c'est la faim, et par la faim Dieu même qui ont dispensé David avec ses compagnons, et qui dispensent les disciples de Jésus. La première réflexion : « Le sabbat a été fait pour l'homme, non l'homme pour le sabbat [3] », est donc dans le même esprit que l'exemple cité, et a pu servir à le confirmer ; mais on n'en peut dire autant de la

1. V. 5. οἱ ἱερεῖς ἐν τῷ ἱερῷ τὸ σάββατον βεβηλοῦσιν καὶ ἀναίτιοί εἰσιν. V. 7. οὐκ ἂν κατεδικάσατε τοὺς ἀναιτίους.

2. V. 8. κύριος γάρ ἐστιν τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

3. V. 27. καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς · τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο, καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον. La reprise καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς peut avoir pour objet de marquer la conclusion du discours, mais elle pourrait marquer le passage à une autre source ou à un autre contexte que la source ou le contexte où on a pris l'exemple. Il est bien risqué de motiver la reprise par l'omission de Mt. 5-7.

seconde, qui, malgré le lien que Marc établit entre les deux, ne se déduit pas naturellement de la première. De ce que l'homme n'est pas fait pour le sabbat, il suit que l'homme peut être dispensé du sabbat, quand le sabbat lui serait nuisible au lieu de lui être utile, non qu'un homme tel que David ou bien le Messie ait le droit d'en dispenser. La seconde réflexion paraît donc avoir été surajoutée.

Si l'on admet cette hypothèse, l'emploi de la formule « Fils de l'homme » ne fera plus difficulté, car la sentence, dans sa forme actuelle, pourra être attribuée à une époque ultérieure du ministère de Jésus [1], ou mieux encore à l'évangéliste. Dans la première sentence, Jésus parle comme s'il voulait interpréter l'intention de Dieu législateur selon sa signification véritable, et il tire cette signification de la conscience qu'il a lui-même des intentions divines, plutôt que des textes bibliques concernant le sabbat [2]. Mais il ne se fonde que sur la certitude de cette conscience, non sur sa qualité de Messie, pour émettre son interprétation ; il n'affirme pas son autorité sur les petits commandements [3], car il ne songe pas à les abroger même partiellement, et il reconnaît à tout homme le droit d'entendre comme lui le précepte du sabbat. Ce n'est pas raison pour penser que « fils de l'homme », à la fin du verset, signifierait « homme » en général ; car, dans ce cas, l'expression araméenne ayant dû être la même dans la sentence précédente, on aurait traduit uniformément « fils de l'homme », ou « homme », dans les deux parties de cette déclaration. Jésus, d'ailleurs, n'aurait pas dit que l'homme est maître du sabbat institué par Dieu.

Ni Matthieu ni Luc ne semblent avoir compris la profondeur morale de la première sentence : ou bien ils ont jugé qu'elle pouvait prêter à des conclusions dangereuses [4], ou bien ils l'ont négligée

Sur l'absence de Mc. 27 dans D, voir p. 513, n. 1. Ss. lit : « Le sabbat a été fait pour l'homme ; c'est pourquoi le maître du sabbat est le Fils de l'homme. » Pour la forme de la sentence, cf. I Cor. xi, 9 ; pour une idée analogue, II Mach. v, 19. On lit dans le Talmud, *Joma* f. 85, et dans *Mechilta in Ex* xxxi, 13 : « Le sabbat est vôtre, et vous n'êtes pas au sabbat » (Holtzmann, 123).

1. Dalman, I, 215.
2. Cf. Ex. xxxi, 13-17.
3. Opinion de Holtzmann, *loc. cit.*
4. L'omission de : « et non l'homme pour le sabbat », dans Ss. *supr.* p. 511, n. 3, pourrait peut-être s'expliquer aussi par ce motif.

parce qu'elle ne faisait pas valoir l'autorité du Christ. Il en était autrement de la seconde, et c'est pourquoi tous deux l'ont conservée ; mais Matthieu a cru devoir remplacer la première par l'argument qu'on a vu plus haut, et qui est conçu dans le même esprit que la sentence finale, tandis que Luc, ayant d'autres histoires sabbatiques à raconter plus loin, s'est contenté de la supprimer [1].

1. Le ms. D, qui omet une partie de Mc. 27 cf. p. 511, n. 3 transporte Lc. 5 après le v. 10, comme conclusion du récit suivant, où la déclaration de Jésus motive peut-être mieux le mécontentement des pharisiens, et donne, à la place du v. 5, cette anecdote : τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ θεασάμενός τινα ἐργαζόμενον τῷ σαββάτῳ εἶπεν αὐτῷ · ἄνθρωπε, εἰ μὲν οἶδας τί ποιεῖς, μακάριος εἶ, εἰ δὲ μὴ οἶδας, ἐπικατάρατος καὶ παραβάτης εἶ τοῦ νόμου. Cf. Rom. xiv, 14, 20-23. On peut croire que l'anecdote est interpolée dans le texte de Luc : τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ, qui se réfère à vi, 1, fait double emploi avec τῷ σαββάτῳ, cette dernière indication appartenant au texte primitif de l'anecdote, et la première étant pour un raccord, assez maladroit d'ailleurs, avec le contexte ; et de même la forme de vi, 6, dans D : καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ πάλιν εἰς τὴν συναγωγὴν σαββάτῳ ἐν ᾗ ἦν ἄνθρωπος ξηρὰν ἔχων τὴν χεῖρα, trahit la retouche par l'intercalation irrégulière de σαββάτῳ ; enfin, si le texte était original dans Luc, il est peu croyable qu'il eût disparu de toute la tradition, sauf D (Zahn, II, 355, n. 16). Mais il ne faut pas dire que vi, 5, est mieux après vi, 4, qu'après vi, 10, et l'on fait une hypothèse absolument gratuite en supposant que l'anecdote de D viendrait de Papias, ainsi que celle de la femme adultère dans Jn. vii, 53-viii, 11, et la finale de Mc. xvi, 9-20 (Zahn, *loc. cit.*). Rien n'empêche que cette histoire sabbatique ait eu, dans la source antérieure à Marc, la place qui lui est assignée dans D ; on l'aurait supprimée dans Marc, et remplacée par le v. 27, en anticipant la conclusion de l'histoire suivante, sur le Fils de l'homme maître du sabbat ; omise dans Marc, l'anecdote aurait été ignorée de Matthieu et de Luc, mais l'interpolateur de Luc dans D la lisait encore en son contexte paimitif. Dans Lc. vi, 6, cet interpolateur suit de très près Mc. ii, 1 : ne serait-ce pas que le document dont il se servait était ou représentait, pour ces histoires sabbatiques, la rédaction dont notre Évangile de Marc est, pour les mêmes récits, une recension mutilée ? L'omission de l'anecdote dans Marc peut s'expliquer par une raison analogue à celle qui a fait supprimer l'histoire de la femme adultère : des consciences timides ont pu en être déconcertées. Il est très curieux que D omette, dans Mc. 27, la réflexion : « Le sabbat est fait pour l'homme, etc. », qui présente, sous une forme abstraite et atténuée, le même sens que l'anecdote ajoutée dans Luc, et qui se trouve occuper la place qui lui reviendrait dans Marc. De quelque manière qu'on explique ces faits, il reste toujours que la rédaction des traditions évangéliques a traversé plusieurs phases, et subi des modifications variées.

MARC, III, 1. Et il entra une seconde fois en synagogue, et il y avait là un homme qui avait la main desséchée; 2. et ils l'observaient (pour voir) s'il le guérirait le jour du sabbat, afin de l'accuser. 3. Et il dit à l'homme qui avait la main desséchée : « Lève-toi (là) au milieu. » 4. Et il leur dit : « Est-il permis, le jour du sabbat, de faire du bien ou de faire du mal, de sauver quelqu'un ou de le tuer? » Et ils gardaient le silence. 5. Et les regardant à l'entour avec colère, tout affligé de l'endurcissement de leur cœur, il dit à l'homme : « Étends la main. » Et il l'étendit, et sa main redevint libre. 6. Et les pharisiens, étant sortis, tinrent aussitôt conseil avec les les hérodiens contre lui, afin de le faire périr.

MATTH. XII, 9. Et partant de là, il vint dans leur synagogue; 10. et il s'y trouvait un homme qui avait la main desséchée; et ils l'interrogèrent, disant : « Est-il permis de faire une cure le jour du sabbat? » afin de l'accuser. 11. Et il leur dit : « Qui est celui d'entre vous qui, ayant une seule brebis, si elle tombait, le jour du sabbat, dans une fosse, ne la prendrait et (la) retirerait? 12. Or, de combien un homme l'emporte-t-il sur une brebis! Il est donc permis de faire du bien le jour du sabbat. » 13. Alors il dit à l'homme : « Étends ta main. » Et il l'étendit, et elle redevint aussi saine que l'autre. 14. Et les pharisiens, étant sortis, tinrent conseil contre lui, afin de le faire périr.

LUC, VI, 6. Et il advint, un autre jour de sabbat, qu'il entra dans la synagogue et enseigna; et il y avait là un homme dont la main droite était desséchée; 7. et les pharisiens l'observaient, (pour voir) s'il ferait une cure le jour du sabbat, afin de trouver à l'accuser. 8. Et lui connaissait leurs pensées, et il dit à l'homme qui avait la main desséchée : « Lève toi et tiens-toi (là) au milieu. » 9. Et Jésus leur dit : « Je vous demande s'il est permis, le jour du sabbat, de faire du bien ou de faire du mal, de sauver quelqu'un ou de le faire périr? » 10. Et les regardant tous à l'entour, il lui dit : « Étends ta main. » Il le fit, et sa main redevint libre. 11. Et ils furent remplis de fureur, et ils s'entretenaient ensemble de ce qu'ils feraient à Jésus.

Ni le temps ni même le lieu de ce miracle ne sont rigoureusement déterminés dans Marc, et, nonobstant les apparences contraires, ils ne le sont pas davantage dans les deux autres Synoptiques. Le fait se passe « en synagogue [1] », c'est-à-dire, à la réunion du sabbat, dans une synagogue de Galilée; cependant, puisque Marc se réfère au miracle accompli dans la synagogue de Caphar-

1. Mc. I. καὶ εἰσῆλθεν πάλιν εἰς συναγωγήν.

naüm, et à la première visite que Jésus y a faite [1], il est probable qu'il s'agit ici de cette synagogue. La formule de Matthieu : « Et partant de là, il vint dans leur synagogue » [2], est une transition qui marque un changement de la mise en scène, non la succession immédiate des faits [3] ; comme l'anecdote précédente n'était pas localisée, on ne peut pas savoir d'où Jésus vient ; il arriverait d'une campagne non dénommée, à une synagogue qui serait celle des précédents interlocuteurs, à savoir les pharisiens ; mais les pharisiens ne pouvaient avoir de synagogue particulière dans une petite ville de Galilée ; l'évangéliste a dû penser aux Juifs de l'endroit où se trouvait Jésus, sans doute Capharnaüm, où il lui attribue un domicile fixe [4] ; et s'il semble mettre ce miracle sabbatique le même jour que la discussion sur les épis, c'est qu'il se complaît dans ces sortes de groupements. Luc a compris qu'il s'agissait d'un autre sabbat [5] ; en disant « la synagogue », il entend probablement aussi la synagogue de Capharnaüm, où a eu lieu la guérison du démoniaque ; il est seul à dire que Jésus enseignait, mais il n'a pas été téméraire en le supposant, puisque telle était la coutume du Sauveur. L'intérêt principal du récit est dans le dissentiment qui va s'accentuer de plus en plus entre Jésus et les pharisiens sur la question du sabbat.

Il y avait, ce jour-là, dans la synagogue, un homme dont une main était desséchée, c'est-à-dire paralysée. Luc veut savoir que c'était la main droite, comme il voudra savoir [6] que l'oreille coupée au satellite dans le jardin des Oliviers n'était pas l'oreille gauche. L'infirme de notre récit avait cherché sans doute à se rapprocher de Jésus pour se faire guérir [7]. C'est pourquoi des phari-

1. Le mot πάλιν doit viser I, 21, 23.

2. V. 9. καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν ἦλθεν εἰς τὴν συναγωγὴν αὐτῶν.

3. Schanz, 321. Cf. Mt. IX, 9, 27.

4. Cf. IV, 13 ; IX, 1.

5. V. 6. ἐγένετο δὲ ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ (référence au v. 1) εἰσελθεῖν αὐτὸν εἰς τὴν συναγωγὴν καὶ διδάσκειν.

6. XXII, 50. Ss. Sc. ont aussi « la main droite », dans Mt. 10.

7. C'est ce qui est supposé dans le discours assez banal que lui prêtait l'Évangile des Hébreux : « In evangelio quo utuntur Nazareni.... homo iste qui aridam habet manum cæmentarius scribitur istiusmodi vocibus auxilium precans : Cæmentarius eram, manibus victum quaeritans ; precor te, Jesu, ut mihi restituas sanitatem, ne turpiter mendicem cibos. » S. Jérôme, *in h. loc.*

siens qui étaient présents dans l'assemblée observaient curieusement [1] ce qui allait se passer. Ils se demandaient si Jésus oserait guérir cet homme un jour de sabbat, et ils se proposaient, le cas échéant, de le dénoncer comme violateur de la Loi [2]. On ne dit pas devant qui la dénonciation aurait été portée ; ce qui sera dit plus loin des hérodiens fait qu'on ne peut pas songer exclusivement aux autorités religieuses de Jérusalem. Cette attitude ne laisse pas d'être instructive par rapport à l'état d'esprit des gens qui ont été témoins des miracles du Christ, et à l'impression que les guérisons ordinaires pouvaient faire et ont faites sur eux : dans ces guérisons miraculeuses, ils étaient plus frappés de la guérison que du miracle, probablement parce qu'ils vivaient dans une atmosphère où le merveilleux semblait naturel et pouvait être matière de casuistique, comme tout le reste. D'autre part, la conduite de Jésus témoigne d'une assurance qu'il n'avait pas dans les premiers temps de sa prédication, et qui s'est montrée seulement dans la guérison du paralytique ; il prend lui-même l'initiative du miracle ; mais on dirait qu'il l'apprécie d'une façon analogue à celle des pharisiens, et qu'il y voit avant tout une bonne œuvre ; du moins ne fait-il valoir, dans le cas présent, que le caractère bienfaisant, non le caractère divin de son action.

Jésus voit la préoccupation des pharisiens, Luc dit qu'il connaît leurs pensées [3]. Comme s'il tenait à braver leurs scrupules et les mauvaises intentions qui sont déjà dans leur cœur, il veut guérir l'homme qui attend de lui cette faveur, et il lui commande de se lever au milieu de l'assistance [4]. Puis, comme pour porter un défi à ces dévots sans entrailles, il leur pose la question : est-ce le bien qui est permis le jour du sabbat, ou est-ce le mal ? est-ce de préserver la vie de son prochain, ou bien de la détruire [5] ? D'après les pharisiens, soigner et guérir un malade le jour du sabbat serait

1. Mc. 2. καὶ παρετήρουν αὐτὸν εἰ τοῖς σάββασιν θεραπεύει αὐτόν, ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ. Le sujet de παρετήρουν n'est pas exprimé ; ce sont les pharisiens du récit précédent, qui seront mentionnés dans la conclusion, v. 6.

2. Cf. *supr.* p. 457.

3. Cf. IX, 47 ; XI, 17.

4. Mc. 3. ἔγειρε εἰς τὸ μέσον. Lc. 8. ἔγειρε καὶ στῆθι εἰς τὸ μέσον.

5. Mc. 4. ἔξεστιν τοῖς σάββασιν ἀγαθὸν ποιῆσαι ἢ κακοποιῆσαι, ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀποκτεῖναι; Lc. 9, donne à la question une forme plus solennelle : ἐπερωτῶ ὑμᾶς εἰ ἔξεστιν τῷ σαββάτῳ κτλ.

un travail défendu; d'après Jésus, c'est un bienfait, une bonne œuvre; or faire du bien est un devoir et un droit de tous les jours, contre lequel il n'y a pas de loi; si l'on n'a qu'à vouloir pour sauver la vie d'un homme, et qu'on s'en abstienne, on le tue; la défense de lui faire du bien équivaudrait, dans ce cas, à un ordre de faire le mal; empêcher quelqu'un de guérir un malade le jour du sabbat, lorsque cela dépend de lui, est vouloir qu'il abandonne le malheureux à la souffrance qui l'accable, et à la mort qui le menace; telle ne peut être la volonté du Père céleste. Argument ingénieux, presque subtil, mais fondé sur le bon sens et le principe de la pure charité. Les pharisiens se gardent bien d'y répondre; ils ne peuvent ni n'osent le contester, et ils ne veulent pas y adhérer. Jésus promène sur eux un regard où il y a de l'indignation et de la tristesse [1], car il sent que ses paroles de vérité et d'amour glissent, sans y pénétrer, sur ces intelligences étroites et ces cœurs froids; puis il s'adresse de nouveau à l'infirme, lui commandant d'étendre sa main inerte et repliée. L'homme étend sa main, redevenue vivante et libre [2].

Ni Luc ni Matthieu ne parlent du sentiment éprouvé par Jésus, et de la colère qui animait son regard. Que ces traits descriptifs soient adventices dans Marc et n'y aient pas encore existé quand les deux autres évangélistes y ont puisé ce récit [3], on le croira difficilement; car on devait être, avec le temps, beaucoup plus enclin à omettre qu'à ajouter des détails de ce genre, qui sont vraiment humains, et où l'on soupçonnerait parfois l'impression du témoin, mais qui n'ont aucune signification pour la christologie. Le jeu muet des pharisiens qui observent Jésus se transforme chez Matthieu en question insidieuse : « Est-il permis de faire une cure le jour du sabbat [4] ? ». Les pharisiens pensent que non; ils sont

1. Mc. 5. καὶ περιβλεψάμενος αὐτοὺς μετ'ὀργῆς, συνλυπούμενος ἐπὶ τῇ πωρώσει (D et probablement Ss. νεκρώσει) τῆς καρδίας αὐτῶν, λέγει τῷ ἀνθρώπῳ. Lc. 10. καὶ περιβλεψάμενος πάντας αὐτοὺς (ce regard circulaire n'a plus de signification, et Luc aurait mieux fait de le supprimer entièrement) εἶπεν αὐτῷ. Mt. 13. τότε λέγει τῷ ἀνθρώπῳ.

2. Mc. Lc. καὶ ἀπεκατεστάθη ἡ χεὶρ αὐτοῦ. Mt. καὶ ἀπεκατεστάθη ὑγιὴς ὡς ἡ ἄλλη. Le cas de Jéroboam (I Rois, xiii, 6), allégué par Holtzmann, 56, comme source partielle du présent récit, est assez différent de fond et de forme.

3. J. Weiss, 383.

4. V. 10. καὶ ἐπηρώτησαν αὐτὸν λέγοντες · εἰ ἔξεστιν τοῖς σάββασιν θεραπεῦσαι; ἵνα

aussi censés croire que Jésus ne pourra pas prouver le contraire, et que s'il ose soutenir l'affirmative, il se mettra en contradiction avec la Loi. Mais la vraie raison est que l'évangéliste, voulant augmenter le discours du Sauveur au moyen d'un argument que Luc [1] rapporte à propos d'autres guérisons sabbatiques, n'a rien trouvé de plus expédient que de transformer en dialogue le monologue de Marc, et de placer dans la bouche des pharisiens la question concernant ce qu'il est permis de faire le jour du sabbat, sauf à ramener l'argument de Marc par manière de conséquence. Une combinaison de même sorte s'est déjà rencontrée dans le récit précédent [2]. Celle-ci a pour résultat d'éliminer l'apostrophe de Jésus à l'infirme.

Quand une brebis, répond le Sauveur, tombe dans une fosse le jour du sabbat, on la retire : on peut bien aussi, le jour du sabbat, tirer un homme de l'infirmité où il est tombé ; et donc, puisque guérir est faire du bien, on peut faire du bien le jour du sabbat. Les deux arguments, que l'on peut dire paraboliques, puisqu'ils sont fondés l'un et l'autre sur une comparaison, perdent quelque chose de leur force par cette liaison artificielle. Celuï que Matthieu a voulu introduire signifie par lui-même : on croit pouvoir sauver une bête le jour du sabbat ; pourquoi n'aurait-on pas le droit de sauver un homme? Mais pour amener la conclusion de Marc, à savoir qu'il est toujours permis de faire du bien, l'évangéliste paraît interpréter comme un acte de charité envers la bête ce que le propriétaire fait pour s'épargner un dommage [3].

Selon les trois évangélistes, les pharisiens auraient formé dès lors un complot contre Jésus. Cette circonstance inviterait à reporter le fait dans les derniers temps du ministère galiléen. Les hérodiens dont parle Marc [4] doivent être des fonctionnaires d'Hérode Antipas. Mais on voit par la suite que l'attention d'Hérode ne fut pas attirée sur Jésus avant la mort de Jean-Baptiste [5]. Il est probable que la

κατηγορήσωσιν αὐτοῦ. Interprétation libre de Mc. 2, et transposition maladroite de Mc. 4. Matthieu enlève au discours de Jésus sa pointe, afin d'en faire la question des pharisiens (HOLTZMANN, 241).

1. XIII, 15 ; XIV, 5.

2. Cf. *supr*. p. 509.

3. HOLTZMANN, *loc. cit.*

4. V. 6. καὶ ἐξελθόντες οἱ Φαρισαῖοι εὐθὺς μετὰ τῶν Ἡρωδιανῶν συμβούλιον ἐποίησαν κατ' αὐτοῦ, ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν.

5. Cf. Mc. VI, 14-16.

série de faits qui vient d'être représentée, ayant pour objet de faire connaître les difficultés suscitées à Jésus par les pharisiens sur la question du sabbat, anticipe au moins partiellement sur les évènements qui vont être racontés ensuite. On conçoit aisément que les témoins de l'Évangile, exposant les rapports du Sauveur avec les Juifs piétistes, aient groupé un certain nombre d'anecdotes relatives au sabbat, et aboutissant à cette conclusion : ainsi les pharisiens prirent Jésus en aversion et résolurent de le faire périr. La conclusion vise moins le récit précédent que toute la série ; elle indique le dénouement final de la lutte entreprise par Jésus contre l'esprit pharisaïque ; on peut dire néanmoins qu'elle serait mieux amenée si elle venait après quelque parole marquant les prétentions messianiques du Sauveur [1]. C'est là ce qui pouvait inquiéter Hérode et ses partisans, à qui les pharisiens, qui ne les aimaient pas, n'ont pu recourir que devant un danger commun à tous. Si l'on voulait y voir une indication positive, en rapport avec la date qui résulterait de son contexte, l'indication viendrait trop tôt. C'est probablement pour ce motif que Luc atténue la donnée de Marc, en ne parlant pas des hérodiens, et en signalant seulement des pourparlers entre les pharisiens « sur ce qu'ils pourraient faire à Jésus [2] » ; une entente des pharisiens avec Hérode sera supposée plus tard [3]. Matthieu retient le complot des pharisiens pour faire périr Jésus ; s'il ne parle pas des hérodiens, c'est peut-être qu'il aura été surpris de les trouver en Galilée [4], où il ne paraît pas soupçonner la présence d'Hérode lui-même [5].

1. Noter la précision de Mc. 6, *supr. cit.* p. 518, n. 4, et cf. *supr.* p. 513, n. 1, sur les retouches qui ont pu être faites dans ces récits. On retrouvera les hérodiens dans Mc. xii, 13, ce qui permet de penser que le complot de Mc. iii, 6, est originairement celui qui aboutit à la mort de Jésus. Cf. *supr.* p. 506.

2. V. 11. αὐτοὶ δὲ ἐπλήσθησαν ἀνοίας (c'est ce qui remplace les hérodiens de Marc), καὶ διελάλουν πρὸς ἀλλήλους τί ἂν ποιήσαιεν τῷ Ἰησοῦ. Dans D, le v. 5 est rapporté avant cette conclusion, dont la fin se lit : καὶ διελογίζοντο πρὸς ἀλλήλους πῶς ἀπολέσωσιν αὐτόν, conformément à Mc. 6.

3. xiii, 31.

4. Cf. xxii, 16, où Matthieu retient, d'après Marc, la présence d'hérodiens à Jérusalem.

5. Cf. *supr.* p. 431.

XVI

AU BORD DU LAC. LES DOUZE

MARC, III, 7-19. MATTH. XII, 15-21 ; IX, 1-4. LUC, VI, 17-19 ; 12-16.

Les deux petits tableaux qui suivent maintenant dans Marc n'ont pas une signification bien nette ni un rapport bien étroit soit entre eux soit avec leur contexte. On dirait des pièces de remplissage que l'évangéliste rédige de lui-même pour suppléer au défaut de souvenirs plus précis [1].

MARC, III, 7. Et Jésus avec ses disciples se retira vers la mer ; et une grande foule le suivit de la Galilée et de la Judée ; 8. et de Jérusalem, de l'Idumée, d'au delà du Jourdain, et des environs de Tyr et de Sidon, une grande foule, apprenant tout ce qu'il faisait, vint à lui. 9. Et il dit à ses disciples de lui préparer une barque, à cause de la foule, pour qu'on ne le pressât pas ; 10. car il guérissait beaucoup de gens, en sorte que tous ceux qui étaient affligés de maladies se jetaient vers lui pour le toucher. 11. Et les esprits im-

MATTH. XII, 15. Et Jésus, le sachant, se retira de là, et beaucoup de gens le suivirent, et il les guérit tous. 16. Et il leur enjoignait avec menaces de ne pas le faire connaître, 17. afin que fût accompli ce qui avait été annoncé par Isaïe le prophète, disant : « 18. Voici mon serviteur, que j'ai choisi, mon bien aimé, en qui mon âme se complaît ; je mettrai mon esprit sur lui, et il proclamera le jugement aux nations ; 19. il ne disputera ni ne criera, et nul n'entendra sa voix dans les places publiques ; 20. il ne

[LUC, VI, 17. Et descendant avec eux (les Douze), il prit place en un lieu uni, ainsi qu'un grand nombre de ses disciples, et une grande multitude de peuple, de toute la Judée, de Jérusalem, du littoral de Tyr et de Sidon, qui étaient venus pour l'entendre et se faire guérir de leurs maladies ; 18. et ceux que tourmentaient des esprits impurs étaient guéris ; 19. et toute la foule cherchait à le toucher, parce qu'il sortait de lui une vertu qui guérissait tout (le monde).]

1. Cf. *supr.* p. 88, et WELLHAUSEN, *Mc.* 26.

purs, quand ils le voyaient, se prosternaient devant lui et criaient disant : « Tu es le Fils de Dieu. » 12. Et il leur enjoignait, avec beaucoup de menaces, de ne pas le faire connaître.	brisera pas le roseau froissé, il n'éteindra pas la mèche fumante, jusqu'à ce qu'il amène le jugement au triomphe ; 21. et les nations espèreront en son nom.

Bien que Marc n'indique pas de liaison étroite entre le fait qu'il vient de raconter et ceux dont il va parler, et qu'il ne veuille certainement pas dire que Jésus se soit retiré au bord du lac, pour se soustraire aux entreprises des pharisiens, puisque le Sauveur ne quitte pas la contrée, et que son déplacement n'a pas le caractère d'une fuite, il laisse entendre néanmoins que Jésus renonce à des disputes inutiles avec ses adversaires, et qu'il va recevoir librement au bord du lac la foule qui vient à lui de toutes parts, au lieu de prêcher surtout dans les réunions publiques des synagogues [1]. Nonobstant la vérité générale de cette perspective, on peut croire que l'évangéliste reprend le fil de son histoire à l'endroit où il l'a laissé pour décrire les rapports de Jésus avec les pharisiens, ou simplement qu'il laisse une série de souvenirs pour en prendre un autre.

Matthieu [2] est beaucoup plus précis en apparence, et plus vague en réalité : Jésus se retirerait parce qu'il connaît le complot des pharisiens, et il aurait ainsi l'intention d'échapper à leur poursuite ; mais on se garde bien de dire où il va, parce que sa retraite au bord de la mer ne le garantirait nullement contre les complots de ses ennemis. L'indication du premier Évangile est donc une de ces transitions purement littéraires dont le rédacteur use volontiers pour mettre plus de cohésion et d'unité dans son récit. Il abrège tout ce passage de Marc, parce qu'il en a déjà utilisé le contenu dans son introduction au discours sur la montagne [3]. Par une sorte de compensation, il amène en cet endroit une longue citation

1. Mc. 7. καὶ ὁ Ἰησοῦς μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀνεχώρησεν εἰς τὴν θάλασσαν. Il n'y a pas de lien réel entre Mc. III, 7-19, et le contexte ; tout ce morceau a pu être rapporté dans un récit où III, 20-21, 31 *b*-35, suivait immédiatement III, 6.

2. V. 17. ὁ δὲ Ἰησοῦς γνοὺς ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν.

3. IV, 24-25.

d'Isaïe [1], ce qui montrerait, s'il en était besoin encore, jusqu'à quel point l'intérêt didactique et apologétique domine chez lui la préoccupation de l'exactitude historique.

Le rapport de la prophétie et du fait n'est pas très rigoureux. Partant de ce que Jésus défend aux malades qu'il a guéris de le proclamer auteur de leur guérison, l'évangéliste fait voir dans cette réserve modeste et dans cette horreur de la publicité un trait caractéristique du Messie tel qu'Isaïe l'a peint d'avance. Si l'on pressait les termes dans l'application, l'on pourrait soulever plus d'une difficulté, attendu que Jésus n'annonce pas le jugement divin aux nations, qu'il a eu plus d'une dispute avec les pharisiens, et que sa voix s'est fait entendre un peu partout. L'esprit universaliste du rédacteur s'accuse dans la double mention des peuples. Le texte est cité, en général, conformément à l'hébreu [2], sauf la dernière phrase, qui vient des Septante [3], et certaines variantes qui ne se rencontrent ni dans l'hébreu ni dans le grec. Comme il est arrivé déjà pour un autre fragment concernant le serviteur de Iahvé, le

1. xlii, 1-4.

2. 1. « Voici mon serviteur, que je soutiens, mon élu, en qui mon âme se complaît ; il apportera le droit aux nations ; 2. il ne criera ni ne parlera, et il ne fera pas entendre sa voix au dehors ; 3. il ne brisera pas le roseau froissé, et il n'éteindra pas la mèche qui faiblit ; il apporte fidèlement le droit ; 4. il n'est ni faible ni abattu, jusqu'à ce qu'il établisse le droit sur la terre : et les îles (les pays maritimes) attendent son enseignement. »

3. LXX. 1. Ἰακὼβ ὁ παῖς μου, ἀντιλήψομαι αὐτοῦ·	Mt. 18. ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ᾑρέτισα.
Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου, προσεδέξατο αὐτὸν ἡ ψυχή μου·	ὁ ἀγαπητός μου ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχή μου·
ἔδωκα τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν,	θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν,
κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἐξοίσει·	καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ.
2. οὐ κεκράξεται οὐδέ ἀνήσει,	19. οὐκ ἐρίσει οὐδὲ κραυγάσει,
οὐδὲ ἀκουσθήσεται ἔξω ἡ φωνὴ αὐτοῦ.	οὐδὲ ἀκούσει τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ.
3. κάλαμον τεθλασμένον οὐ συντρίψει,	20. κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεάξει,
καὶ λίνον καπνιζόμενον οὐ σβέσει,	καὶ λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει,
ἀλλὰ εἰς ἀλήθειαν ἐξοίσει κρίσιν·	ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νῖκος τὴν κρίσιν.
4. ἀναλάμψει καὶ οὐ θραυσθήσεται,	καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν.
ἕως ἂν θῇ ἐπὶ τῆς γῆς κρίσιν·	
καὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν.	

La traduction ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νῖκος τὴν κρίσιν supposerait dans l'hébreu : עד יוציא לנצח משפט, avec interprétation défectueuse de לנצח, « pour toujours » (comme dans LXX, Is. xxv, 8 ; Os. xiii, 15, cité I Cor. xv, 54).

sens original du texte est plus large que celui de l'évangéliste [1] : le prophète parle du Juste en qui se personnifie et s'individualise la fonction messianique d'Israël, celui dont les souffrances méritent le salut de ses frères, et sur qui repose l'espérance du triomphe éternel des saints. Il est peu probable que Matthieu ait voulu exalter, au moyen de ce texte, la modération de Jésus envers les pharisiens [2] ; il ne songe pas à la querelle du sabbat, et ce n'est pas la retraite du Sauveur, mais son attitude à l'égard des malades guéris qui motive l'introduction de la prophétie. Mieux vaut dire que l'évangéliste profite d'une circonstance favorable pour amener une prophétie messianique dont lui-même n'ignore pas qu'une application plus large se justifie par ailleurs.

Jésus, selon le récit de Marc, descend près du lac de Tibériade, et une grande foule, venue de toute la Palestine, depuis l'Idumée jusqu'au pays de Tyr et de Sidon, s'attache à ses pas. Les miracles surtout causaient ce grand concours de peuple [3]. Marc est seul à mentionner le détail de la barque tenue près du rivage à la disposition de Jésus, pour le soustraire à la presse [4], soit qu'il enseignât assis dans la barque, comme on le verra plus loin [5], soit qu'il voulût échapper entièrement à la foule en se faisant transporter par eau dans un autre lieu [6]. Cette manière de faire, car il ne s'agit pas d'une simple occasion, est aisée à expliquer : les principaux disciples avaient été pêcheurs et exerçaient encore leur métier de temps en temps ; ils pouvaient toujours procurer une barque à leur Maître. Matthieu, qui ne parle pas de la mer, ne dit rien non plus de la barque. Luc fait de même, ayant mentionné la barque dans un cas particulier, en racontant la vocation des premiers disciples [7].

Marc dit que Jésus guérissait *beaucoup* de malades [8] ; Matthieu,

1. Cf. Is. LIII, 4 ; cité Mt. VIII, 17 ; *supr.* p. 459.

2. B. Weiss, *E.* 77.

3. V. 8. πλῆθος πολύ, ἀκούοντες ὅσα ἐποίει ἦλθον πρὸς αὐτόν. Ss. et quelques mss. latins omettent καὶ ἀπὸ Ἰδουμαίας.

4. V. 9. ἵνα μὴ θλίβωσιν αὐτόν.

5. IV, 1.

6. Cf. IV, 35.

7. V, 3 ; *supr.* p. 440.

8. V. 10. πολλοὺς γὰρ ἐθεράπευσεν, ὥστε ἐπιπίπτειν αὐτῷ ἵνα αὐτοῦ ἅψωνται, ὅσοι εἶχον μάστιγας.

que beaucoup de gens le suivaient, et que *tous* étaient guéris [1] : Luc, qu'une vertu sortait de lui et guérissait *toute la foule* qui le touchait [2]. La nuance qui existe entre l'indication du second Évangile et celle des deux autres s'est déjà rencontrée plus haut [3]. Luc emprunte à Marc le trait des guérisons par attouchement [4], mais il ajoute une explication du fait : tous les malades se jetaient sur Jésus afin de le toucher, dans l'espoir d'être guéris par ce contact ; c'est, dit Luc, parce qu'il sortait de lui une vertu guérissante [5] qui rendait la santé à tout le monde.

Parmi les malades guéris se trouvaient plusieurs possédés. Marc dit que les esprits impurs [6], c'est-à-dire les démoniaques, quand ils voyaient Jésus, se prosternaient devant lui en l'acclamant Fils de Dieu, et que le Sauveur leur interdisait vivement ces déclarations [7]. Matthieu ne parle que de malades en général, disant seulement, afin d'amener la prophétie d'Isaïe, que Jésus défendait à ceux qu'il avait guéris de le faire connaître [8]. La recommandation paraît sans objet, puisque les guérisons s'opèrent en public, et elle n'a de raison que par rapport aux discours des possédés. Il faut lire le second Évangile pour s'expliquer la donnée singulière du premier ; mais ce n'est point par distraction que Matthieu a modifié la donnée de Marc ; déjà dans un cas semblable, il a omis les propos des possédés et la défense de Jésus [9]. C'est ce que Luc lui-même fait dans le présent récit, pour ne pas répéter ce qu'il a dit ailleurs [10].

Après avoir résumé ainsi en quelques traits expressifs le ministère exercé par Jésus, durant un certain temps, près du lac de Tibériade, Marc dit que le Sauveur se dirigea ensuite vers la montagne et choisit là ses douze apôtres. Les deux tableaux se suivent

1. V. 15. καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ (Ss. CDE etc. ὄχλοι) πολλοί, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτοὺς πάντας.

2. V. 19. καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἐζήτουν ἅπτεσθαι αὐτοῦ, ὅτι δύναμις παρ' αὐτοῦ ἐξήρχετο καὶ ἰᾶτο πάντας.

3. Cf. *supr*. p. 457.

4. Cf. Lc. 19. et Mc. 10, *supr. cit*. n. 2, et p. 523, n. 8.

5. Cf. Lc. v, 17 (*supr*. p. 472); viii, 46.

6. Cf. Mc. i, 23 ; *supr*. p. 449.

7. V. 12. καὶ πολλὰ ἐπετίμα αὐτοῖς ἵνα μή αὐτὸν φανερὸν ποιήσωσιν. Cf. i, 25, 34.

8. V. 16, καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσιν.

9. Cf. Mt. viii, 16 (Mc. i, 32-34) ; *supr*. pp. 447, 458.

10. iv, 41 ; *supr*. p. 458.

sans être bien coordonnés, et les deux ressemblent presque à des fragments détachés d'une relation plus complète, ou mieux encore à des morceaux rapportés, à des additions rédactionnelles destinées à préparer ce qu'on dira plus loin des apôtres. Après le premier, on attendrait volontiers un discours, et l'on remarquera qu'une partie de la mise en scène se retrouve plus loin pour introduire le discours des paraboles. Ce discours, ou bien un morceau correspondant au discours sur la montagne, se serait-il trouvé, dans une première rédaction de Marc, avant le choix des apôtres? on ne peut que le conjecturer; mais il semble que ni Matthieu ni Luc n'ont trouvé de discours en cet endroit de Marc, et il convient de se tenir en garde contre l'impression que suggère la comparaison des deux autres Synoptiques. Marc ne dit pas que Jésus soit venu au bord de la mer pour prêcher; il y est venu pour éviter les pharisiens, et, bien qu'il eût déjà enseigné près de la mer [1], on dirait qu'il ne s'est décidé à enseigner régulièrement le peuple en dehors des synagogues qu'après le choix des apôtres [2]. Cette description de Marc doit être un dédoublement de l'introduction au discours des paraboles [3].

Au moyen d'une transposition, que lui aura peut-être suggérée une autre source, Luc a fait de ce préambule à la vocation des apôtres l'introduction au discours sur la montagne.

Marc, iii, 13. Et il monta sur la montagne, et il appela ceux qu'il voulait, et ils vinrent près de lui; 14. et il en établit douze pour être avec lui et pour les envoyer prêcher, 15. avec pouvoir de chasser les démons : 16. Simon, à qui il attribua le nom de Pierre; 17. Jacques de Zébédée,

Matth, x, 1. Et appelant ses douze disciples, il leur donna pouvoir sur les esprits impurs, afin de les chasser, et de guérir toute maladie et toute infirmité. 2. Et voici les noms des douze apôtres : premier, Simon dit Pierre, et André son frère; Jacques de Zébédée, et Jean son frère;

Luc, vi, 12. Et il advint, en ce temps là, qu'il se rendit à la montagne pour prier, et il passa la nuit à prier Dieu; 13, et quand il fut jour, il appela ses disciples, et en ayant choisi douze parmi eux, qu'il appela apôtres — : 14. Simon, qu'il nomma Pierre, et André son frère, Jacques,

1. ii, 13; *supr.* p. 483.
2. iv, 1, se réfère à ii, 13, non à iii, 7.
3. Wellhausen, *Mc.* 26. Cf. iv, 1, *supr. cit.*

et Jean son frère, à qui il donna le nom de Boanergès, c'est-à-dire « fils du tonnerre » : 18. André, Philippe, Barthélemy, Matthieu, Thomas, Jacques d'Alphée, Thaddée, Simon le Cananéen, 19. et Judas Iscarioth, celui qui le trahit.

3. Philippe et Barthélemy ; Thomas et Matthieu le publicain ; Jacques d'Alphée, et Thaddée ; 4. Simon le Cananéen, et Judas l'Iscariote, celui qui le trahit.

Jean, Philippe, Barthélemy, 15. Matthieu, Thomas, Jacques d'Alphée, Simon appelé Zélote, 16. Jude de Jacques, et Judas Iscarioth, qui devint traître, — 17. et descendant avec eux, etc.

Le rédacteur du premier Évangile n'entend pas rapporter le choix des Douze à sa place chronologique ; en disant que Jésus appela ses douze disciples pour leur donner pouvoir sur les esprits impurs, il fait plutôt allusion à ce choix qu'il ne le raconte [1], et l'on doit supposer que l'élection de ces douze a eu lieu antérieurement, ou que le collège a été constitué par douze vocations successives. Ce que dit Marc touchant la faculté de chasser les démons a été un peu développé dans Matthieu : une même puissance permet aux Douze de chasser les esprits impurs et de guérir toute autre sorte de malades. Subordonnant l'histoire à l'instruction, l'évangéliste a pensé que ces indications et le catalogue des apôtres [2] fourniraient une préface convenable au discours sur la mission des prédicateurs.

La suite de faits indiquée par Marc est relativement satisfaisante. En voyant la foule accourir sur ses pas, Jésus conçoit l'utilité de s'adjoindre un groupe d'auxiliaires réguliers ; mais il ne peut faire ce choix parmi le tumulte des gens qui viennent lui demander leur guérison ; pour sortir de cette agitation, il se retire dans la montagne, c'est-à-dire dans la région montagneuse qui avoisine Capharnaüm, au nord-ouest du lac de Tibériade, mais non sans prévenir « ceux qu'il voulait », c'est-à-dire ceux qui étaient devenus vraiment ses disciples, et qui étaient disposés à s'attacher définitive-

1. V. 1. καὶ προσκαλεσάμενος τοὺς δώδεκα μαθητὰς αὐτοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν πνευμάτων ἀκαθάρτων ὥστε ἐκβάλλειν αὐτά, καὶ θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν. La finale καὶ θεραπεύειν κτλ. dépend de ἐξουσίαν. Cf. Mc. VI, 7, 13.

2. V. 2. τῶν δὲ δώδεκα ἀποστόλων τὰ ὀνόματά ἐστιν ταῦτα. Ss. : « Voici les noms de *ses* douze *disciples*. » Noter que partout ailleurs Matthieu se sert du mot « disciples » pour désigner les Douze.

ment à lui[1]. Marc ne dit pas que Jésus ait fait venir dans la montagne d'autres personnes que les Douze, bien que Luc l'ait ainsi compris, se représentant le premier choix des apôtres d'après celui des chefs de communautés chrétiennes en son temps. Il semble plutôt que Jésus se soit dérobé à la foule, sans avoir averti ceux sur qui il avait jeté ses vues, et qu'il ait fait connaître, par l'intermédiaire des quatre ou cinq disciples qui ne le quittaient pas, ses intentions aux sept ou huit autres qu'il se proposait de leur associer : ceux-ci répondent à son appel et viennent le retrouver[2] ; le collège des apôtres est ainsi constitué : Jésus « en a fait douze pour être avec lui » dès maintenant, « et pour être envoyés » plus tard « prêcher et chasser les démons[3] », c'est-à-dire pour être appliqués à l'œuvre que lui-même a commencée. Cette mise en scène est d'ailleurs assez confuse, et le récit paraît secondaire. On dirait que la tradition n'avait pas de renseignement précis sur le sujet, et que Marc, sans être documenté autrement que par l'existence même du groupe apostolique, a voulu en dater, localiser et décrire l'institution[4].

La retraite de Jésus n'est plus motivée dans Luc, qui met l'affluence de la foule après le choix des apôtres ; Jésus est censé avoir gagné la montagne pour prier[5], comme il fera dans Marc après la première multiplication des pains[6] ; il passe même toute la nuit en prières[7], et cette longue oraison fait pendant aux prières des communautés pour la désignation de leurs directeurs ou des missionnaires chrétiens[8] ; les disciples sont là en grand nombre, et Jésus n'a pas besoin de les faire venir, mais seulement de les appeler le matin, quand il a terminé sa prière ; il procède à une véritable

1. V. 13. καὶ ἀναβαίνει εἰς το ὄρος, καὶ προσκαλεῖται οὓς ἤθελεν αὐτός, καὶ ἀπῆλθον πρὸς αὐτόν.

2. Cf. n. 1 ; les appelés « partent vers lui ».

3. V. 14. καὶ ἐποίησεν δώδεκα (ℵBC etc. ajoutent : οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν, probablement d'après Lc. 13. ADL, it. Ss. etc. n'ont pas ce membre de phrase) ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ, καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν 15. καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια.

4. Wellhausen, *Mc.* 25 : « Statistique en tableau. »

5. V. 12. ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις ἐξελθεῖν αὐτὸν εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι.

6. Mc. vi, 46.

7. Cf. ix, 18, 29 (en notant que Luc met la transfiguration pendant la nuit).

8. Cf. Act. xiii, 2-3.

élection, prenant douze personnes parmi celles qui sont présentes ; il va même jusqu'à leur donner, séance tenante, le nom d'apôtres [1], que Marc a bien soin de n'employer que plus tard ; les Douze, en effet, n'ont pas dû être appelés « envoyés » avant de l'avoir été réellement. On a dit d'abord « les Douze », mais non « les douze apôtres », et l'application du mot « apôtre » aux Douze pourrait bien ne remonter qu'aux débuts de la prédication chrétienne [2].

Le nombre des Douze est symbolique, et il ne laisse pas d'être historique ; il est en rapport avec celui des anciennes tribus d'Israël, parce que Jésus s'adresse aux Juifs, et n'entend même prêcher l'Évangile qu'à eux. Ce sont ces Douze que Jésus chargera bientôt d'annoncer avec lui la bonne nouvelle, et de chasser les esprits impurs, de guérir les malades ; pour le moment, il importe de les initier au rôle qui leur est destiné. Les Douze ont reçu le nom d'apôtres [3], c'est-à-dire « envoyés », à raison même de la mission qu'ils ont eu à remplir. Chez les Juifs on appelait ainsi les hommes de confiance qui apportaient à Jérusalem les offrandes des communautés dispersées dans le monde romain [4] ; il en sera de même pour ceux que les églises de Paul chargeront de porter leurs aumônes aux fidèles de la ville sainte [5]. L'apôtre de Jésus n'est pas un simple messager, c'est un représentant, un ambassadeur qui parle et agit au nom de celui qui l'envoie. Jésus lui-même est dit, dans l'Épître aux Hébreux [6], l'apôtre de Dieu, dont il tient son autorité ; et les Douze aussi annonceront l'Évangile avec l'autorité que Jésus leur communique, ils chasseront les démons en son nom.

Aux trois listes des apôtres qui se trouvent dans les Synoptiques on peut ajouter la liste des Onze dans les Actes [7] : Pierre, Jean, Jacques, André, Philippe, Thomas, Barthélemy, Matthieu, Jacques d'Alphée, Simon le Zélote, Jude de Jacques. Partout

1. V. 13. καὶ ὅτε ἐγένετο ἡμέρα, προσεφώνησεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, καὶ ἐκλεξάμενος ἀπ'αὐτῶν δώδεκα, οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασε. Suit le catalogue, intercalé dans une période qui se continue ensuite.

2. Wellhausen, *Mt.* 45. Cf. *supr.* p. 527, n. 4.

3. שָׁלִיחַ, שְׁלִיחַ.

4. Holtzmann, 57.

5. Cf. II Cor. viii, 23 ; voir emploi analogue du même mot dans Phil. ii, 25.

6. iii. 1.

7. i, 13.

Pierre est au premier rang, et Judas au dernier, dans les listes des Douze. Ceux-ci se partagent en trois séries de quatre, dont les chefs de file, Pierre, Philippe, Jacques d'Alphée, gardent invariablement leur place, tandis que les autres noms sont intervertis d'une liste à l'autre, sans sortir de la série à laquelle ils appartiennent : André précède ou suit les fils de Zébédée ; Matthieu précède ou suit Thomas ; Simon le Cananéen, ou le Zélote, vient le dixième ou le onzième. Il y a divergence sur le nom qui alterne avec ce Simon. Luc et le quatrième Évangile [1] connaissent un apôtre Jude, qui n'est pas le traître ; Marc et Matthieu nomment, à la place de ce Jude, Thaddée : que ce soit incertitude ou variation de la tradition, le fait est significatif ; il en résultera toujours que quelques apôtres n'avaient laissé qu'un souvenir vague et faible.

Marc rattache à l'élection des apôtres la substitution du nom de Pierre à celui de Simon [2], qu'il n'emploiera plus désormais, sauf dans une circonstance où il y avait lieu de le rappeler [3]. Son témoignage mérite considération. Il semblerait, d'après Matthieu [4], que le changement de nom ne se soit fait que plus tard, quand Simon eut déclaré hautement que Jésus était le Christ. Mais la donnée du premier Évangile résulte d'une combinaison rédactionnelle : Matthieu, qui ne raconte pas le choix des Douze, mentionne l'attribution du surnom dans l'endroit qui lui a paru le plus convenable à cet effet [5]. Le nom de Pierre, étant donnée la façon dont Marc l'introduit, signifie ce que dira Matthieu : Simon, le premier disciple que Jésus a recruté, devient la pierre fondamentale du collège apostolique et de la société à former pour le règne de Dieu [6]. La qualification de « premier », attribuée à Pierre dans la liste de Mat-

1. Jn. xiv, 22.

2. V. 16. καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα ℵBC. ADL it. Ss. etc., omettent, sans doute à bon droit, cette reprise, qui a pu être faite pour équilibrer une phrase incorrecte malgré tout ; cf. p. 527, n. 3, où le partage des témoins se fait de la même manière) καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι Πέτρον· 17. καὶ Ἰάκωβον κτλ. Luc a redressé la phrase de Marc, mais il en a gardé la complication (cf. p. 528, n. 1).

3. xiv, 37.

4. xvi, 17-18.

5. Un motif analogue explique l'anticipation de Jn. i, 42 (voir *QE*. 251).

6. Cf. Holtzmann, 126.

thieu [1], est à interpréter de la même manière [2]. On ne peut voir là un numéro d'ordre, qui serait superflu, ou qui aurait exigé pour la suite un autre numéro devant chaque nom d'apôtre.

Les deux fils de Zébédée ont été appelés *Boanergès*, « fils du tonnerre [3] », et l'on suppose que c'est à cause de leur zèle ardent. La formule sémitique employée par Jésus a été expliquée par l'évangéliste, parce que la tradition n'en avait pas fait grand usage, le surnom n'étant pas individuel, et les deux frères n'ayant pas dû être ainsi appelés hors de la Palestine, ou bien même du cercle primitif de l'Église apostolique. Le nom araméen de Céphas [4] avait été remplacé de bonne heure par son équivalent grec, lequel n'avait pas besoin d'être interprété. André et Philippe sont des noms grecs. Barthélemy est un nom patronymique [5], et celui qui le portait devait avoir un autre nom personnel : ce n'est pas raison pour l'identifier avec le Nathanaël [6] du quatrième Évangile [7].

Marc et Luc nomment simplement Matthieu; le rédacteur du premier Évangile joint à ce nom la qualité de publicain [8], afin de marquer l'identité de cet apôtre avec le péager dont la vocation a été racontée plus haut. Si les deux autres évangélistes ne donnent pas ce renseignement et s'abstiennent d'identifier l'apôtre Matthieu au publicain Lévi d'Alphée, ce ne peut être pour ménager sa répu-

1. V. 2. πρῶτος Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος. Comme Jésus parlait araméen, Πέτρος n'a pas été d'abord le nom grec du disciple dont le nom araméen était Siméon; il s'agit d'un surnom araméen (voir n. 4).

2. Cf. B. Weiss, *E.* 62.

3. V. 17. καὶ ἐπέθηκεν αὐτοῖς ὀνόματα (BD, ὄνομα) Βοανηργές, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς. La prononciation correcte serait Βανηρογές, בני רגש ou בני רגז. S. Jérôme voulait lire *bene-reem* בני רעם, mais par simple conjecture d'après l'usage de l'hébreu. רגש (cf. Ps. lv, 15) donnerait le sens de « foule », et non celui de « tonnerre », qui pourrait être attribué à רגז. Cf. *EB.* I, 594. Sur le rapport de ce surnom avec l'incident raconté dans Lc. ix, 54-55, voir le commentaire de ce passage.

4. כיפא, Κηφᾶς (Jn. i, 42). Paul emploie plusieurs fois ce nom dans I Cor. et Gal.

5. ברתלמי « fils de Tolmaï », qu'il ne faut sans doute pas confondre avec le nom grec de Ptolémée (cf. cependant Wellhausen, *Mc.* 25).

6. Voir Schanz, *Mt.* 285.

7. Jn. i, 45-49. C'est la relation de Nathanaël avec Philippe qui a suggéré l'identification, Philippe et Barthélemy se suivant dans les listes des Douze.

8. V. 3. Μαθθαῖος ὁ τελώνης. Cf. viii, 9.

tation, car on ne le déshonorait pas en rappelant son ancienne profession : aucun évangéliste n'a hésité à raconter le reniement de Pierre, et Luc [1] ne craint pas de dire que Marie de Magdala avait eu sept démons ; c'est plutôt que Marc et Luc ne savaient rien de l'identité que l'on suppose d'après Matthieu [2].

Thomas, « le jumeau », n'est pas un nom, mais un surnom [3]. L'Église syrienne l'a identifié à Jude, frère du Seigneur [4] ; mais cette tradition est dépourvue d'autorité [5]. Jacques d'Alphée a été identifié à « Jacques frère du Seigneur », qui gouverna la communauté de Jérusalem après la dispersion des apôtres. Mais la tradition primitive, dont l'écho se fait entendre jusque dans le quatrième Évangile [6], ne paraît pas avoir admis qu'aucun membre de la famille du Sauveur ait appartenu à la société des Douze ; on peut l'inférer de ce qu'on lira plus loin touchant la démarche que firent la mère et les frères de Jésus pour le ramener à Nazareth [7]. Si « le frère du Seigneur » a eu de très bonne heure le crédit d'un apôtre, et s'il a été qualifié tel, c'est à cause du prestige qui environnait la famille du Christ, et du rôle important qu'il joua dans la première communauté. Le nom d'Alphée était assez commun [8], et les hypothèses qu'on a faites pour identifier le père de l'apôtre Jacques au Clopas de Jean et à un frère de Joseph, doublement beau-frère de Marie, semblent manquer de base [9].

1. viii, 2.
2. Cf. *supr.* pp. 484-486.
3. תאם. Jn. xi, 16 (xx, 24). Θωμᾶς ὁ λεγόμενος Δίδυμος.
4. Ss. lit « Thomas », Sc. « Jude-Thomas », au lieu de « Jude, non l'Iscariote », dans Jn. xiv, 22. L'hypothèse de A. Resch, *Paralleltexte*, III, 824, qui admet deux Thomas, Jacques et Jude, tous deux fils d'Alphée, n'est pas à discuter, les conjectures de ce genre étant aussi irréfutables qu'indémontrables.
5. Cf. Zahn, *Forschungen*, VI, 347-348.
6. Cf. Jn. vii, 5 ; *QE*. 489.
7. Mc. iii, 21, 31.
8. Cf. Mc. ii, 14 ; *supr.* p. 483.
9. Ἀλφαῖος correspond à חלפי : Κλωπᾶς, Κλεοπᾶς, Κλεόπατρος, est un nom grec : « Marie de Clopas » (Jn. xix, 25) n'est pas la mère des fils d'Alphée ; et l'on peut en dire autant de « Marie, mère de Jacques le petit et de José » (Mc. xv, 40), quand même celle-ci ne serait pas la même que Marie de Clopas. « Jacques le petit » était ainsi appelé à cause de sa petite taille, sans comparaison avec un grand Jacques ; rien ne prouve qu'il ait été apôtre plus que son frère José. On n'a aucune raison d'admettre que Jacques « frère du Seigneur », Jacques d'Alphée et Jacques le petit ne sont pas trois personnages différents.

Le Thaddée de Marc fait place à Lebbée dans la plupart des témoins de Matthieu [1], et à Jude de Jacques dans Luc. Il n'est pas très facile de rapporter ces trois noms à un même individu. On a dit que Thaddée et Lebbée étaient deux synonymes [2], qui pouvaient s'échanger et servir de surnom à Jude, fils ou frère de Jacques [3]. Thaddée serait plutôt le nom grec Theudas [4] : que ce nom ait été celui de l'apôtre dont le nom araméen était Lebbée, ce n'est qu'une hypothèse [5], d'ailleurs vraisemblable ; et que ce Lebbée soit Jude, c'est une autre hypothèse, peu compatible avec la première, car l'apôtre en question n'a pas dû avoir deux noms araméens. Si cet apôtre était frère de Jacques d'Alphée, Marc l'a ignoré, car il ne connaît que deux couples de frères dans le collège apostolique. Mais la critique est beaucoup moins autorisée à préjuger une ignorance de Marc qu'une liberté des deux autres Synoptiques. Le Lebbée de Matthieu n'a pas beaucoup de consistance, et l'on peut douter que l'évangéliste ait voulu s'écarter de Marc.

Il en va tout autrement de Luc, qui n'a pas mis sans intention Jude de Jacques à la place de Thaddée. Mais, bien qu'il semble regarder comme un apôtre Jacques frère du Seigneur, et qu'il s'abstienne de mentionner dans les Actes sa parenté avec Jésus, il est bien difficile de croire qu'il ait voulu l'identifier à l'apôtre Jacques d'Alphée, et introduire aussi dans le collège apostolique un autre « frère du Seigneur », Jude, resté célèbre dans la tradition de Jérusalem, en marquant seulement sa parenté avec Jacques [6]. Il a suivi une tradition dont on ne peut vérifier l'origine.

1. ℵB ont Thaddée ; D, Lebbée ; la leçon commune, qui semble formée des deux autres, est Θαδδαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Λεββαῖος. Ss. a « Jude fils de Jacques » dans Mt. 4, comme dans Lc. 16, au lieu de Thaddée, qui est maintenu seulement dans Mc. 18.

2. Θαδδαῖος serait תדי, de תד « mamelle » hébreu שד . Λεββαῖος serait לבי, de לב « cœur ».

3. Voir Schanz, *Mt.* 285-286.

4. Θευδᾶς. Dalman, I, 40. On peut demander cependant pourquoi Marc ne l'a pas écrit comme Luc dans Act. v, 36.

5. Dalman, *loc. cit.*, et Holtzmann, 126, l'admettent. Mais Λεββαῖος n'aurait-il pas été simplement une fausse lecture de Θαδδαῖος ?

6. Il faut dire cependant que Ἰούδας Ἰακώβου, serait plutôt à traduire « Jude fils », et non « frère de Jacques » (cf. n. 1). Gal. i, 19 ne prouve pas que Paul ait mis Jacques parmi les Douze, et signifie plutôt le contraire ; mais Act. xv, doit le compter avec Pierre parmi les apôtres.

Le surnom de l'apôtre Simon garde sa forme sémitique dans les deux premiers Évangiles[1] ; il est interprété dans Luc[2]. Ce surnom ne signifie pas homme de Canaan, ni homme de Cana ou de Canan, mais plutôt le « zélateur », ou le « zélote[3] », ainsi que l'entendait la tradition de Luc. Comme on ne dit pas que ce surnom ait été donné à Simon par Jésus, on peut croire qu'il lui venait de son existence antérieure. On appelait « zélotes », depuis la révolte de Judas le Galiléen, les hommes du parti avancé, adversaires fanatiques de la domination étrangère ; Simon appartenait sans doute à cette faction, et peut-être même avait-il pris part au soulèvement du Galiléen. Judas, ou Jude, celui qui devait trahir le Sauveur, était surnommé Iscarioth[4], c'est-à-dire « homme de Kerioth », sans doute parce qu'il était de la ville judéenne ainsi appelée. Cette formule hébraïque paraît avoir été incomprise de bonne heure, et Matthieu la traite en adjectif[5].

Cet évangéliste distribue les apôtres par couples : d'abord les deux frères Pierre et André, puis les fils de Zébédée, et les huit autres, deux par deux. Sa relation étant parallèle au passage où Marc[6] dit que Jésus envoya les apôtres deux à deux prêcher en Galilée, on peut croire que cette indication du second Évangile a déterminé l'arrangement du catalogue dans le premier.

1. Mt. 4. Σίμων ὁ Καναναῖος.

2. V. 15. καὶ Σίμωνα τὸν καλούμενον ζηλωτήν.

3. Probablement קני (קנאנא?) Dalman, *loc. cit.*

4. איש קריות, Ἰσκαριώθ (ℵBL, dans Marc et Luc). Cette explication paraît suspecte, non sans motif, à Wellhausen, *Mc.* 25 : « On attendrait plutôt un qualificatif injurieux, comme *bandit* (*sicarius*). Cf. *QE.* 481, n. 1.

5. V. 4. ὁ Ἰσκαριώτης, et cette leçon a influencé la plupart des témoins dans les deux autres Évangiles.

6. vi, 7.

XVII

LE DISCOURS SUR LA MONTAGNE

MATTH. IV, 23-VII. LUC, VI, 17-VII, 1 ; XIV, 34-35 ; VIII, 16 (XI, 33) ; XVI, 17-18 ; XII, 58-59 ; XI, 1-4 ; XII, 22-34 ; XVI, 13 ; XI, 5-13 ; XIII, 24. MARC, IX, 50 ; IV, 21.

Le rédacteur du premier Évangile, avant de représenter en détail les principaux épisodes du ministère galiléen, a voulu donner un aperçu de l'enseignement évangélique en tant que doctrine morale. Luc rapporte ce discours beaucoup plus loin et lui donne moins de développement. Mais ces différences n'empêchent pas l'identité du fond, et il importe assez peu que la même instruction soit, dans Matthieu, un discours sur la montagne [1], dans Luc, un discours en plaine [2], puisque cette instruction commence de la même façon, dans les deux Évangiles, par les béatitudes [3], qu'elle a aussi une même conclusion, la parabole des deux Maisons [4], et que les sentences que Luc met dans l'intervalle se retrouvent, à de minimes exceptions près, chez Matthieu. Les variantes de détail dans les parties communes tiennent à la liberté de la composition et aux préoccupations diverses des écrivains. La différence la plus considérable, celle qui porte sur l'étendue du discours et la quantité des sujets traités, vient de ce que la rédaction primitive, telle qu'on peut se la figurer dans la source qu'ont exploitée les deux évangélistes, a été augmentée dans Matthieu au moyen de sentences prises d'ailleurs, et diminuée dans Luc par omission de certains morceaux. Le procédé de chacun est en rapport avec sa méthode ordinaire, Matthieu se complaisant aux discours d'ensemble, par combinaison de sentences originairement isolées, et Luc ayant beaucoup moins de goût pour ces groupements artificiels.

1. MT. V, 1.
2. LC. VI, 17.
3. MT. V, 3-12 ; LC. VI, 20-26.
4. MT. VII, 24-27 ; LC. VI, 47-49.

Matthieu a pensé écrire un traité complet de la justice chrétienne. En montrant le Christ sur la montagne, il a voulu rappeler Moïse sur le Sinaï, et opposer l'une à l'autre les deux Lois : la Loi ancienne, imparfaite et provisoire, et la Loi nouvelle, parfaite et définitive. L'Évangile, la Loi du Christ, accomplit [1] l'Ancien Testament, la Loi de Moïse et des Prophètes. Cette idée, totalement absente de Luc, domine tout le discours dans Matthieu. Les béatitudes [2] sont la promesse que le Christ, au nom de Dieu, apporte aux sectateurs de la vraie justice. Les paraboles du sel et de la lampe [3] font valoir la grandeur du rôle qui leur appartient en ce monde. Le thème fondamental du discours [4] est développé dans la série d'antithèses [5] où l'on voit les préceptes de la Loi perfectionnés par les préceptes de Jésus. Puis vient l'instruction sur la manière de faire trois œuvres de la justice : l'aumône, la prière et le jeûne [6]. Arrivent, en dernier lieu, les règles de cette justice : désintéressement à l'égard des biens terrestres ; ne pas juger ; ne pas confier aux incroyants le secret de la communauté ; prier avec confiance ; faire aux autres tout le bien qu'on se souhaite à soi-même [7]. Le discours s'achève par des avertissements sur la difficulté du salut, la défiance à l'égard des faux frères, la nécessité d'une perfection qui ne soit pas en paroles, mais dans la pratique de ce que Jésus a enseigné [8].

Avec des éléments qui sont presque tous empruntés à la tradition la plus authentique, l'évangéliste a constitué une thèse qui lui appartient en propre, et il instruit lui-même, avec le Christ, les chrétiens de son temps. Peu soucieux de l'équilibre logique et littéraire de sa compilation, il ne s'est pas borné à juxtaposer des instructions primitivement distinctes ; il a inséré dans les principales, qui avaient leur plan particulier, des leçons relatives au même sujet, ou interprétées comme telles. C'est ainsi que l'Oraison

1. Mt. v, 17-18.
2. Mt. v, 3-12.
3. Mt. v, 13-16.
4. Mt. v, 17-20.
5. Mt. v, 21-48.
6. Mt. vi, 1-18.
7. Mt. vi, 19-34 ; vii, 1-5 ; 6 ; 7-11 ; 12.
8. Mt. vii, 13-14 ; 15-20 ; 21-23 ; 24-27.

dominicale [1] est venue se loger, dans l'instruction sur les trois œuvres, entre la partie concernant la prière, et celle qui regarde le jeûne. Matthieu ne s'est pas interdit les gloses ni les paraphrases. Sa part dans la rédaction de la pièce principale, le parallèle de l'Évangile et de la Loi, pourrait être assez importante ; en tout cas, la forme actuelle de ce morceau accuse un travail de composition successive et ne représente pas simplement la parole de Jésus.

Pour Luc, le recueil d'instructions n'est plus guère qu'une exhortation destinée à encourager les disciples de l'Évangile parmi les difficultés de leur existence, et à recommander la pratique de la charité. La promesse des béatitudes [2] se complète de menaces [3] à l'égard de ceux qui prennent leur bonheur en ce monde. Le développement antithétique sur l'Évangile et la Loi n'est pas conservé, bien que l'évangéliste ait dû le connaître, du moins en partie [4]. Il n'en garde que la leçon de la charité [5]. L'instruction sur les trois œuvres de la justice chrétienne est pareillement omise. La défense de juger [6] se rattache de façon naturelle aux préceptes concernant la charité ; mais le rédacteur a voulu introduire, entre ce qui regarde les jugements, et ce qui concerne les abus de la correction fraternelle [7], les sentences sur l'aveugle qui en conduit un autre, et sur le rapport de disciple à maître [8]. Le discours s'achève, comme dans Matthieu, par des considérations sur le témoignage que les paroles peuvent rendre touchant le caractère des personnes, et sur la nécessité de mettre en pratique la parole du Christ pour être sauvé [9].

Dans les parties communes, Luc paraît avoir suivi plus exactement que Matthieu la teneur du document où les deux évangélistes ont puisé, chacun de son côté ; il garde beaucoup plus exactement le parallélisme sémitique des sentences, distiques, tétrastiques,

1. Mt. vi, 7-15. v, 13-16, v, 25, v, 29-30, le c. vi tout entier se présentent dans les mêmes conditions.
2. Lc. vi, 20-23.
3. Lc. vi, 24-26.
4. Cf. Lc. xvi, 17-18.
5. Lc. vi, 27-36.
6. Lc. vi, 37.
7. Lc. vi, 41-42.
8. Lc. vi, 39 ; 40.
9. Lc. vi, 43-45 ; 46-49.

tristiques dont le discours a été primitivement composé [1]. Ce document n'est pas trop difficile à reconstituer [2]. On verra que le discours y était déjà une compilation dont la rédaction même n'était pas entièrement homogène. On pourrait admettre que la recension utilisée par Luc était une forme plus ancienne de Matthieu, qui aurait été amplifiée et retouchée dans notre premier Évangile. Quoi qu'il en soit, les transpositions et les autres modifications que les évangélistes se sont permises montrent bien qu'ils se sont placés à un point de vue didactique, et qu'ils ont pris surtout en considération le sens des instructions et le parti qu'ils en pouvaient tirer pour l'édification de leurs lecteurs, sans égard aux circonstances particulières où chaque sentence avait pu être prononcée. Ou ils n'avaient pas souci de telles circonstances, ou ils les ont ignorées.

On ne rend pas compte de ces divergences en disant que Jésus a bien pu répéter plusieurs fois la même parole. Rien n'est plus vrai ; mais cette hypothèse est étrangère à la question dont il s'agit, à savoir, la rédaction des discours, et non l'histoire de Jésus. On n'explique pas ainsi pourquoi Matthieu allonge le discours par le moyen de pièces rapportées, ni pourquoi Luc le raccourcit par l'omission d'éléments qui étaient dans sa source. En cet état de choses, il paraît même superflu de vouloir marquer avec précision le temps, le lieu et l'occasion où telle partie du discours, censée principale, aurait pu être prononcée. On peut dire seulement que, dans l'ensemble, les sentences appartiennent au ministère galiléen, et que quelques-unes, les béatitudes, par exemple, doivent appartenir plutôt au commencement qu'à la fin de ce ministère.

MATTH. IV, 23. Et il parcourait toute la Galilée, enseignant dans leurs synagogues, prêchant l'évangile du royaume, et guérissant toute maladie et toute infirmité parmi le peuple. 24. Et sa renommée se répandit par toute la Syrie, et on lui apportait tous les (gens) mal por-

LUC, VI, 17. Et descendant avec eux (les Douze), il prit place en une plaine, ainsi qu'un grand nombre de ses disciples, et une grande multitude de peuple, de toute la Judée, de Jérusalem, du littoral de Tyr et de Sidon, qui étaient venus pour l'entendre et se

1. Cf. WELLHAUSEN, *Lc.* 24 ; BRIGGS, *The ethical teaching of Jesus*, VIII.

2. Il comprenait sans doute les béatitudes sous une forme approchant de Lc. VI, 20-23 ; le principal de MT. V, 17-24, 27-28, 31-48 (Lc. VI, 27-36) ; MT. VII, 1-5 (Lc. VI, 37, 41-42) ; MT. VII, 12 (Lc. VI, 31) ; MT. VII, 17-20 (Lc. VI, 43-45) ; MT. VII, 21-23 (Lc. VI, 46 ; XIII, 26-27) ; MT. VII, 24-27 (Lc. VI, 47-49).

tants, de diverses maladies, et accablés d'infirmités, démoniaques, lunatiques, paralytiques, et il les guérissait. 25. Et une foule nombreuse le suivit, de la Galilée, de la Décapole, de Jérusalem, de la Judée et d'au delà du Jourdain; v, 1. et voyant la foule, il monta sur la montagne.

faire guérir de leurs maladies; 18. et ceux que tourmentaient des esprits impurs étaient guéris; 19. et toute la foule cherchait à le toucher, parce qu'il sortait de lui une vertu qui guérissait tout le monde.

Le préambule de Matthieu est parallèle à ce que Marc [1] a raconté touchant la foule qui s'empressait autour de Jésus, avant que le Sauveur gravît la montagne pour y former le groupe des Douze; en même temps, il remonte, quant à son point de départ et pour l'enchaînement des faits, au moment où Jésus s'éloigne pour la première fois de Capharnaüm et se met à prêcher dans les synagogues de Galilée [2]. Le rédacteur montre d'abord comment Jésus « prêchait l'évangile du royaume » céleste; après cela, il dira en détail comment le Sauveur guérissait toute maladie et toute infirmité parmi le peuple »; mais il a soin de remarquer, avant d'insérer le discours, que la foule a été attirée par les miracles précédemment accomplis, guérisons de toutes sortes, surtout de possédés et de paralytiques. La place assignée au discours n'est donc pas à prendre pour une indication de rigoureuse chronologie. Quelques-uns des miracles particuliers qui seront décrits plus loin ont eu lieu avant que le discours ou, pour mieux dire, la plupart des instructions qui y sont recueillies aient été prononcées. L'évangéliste a distribué discours et faits selon qu'il convenait à son plan didactique.

Matthieu dit donc, comme Marc après la guérison du démoniaque de Capharnaüm, que Jésus enseignait dans les synagogues de Galilée; il généralise les guérisons dont le second Évangile parle au même endroit [3], et il lui emprunte également ce qui est dit de la renommée de Jésus [4], mais en substituant la Syrie à la Galilée. Il entend par Syrie la province romaine de ce nom, qui avait pour limites la Méditerranée, l'Amanus, le Taurus, l'Euphrate, le désert

1. III, 7-10; *supr.* p. 520.
2. Mc. I, 39; *supr.* p. 461.
3. I, 34; *supr.* p. 456.
4. I, 28; *supr.* p. 447.

syro-arabe, et qui comprenait aussi la Palestine. Cette façon d'étendre la réputation de Jésus depuis l'Euphrate jusqu'à la frontière d'Égypte n'est pas exempte d'exagération oratoire. Pour l'indication des miracles, Matthieu combine ce qui est dit, dans le second Évangile, touchant les guérisons faites à Capharnaüm, avec ce qu'on lit plus loin sur celles qui ont été opérées au bord du lac [1]; peut-être nomme-t-il ici les paralytiques, parce que l'histoire du paralytique de Capharnaüm se trouve dans le même contexte chez Marc; et il ajoute de son propre fond les *lunatiques* [2], c'est-à-dire les gens atteints d'épilepsie et autres maladies nerveuses dont les crises étaient censées en rapport avec les phases de la lune. Tous ces miracles sont pour amener la grande foule, et la foule est amenée pour fournir un auditoire en rapport avec le discours.

La promulgation de la Loi évangélique va se faire devant une grande masse de peuple, composée de Juifs et de païens, comme l'Église au temps du rédacteur. L'énumération des pays d'où vient tout ce monde est prise du récit des guérisons au bord du lac [3], avec adjonction de la Décapole, que fournit un autre passage de Marc [4]. La Décapole était une province soumise directement aux Romains, et composée primitivement de dix villes, formant entre elles une sorte de confédération, qui étaient situées, pour la plupart, au delà du Jourdain et au sud-est du lac de Tibériade, et habitées surtout par des païens [5]. Pourquoi le Sauveur, en voyant la foule, monte-t-il sur une montagne [6], bien qu'il soit plus difficile d'y loger un auditoire si considérable, et que Luc [7], pour cette raison même, ait fait descendre Jésus de la montagne dans la plaine? C'est que l'on veut, pour la publication de la nouvelle Loi, une mise en scène analogue à celle que décrit l'Exode [8] pour la Loi ancienne. La montagne de Matthieu est le Sinaï de l'Évangile, où

1. iii, 10-11 : *supr*. p. 520.
2. iv, 24. δαιμονιζομένους καὶ σεληνιαζομένους καὶ παραλυτικούς.
3. Mc. iii, 8 : *supr*. p. 520.
4. v, 20.
5. Cf. *EB*. I, 1051.
6. v, 1. ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος.
7. vi, 17. καὶ καταβὰς μετ' αὐτῶν (avec les Douze) ἔστη ἐπὶ τόπου πεδινοῦ, καὶ ὄχλος πολὺς μαθητῶν αὐτοῦ, καὶ πλῆθος πολὺ τοῦ λαοῦ κτλ. La descente du v. 17 correspond à la montée du v. 12.
8. xx, 18-22.

Jésus, parlant en prince du royaume de Dieu, se montre plus grand que Moïse : sa Loi n'est pas une loi de crainte, et la première parole du nouveau législateur est un cri d'espérance éternelle.

Au fond, le rédacteur exploite ce que Marc [1] a dit de la montagne où Jésus s'est retiré pour constituer le corps des Douze. L'indication de Marc était générale ; elle devient idéale dans Matthieu ; y chercher une détermination géographique précise n'est guère plus expédient que pour la montagne de la tentation. La tradition qui met à Kurun-Hattin la montagne des Béatitudes était inconnue des anciens. Saint Jérôme [2] dit que le discours a été prononcé sur le Thabor ou sur quelque autre sommet. Disons qu'il a été prononcé « sur la montagne », comme le Décalogue, et nous rencontrerons la pensée de l'évangéliste.

Dans son introduction au discours, Luc a simplement suivi Marc, mais en faisant une transposition. Marc, ayant résumé en quelques traits expressifs le ministère exercé par Jésus, durant un certain temps, auprès du lac de Tibériade, a conduit le Sauveur sur la montagne où il choisit ses douze apôtres. Le troisième Évangile intervertit l'ordre de ces deux tableaux [3] ; ayant raconté la guérison de l'homme à la main paralysée [4], il mène d'abord le Sauveur sur la montagne où a lieu l'élection des apôtres [5], puis il le fait descendre, non pas jusqu'à la mer, mais jusqu'à une plaine où il rencontre la foule, opère les miracles que Marc dit avoir été faits près du lac, et prononce le discours qui est, dans Matthieu, le discours sur la montagne. La transposition, attestée par la comparaison des textes et l'embarras de la transition [6], n'a pas d'autre motif que de préparer un grand auditoire pour une grande allocution. Le « lieu de plaine » est pour placer aisément la multitude et la mettre à même d'entendre le prédicateur [7]. S'il n'est pas question de la

1. III, 13 ; *supr.* p. 525.

2. *In h. loc.*

3. Mc. III, 7-12 ; 13-19. Cf. *supr.* p. 525.

4. Lc. VI, 6-11 (Mc. III, 1-6).

5. Lc. VI, 12-16.

6. On dirait que la foule est descendue avec Jésus, bien que l'évangéliste veuille signifier le contraire : c'est que Luc rejoint Marc, où la foule entoure Jésus avant qu'il monte.

7. Luc, d'ailleurs, n'aime pas se répéter, et il a anticipé, dans V, 3, pour la pêche miraculeuse, la mention de la foule au bord du lac, celle de la barque, et même de la prédication dans la barque.

Galilée, de l'Idumée, de la Pérée [1], c'est que Luc entend par Judée la Palestine entière, jusqu'aux confins de Tyr et de Sidon ; de là vient qu'il dit : « toute la Judée [2] ».

On peut conjecturer qu'il y avait, dans la source où Luc a pris le discours, une introduction d'un contenu analogue au récit que Marc a voulu mettre avant la vocation des apôtres. Marc lui-même pourrait dépendre de cette source, et l'hypothèse d'un proto-Marc [3], où le discours sur la montagne se serait trouvé avant cette vocation, n'est pas démontrable. Il ne semble pas que le discours, dans sa rédaction la plus ancienne, ait été adressé à une foule. On ne doit pas oublier que Matthieu, ayant pris pour le discours les préliminaires de la vocation des apôtres dans Marc, se trouve au dépourvu relativement à ce fait, et, ne pouvant plus le raconter, s'est borné à insérer la liste des Douze avant le discours de mission [4]. Il ne paraît pas douteux que la mise en scène du discours sur la montagne a été obtenue par la combinaison de Marc avec la source où le rédacteur du premier Évangile a pris le discours ; et il n'est aucunement impossible que Luc ait connu non seulement la source, mais cette rédaction de Matthieu, qu'il ait vu le rapport de celle-ci avec Marc, et qu'il ait été ainsi amené à placer le discours comme il a fait, en anticipant l'élection des apôtres pour faire place au discours.

MATTH. V, 1. Et quand il fut assis, ses disciples s'approchèrent de lui ; 2. et ouvrant la bouche, il les instruisait, disant :	LUC, VI. 20. Et lui, levant les yeux sur ses disciples, dit :

Les deux évangélistes supposent comme un double rang d'auditeurs : d'abord les disciples, à qui Jésus s'adresse principalement, et que l'on doit se représenter assez nombreux ; puis, derrière eux, la foule accourue de divers côtés. Dans Luc [5], en effet, les disciples sont tous ceux qui avaient suivi Jésus sur la montagne où il a

1. Comme dans Mc. III, 8.

2. ἀπὸ πασῆς τῆς Ἰουδαίας. Cf. I, 5 ; IV, 44 (var.) ; *supr.* pp. 278, 462. D omet Ἰερουσαλὴμ — οἱ ἦλθον, et lit : καὶ ἄλλων πόλεων ἐληλυθότων κτλ.

3. H. EWALD, ap. HOLTZMANN, 58.

4. MT. X ; cf. *supr.* p. 526.

5. Cf. VI, 13, 17.

choisi les Douze; dans Matthieu, ce ne sont pas seulement les quatre dont la vocation a été racontée précédemment ; et comme le premier Évangile n'appelle disciples que ceux qui suivaient régulièrement Jésus, il est facile de voir que, selon l'évangéliste lui-même, le discours a eu lieu lorsque le Sauveur avait déjà beaucoup de disciples attachés à sa personne, et sans doute après le choix des Douze, comme le veut Luc. On peut même penser que Matthieu, en parlant des disciples, a songé surtout aux Douze, dont il ne donnera la liste que plus loin. On dirait qu'il a voulu représenter Jésus sur la montagne, comme Moïse sur le Sinaï, les disciples auprès de Jésus, comme les anciens autour de Moïse, et le peuple au bas de la montagne, comme les enfants d'Israël pendant la promulgation de la loi d'alliance[1].

Il n'en reste pas moins que la combinaison paraît artificielle dans les deux Évangiles; que le discours, c'est-à-dire l'instruction qui a servi de base à la composition actuelle, doit avoir été adressé primitivement aux disciples; qu'il n'y avait aucune raison de mentionner spécialement ceux-ci après avoir constitué un auditoire avec la foule, si la source primitive n'avait pas mis le discours en rapport avec les disciples; qu'on voit bien l'intérêt de la combinaison dans Matthieu, où elle correspond au développement et au caractère que l'évangéliste donne à l'ensemble de l'instruction, mais qu'on le voit beaucoup moins dans Luc, où le discours est plus bref et n'apparaît pas comme une nouvelle Loi, opposée à l'ancienne, et promulguée avec solennité, comme la Loi mosaïque, devant un peuple assemblé.

On conçoit que certains critiques admettent aisément une influence de Matthieu sur Luc, soit que le rédacteur du troisième Évangile ait connu le premier dans sa forme actuelle[2], soit qu'il l'ait connu sous une forme plus ancienne, avant l'addition des récits de l'enfance et d'autres parties propres à Matthieu, que Luc semble avoir absolument ignorées. Du moins peut-on dire que la combinaison adoptée par Matthieu et par Luc n'est pas primi-

1. Ex. XIX-XXIV, 11. On ne peut s'attendre à ce que la mise en scène soit tout à fait identique ; c'est pourquoi l'objection de Wellhausen, *Mt.* 13, tirée de ce que Iahvé seul, en haut du Sinaï, parle pour promulguer le code de l'alliance, ne paraît pas recevable.

2. Holtzmann, 58.

tive; que les deux Évangiles ne doivent pas être, à cet égard, entièrement indépendants l'un de l'autre, et que Matthieu ne dépend pas de Luc; mais les deux peuvent dépendre d'une source commune, qui se placerait entre eux et la première rédaction des discours du Seigneur, que cette source ait été ou non une première édition de Matthieu.

Pour marquer l'importance de l'instruction qui va suivre, les évangélistes ont une formule d'introduction plus solennelle que dans les discours ordinaires. Selon Matthieu [1], Jésus s'assied en présence de la foule, comme le docteur du monde, et « il ouvre la bouche » pour instruire les hommes touchant la volonté de Dieu. Dans Luc, où le discours se tient en rase campagne, Jésus est debout [2], entouré des disciples et de la foule, et quand il commence à parler, il lève les yeux vers ses disciples [3], parce que, dans la réalité, c'est à eux que le discours est destiné.

Matth. v, 3. « Bienheureux les pauvres en esprit, parce que le royaume des cieux est à eux!

4. Bienheureux les affligés, parce qu'ils seront consolés!

5. Bienheureux les doux, parce qu'ils possèderont la terre!

6. Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice, parce qu'ils seront rassasiés!

7. Bienheureux les miséricordieux, parce qu'ils obtiendront miséricorde!

8. Bienheureux les purs de cœur, parce qu'ils verront Dieu!

Luc. vi. 20. « Bienheureux (êtes-vous), pauvres, parce que le royaume de Dieu est à vous!

21. Bienheureux, (vous) qui êtes maintenant affamés, parce que vous serez rassasiés!

Bienheureux, (vous) qui pleurez maintenant, parce que vous rirez!

22. Bienheureux serez-vous quand les hommes vous haïront, quand ils vous excommunieront, vous outrageront et rejetteront votre nom comme mauvais à cause du Fils de l'homme! 23. Réjouissez-vous en ce jour-là et tressaillez d'allégresse, parce que votre ré-

1. v, 1. καὶ καθίσαντος αὐτοῦ προσῆλθαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. 2 καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ ἐδίδασκεν αὐτοὺς λέγων.

2. Cf. p. 539, n. 7. On dit que le mot ἔστη marque le point d'arrêt de la descente, et que Jésus s'est assis ensuite pour enseigner. Mais Luc paraît avoir songé que, pour parler à une foule réunie dans une plaine, l'orateur ne pouvait pas être assis. Lc. iv, 20, présente un cas tout différent. Que la plaine en question soit un plateau de la montagne, l'évangéliste ne le dit nullement : s'il fait descendre Jésus, c'est à cause de la foule, et aussi de Mc. iii, 7.

3. V. 20. καὶ αὐτὸς ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἔλεγεν.

9. Bienheureux les pacifiques, parce qu'ils seront appelés fils de Dieu !

10. Bienheureux les persécutés pour la justice, parce que le royaume des cieux est à eux !

11. Bienheureux serez-vous quand on vous outragera, qu'on vous persécutera, et qu'on dira [mensongèrement] toute sorte de mal contre vous, à cause de moi !

12. Réjouissez-vous et soyez dans l'allégresse, parce que votre récompense est grande dans les cieux ; car c'est ainsi qu'on a persécuté les prophètes d'avant vous. »

compense est grande dans le ciel ; car c'est ainsi que leurs pères traitaient les prophètes.

24. Mais malheur à vous, riches, parce que vous avez reçu votre consolation !

25. Malheur à vous qui êtes maintenant rassasiés, parce que vous serez affamés !

Malheur à vous qui riez maintenant, parce que vous serez affligés et que vous pleurerez !

26. Malheur (à vous), quand tous les hommes diront du bien de vous ! car c'est ainsi que leurs pères traitaient les faux prophètes. »

On a pu compter sept, huit, neuf ou même dix béatitudes dans Matthieu, selon qu'on a considéré tout ce qui regarde les persécutions comme une transition au discours direct, ou bien qu'on a pris ce qui s'adresse aux disciples comme une application de la huitième béatitude, ou que l'on s'est réglé sur la répétition du mot « bienheureux », ou que l'on a compté « Réjouissez-vous », dans le développement final, comme l'indice d'une béatitude distincte. Cette dernière combinaison n'est guère soutenable ; mais les précédentes s'appuient sur certains détails qui ne manquent pas de signification. A n'envisager que la structure extérieure du discours, il y a neuf béatitudes [1] ; à regarder le fond, il n'y en aurait que huit, ou seulement sept ; on peut douter que le rédacteur ait attaché quelque importance au chiffre ; dans ce cas, il se serait réglé sur la forme autant que sur le fond, et l'on devrait compter neuf béatitudes, comme on en compte quatre dans Luc, la dernière béatitude étant la même dans les deux Évangiles. Le total de huit béatitudes n'est aucunement assuré dans Matthieu par la présence de quatre béatitudes et de quatre malédictions dans Luc.

Chaque béatitude exprime un trait distinctif des vrais disciples, et une promesse concernant la récompense qui leur est réservée.

1. Puisque l'on répète neuf fois μακάριοι.

Dans Matthieu, le caractère religieux et moral des conditions d'admissibilité au royaume de Dieu a beaucoup plus de relief, et l'on dirait que l'évangéliste s'est complu à le faire valoir par certaines additions explicatives et par la forme didactique du discours [1]. La félicité promise n'est pas non plus de ce monde, et la conception nationale du règne messianique est implicitemeut écartée. Bien loin de favoriser les espérances de joies purement terrestres, Jésus déclare que, pour avoir part au royaume de Dieu, il faut renoncer au bonheur de cette vie, et que la garantie de la félicité à venir est dans la privation des biens de la terre, dans l'acceptation patiente de toutes les douleurs et de tous les maux. L'avenir éternel compensera pour les humbles, les doux, les purs, les pacifiques, les persécutés, toutes les amertumes du présent, qui sont la condition du bonheur à venir.

Luc retient cette perspective du renversement des conditions, il l'accentue même, en n'insistant pas sur les dispositions morales qui doivent être jointes à la pauvreté et aux souffrances réelles, et en opposant le malheur éternel des riches à la félicité éternelle des pauvres. Le changement qu'introduit le royaume de Dieu affecte chez lui l'apparence d'une révolution sociale; et comme Jésus, dans le troisième Évangile, apostrophe directement les pauvres et les riches, l'application se trouve anticipée et généralisée : le Christ ne parle plus comme docteur; on dirait qu'il est déjà juge, et distribue à chacun, selon qu'il appartient au groupe des pauvres ou à celui des riches, le sort qu'il mérite. Pent-être Luc a-t-il mieux gardé le ton du discours [2], la forme didactique du premier Évangile pouvant être imitée de l'Ancien Testament [3], pour rehausser la solennité de l'instruction ; mais Matthieu en a sans doute mieux conservé l'esprit général.

Les candidats au royaume sont « pauvres en esprit [4] ». On peut croire que la source primitive mentionnait simplement « les

1. Emploi de la troisième personne, au lieu du discours direct.

2. Holtzmann, 340.

3. Cf. Ps. i, 1.

4. V. 3. μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. La tournure sémitique est : « Bonheur des pauvres », etc., ou : « Bonheur de vous, pauvres », etc.

pauvres », comme Luc [1], et que l'addition : « en esprit », veut signifier que la pauvreté dont il s'agit n'est pas uniquement la privation réelle des richesses, mais une disposition de l'âme, un sentiment de pauvreté spirituelle, qui donne à la pauvreté réelle sa valeur morale et son mérite. « Pauvres d'esprit » est une locution parallèle à « purs de cœur [2] » : l'esprit est le siège de cette pauvreté, comme le cœur de cette pureté. Les pauvres d'esprit ne sont pas des gens dépourvus d'intelligence, mais des pauvres qui ont conscience de leur misère, des humbles et des résignés. L'humilité et l'abnégation sont le fondement de la perfection chrétienne, comme l'orgueil et l'égoïsme sont le principe de la perversion morale. La pauvreté en esprit n'implique pas seulement l'absence de richesses, mais le renoncement intérieur aux biens terrestres, et le détachement de soi-même. Dans les Psaumes et les livres prophétiques de l'Ancien Testament, les pauvres sont à la fois des gens dénués de ressources temporelles, et les hommes pieux, les humbles serviteurs de Dieu. C'est ainsi que Jésus l'entendait, et la paraphrase de Matthieu, si elle n'a pas eu d'autre objet que de marquer expressément le caractère intérieur de la pauvreté évangélique, est tout à fait conforme à la pensée du Maître : c'est à ces vrais pauvres qu'appartient le royaume des cieux ; ils font dès maintenant partie de la société des saints, et ils auront part au règne glorieux de la justice éternelle. Si l'évangéliste a voulu insinuer que la pauvreté spirituelle est compatible avec une autre situation que la pauvreté de fait, il a introduit une nuance de pensée qui n'était pas dans le discours primitif, tout comme Luc, s'il a voulu attribuer à la pauvreté réelle une valeur morale indépendante : du point de vue de Jésus, les deux choses allaient ensemble, l'idée d'un riche humble et détaché se présentant comme contradictoire, et celle du pauvre impatient et révolté contre son sort étant radicalement opposée à l'idéal du pauvre évangélique. Matthieu tend à adapter l'idée primitive aux conditions pratiques de la vie, et Luc à un programme de socialisme ascétique qui est resté longtemps celui de l'Église. Le Christ n'aurait désapprouvé ni l'une ni l'autre de ces tendances.

1. V. 20. μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Sur l'équivalence des mots « Cieux » et « Dieu », voir *supr.* p. 229.
2. V. 8.

La plupart des anciens manuscrits [1] et le texte reçu font venir en second lieu les affligés, en troisième lieu les doux. Tel doit être l'ordre primitif. La disposition contraire s'explique par l'analogie plus étroite qui existe entre les pauvres et les doux, peut-être aussi par le rapprochement qu'on aura établi entre les affligés et ceux qui sont affamés de justice, comme si la justice dont il s'agit était la rémunération des peines. Par « affligés [2] » l'on doit entendre ceux qui souffrent moralement, soit à raison de leurs infirmités spirituelles, soit plutôt à raison de leur double pauvreté et de toutes les épreuves qui leur viennent du dehors. Il n'est pas précisément question du regret des péchés. La situation des justes, des pauvres de Dieu, en ce monde, est celle d'opprimés ; c'est du dedans et du dehors que leur viennent les afflictions ; mais la consolation, c'est-à-dire le salut messianique, le royaume de Dieu, viendra aussi à son heure. On remarquera le caractère impersonnel de la promesse dans cette béatitude, comme dans toutes celles qui sont communes aux deux évangélistes. Ce n'est pas que l'idée de Dieu en soit absente, bien au contraire ; mais peut-être évite-t-on de le nommer [3].

A cette seconde béatitude, correspond la troisième de Luc [4] : « Bienheureux, (vous) qui pleurez maintenant, parce que vous rirez. » Les termes concrets de l'antithèse viennent-ils de Luc ou de la tradition qui le supporte, ou bien est-ce Matthieu, qui, selon sa tendance à intérioriser et moraliser la description, aura introduit les termes abstraits d'affliction et de consolation ? Luc a dû ajouter : « maintenant », pour relever l'antithèse du présent et de l'avenir, et peut-être aussi par une sorte d'application immédiate aux chrétiens de son temps. Il est beaucoup plus douteux qu'il ait substitué l'antithèse du rire et des pleurs à celle de la consolation et de l'affliction ; car, d'ordinaire, il ne cherche pas plus que Matthieu les images voyantes. On ne doit pas se hâter de dire qu'il a

1. ℵBC etc. Ss. L'ordre inverse est donné par D, mss. it. Vg. Sc. Cette circonstance ne suffit pas à rendre vraisemblable l'interpolation du v. 4 ; et ce v. écarté, l'on aurait encore huit béatitudes et non sept, comme le voudrait Wellhausen, *Mt.* 15.

2. V. 4. οἱ πενθοῦντες.

3. Dalman, I, 183. Matthieu dit, d'après sa source, « le royaume des cieux » ; mais ce peut être de lui-même qu'il écrit, v. 8 : « ils verront Dieu », et v. 9 : « ils seront appelés fils de Dieu ».

4. V. 21. μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν ὅτι γελάσετε.

matérialisé la donnée de la source [1], vu que Matthieu peut tout aussi bien l'avoir spiritualisée, comme il a fait pour la première béatitude, et comme il fera pour la quatrième. Si Luc est primitif, Jésus aurait eu en vue les afflictions venues du dehors.

Humbles d'esprit et affligés en ce monde, les justes sont doux et patients à l'égard du prochain. Les doux sont ceux qui savent supporter sans se plaindre tous les désagréments qui surviennent de la part des hommes. « Ils posséderont la terre [2] », non pas celle d'aujourd'hui, mais la vraie terre de promission, le pays des élus, dont la Palestine, la terre promise à Abraham et à sa postérité, n'est, en un sens, que la figure. Cependant la terre ne peut être le ciel : le royaume de Dieu se réalisera sur la terre régénérée ; et de là vient, que « posséder la terre » équivaut à être admis au royaume des cieux. Ce n'est donc point en prenant les armes pour délivrer les Juifs de la domination étrangère, que le Messie entrera en possession de la gloire. La patience, et non la violence, procurera l'avènement du règne de Dieu. Pauvre et doux sont à peu près synonymes dans le langage de l'Ancien Testament, où les deux idées sont associées sous le même mot [3]. Si Matthieu, pour développer les conditions morales du royaume, a augmenté le nombre des béatitudes, celle-ci doit lui être d'abord attribuée, : dans la bouche de Jésus, elle n'ajoute rien à l'idée que représente la première, et elle est, pour la forme, imitée du langage biblique.

Ceux qui ont faim et soif de la justice [4] sont ceux qui désirent ardemment vivre selon la volonté de Dieu. Les Juifs croient y réussir en suivant la lettre de la Loi, et ils pensent mériter ainsi d'avoir part au triomphe messianique. Mais la vraie justice, la perfection de vie par laquelle on plaît à Dieu, est tout autre : la suite du discours le montrera bientôt. Ceux qui sont avides de cette justice véritable, qui sont disposés à servir Dieu dans le renoncement et l'humilité, seront rassasiés du bien qu'ils convoitent. Ils seront sanctifiés en même temps que glorifiés ; car ici la justification dans le temps ne se distingue pas nettement de la glorification dans

1. J. Weiss, 389.

2. V. 5. μακάριοι οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν. Cf. Ps. xxxvii, 11. οἱ δὲ πραεῖς κληρονομήσουσιν γῆν, où Matthieu a pu prendre cette béatitude.

3. עני « humble », ענו « pauvre », l'un s'employant aisément pour l'autre.

4. V. 6. μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται.

l'éternité. La justice en question n'est pas le jugement de Dieu [1], avec le salut dont il récompense les saints, mais la justice dont il va être bientôt parlé [2], la justice évangélique, en tant qu'elle s'oppose à la justice légaliste des pharisiens. On ne se rassasie pas du jugement de Dieu, même si ce jugement est favorable, et Jésus semble avoir toujours encouragé les siens à craindre le jugement et à s'y préparer, plutôt qu'à le désirer avec impatience. Il convient d'autant plus de prendre le mot « justice » au sens ordinaire de l'évangéliste, que celui-ci l'a inséré dans le texte pour donner une signification toute morale à cette béatitude. La conclusion : « car ils seront rassasiés », suppose seulement dans la première partie : « Bienheureux les affamés », les mots : « et les assoiffés de justice », se détachant comme une addition du rédacteur. On lit, en effet, dans Luc : « Bienheureux, (vous) qui êtes maintenant affamés, parce que vous serez rassasiés [3]. » Sauf le mot « maintenant », telle doit être la forme originelle de cette béatitude, qui se rapportait à une indigence réelle, tout comme la première.

La cinquième béatitude, purement morale, est propre à Matthieu, comme les deux suivantes et la troisième. Les miséricordieux obtiendront miséricorde [4]. Ceux qui ont compassion des misères spirituelles et corporelles du prochain trouveront eux-mêmes indulgence auprès du souverain Juge. L'opinion juive qui voyait volontiers dans tout malheur le châtiment d'une faute personnelle ne favorisait pas la pitié. Un disciple de l'Évangile ne considérera que l'infirmité de son frère, pour lui venir en aide autant qu'il pourra. Ainsi méritera-t-il que ses propres imperfections et ses fautes soient oubliées de Celui qui assigne leur place aux élus du royaume. Idée chère à Matthieu [5], et qui était facile à introduire en cet endroit.

Les purs de cœur [6] sont les simples, les droits, les chastes, qui ne s'arrêtent pas même à la pensée du mal. Leur pureté, intérieure et vraie, n'est pas cette pureté tout extérieure et de convention que

1. Quelques auteurs, *ap.* Holtzmann, 202.
2. V. 10, v. 20.
3. V. 21. μακάριοι οἱ πεινῶντες νῦν, ὅτι χορτασθήσεσθε.
4. V. 7. μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται.
5. Cf. vi, 14-15 ; ix, 13 ; xii, 7 ; xviii, 34 ; xxv, 40, 45.
6. V. 8. μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται.

donne la fidélité aux observances légales. Ces « purs verront Dieu », non seulement par la manifestation sensible de son règne glorieux, mais par une vision réelle du Seigneur se manifestant lui-même à ses élus dans la nouvelle Jérusalem. « Pur de cœur » est une expression biblique [1]. « Voir Dieu » est une formule qui appartient plutôt au langage de l'évangéliste [2] qu'à celui de Jésus.

Les « pacifiques » de la septième béatitude ne sont pas seulement des paisibles, mais « des pacificateurs [3] », qui répandent autour d'eux la paix dont ils jouissent en eux-mêmes. Ils seront appelés fils de Dieu, et ils le seront, parce qu'ils seront ses amis, les héritiers de son royaume. L'idée de cette filiation n'est pas plus paulinienne que celle de la justice [4] ; mais l'évangéliste, en énumérant les formes de la justice chrétienne, tient à varier aussi l'expression de la promesse. Dans toutes les béatitudes qui lui sont propres, on reconnaît son esprit, son style et des emprunts au langage de l'Ancien Testament.

Matthieu est tellement dominé par son idée de la justice, qu'il la met encore dans la huitième béatitude [5], celle qu'il dédoublera pour en faire l'application aux disciples, et qui correspond à la quatrième de Luc. Par ce moyen, il y introduit un élément moral, comme dans toutes celles qui lui sont communes avec le troisième Évangile. Si la forme des apostrophes directes, qui se trouve dans Luc, est primitive, Matthieu aura déduit sa huitième béatitude de celle qui était la dernière dans la source ; il aura obtenu ainsi une transition pour rejoindre ce morceau final, difficile à transposer en énoncé purement didactique, et qui n'avait de sens qu'adressé aux disciples. « Les persécutés » auront été fournis par la source ; « la justice », comme motif de la persécution, est l'idée favorite de l'évangéliste, la persécution pour la justice venant en variante de la persécution à cause de Jésus lui-même ; quant au texte de la promesse : « parce que le royaume des cieux est à eux », il est simplement repris de la première béatitude. Ce qui est dit aux disciples,

1. Cf. Ps. xxiv, 4 ; lxxiii, 1.
2. Cf. Ps. xvii, 15, et *supr.* p. 547, n. 3.
3. V. 9. μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί, ὅτι αὐτοὶ (ℵCD, mss. it. Vg. omettent αὐτοί) υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται. « S'appeler » équivaut à « être ». Wellhausen, *Mt.* 15.
4. Holtzmann, *loc. cit.*
5. V. 10. μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης.

touchant les persécutions qui les attendent, vient de la source commune, le développement suivant, dans les deux Évangiles, une marche parallèle, pour aboutir à la mention des prophètes.

Ce passage accuse néanmoins l'expérience des premières persécutions. Car il n'est pas question des fléaux qui, d'après la tradition apocalyptique, doivent précéder le grand avènement, et qui ne tiennent, d'ailleurs, aucune place dans l'enseignement authentique de Jésus, mais du sort qui sera fait aux chrétiens par les Juifs. Selon Matthieu [1], on les outragera, on les persécutera, on les calomniera à cause de Jésus. D'après Luc [2], ils seront en butte à la haine, à l'excommunication, c'est-à-dire à l'exclusion de la synagogue, aux outrages et à la diffamation, à cause du « Fils de l'homme ». L'emploi de ce dernier terme, au lieu du pronom personnel, montre que les évangélistes ne se sont pas fait scrupule de s'en servir, pour rehausser le discours, en des endroits où leurs sources ne le contenaient pas.

La perspective ne va pas au delà des persécutions intentées aux chrétiens par les Juifs ; mais il n'en est pas moins clair que le point de vue change quand on arrive à la dernière béatitude. Jusque-là il s'agissait de la condition actuelle des futurs élus du royaume, et la joie de l'avenir faisait contraste immédiat aux misères du présent. On entrevoit maintenant un autre avenir, douloureux à raison de sévices particuliers que subiront les disciples de Jésus : cet avenir se place entre le présent, déjà triste, et le royaume promis d'abord. La combinaison de la dernière béatitude avec les précédentes paraît donc correspondre à un travail de la pensée chrétienne sur les paroles de Jésus, soit qu'on ait associé à l'enseignement général sur la situation des candidats au royaume les prévisions concernant le sort des disciples, soit qu'on ait défini plus précisément ces prévisions d'après les faits de l'histoire apostolique.

1. V. 11. μακάριοί ἐστε ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς καὶ διώξωσιν καὶ εἴπωσιν πᾶν πονηρὸν καθ' ὑμῶν ψευδόμενοι (D, mss. it. Ss. omettent ψευδόμενοι, et ce mot, dans tous les cas, ne doit pas venir de la source; l'idée de calomnies répandues sur le compte des chrétiens existe dans le texte, indépendamment de cette addition) ἕνεκεν ἐμοῦ (D, δικαιοσύνης. Ss. « à cause de mon nom »).

2. V. 22. μακάριοί ἐστε ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι, καὶ ὅταν ἀφορίσωσιν ὑμᾶς καὶ ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρὸν ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. Horreur du nom chrétien, comme dans Jac. ii, 7 ; I Pier, iv, 14, 16.

Cette influence des faits sur la rédaction paraît incontestable, au moins en ce qui regarde Luc.

Que les persécutés aient patience, parce que leur récompense est grande dans le ciel [1], qu'elle est prête à venir [2], comme le règne de Dieu. Ils peuvent s'encourager aussi par la pensée que les prophètes ont été traités jadis de la même façon qu'eux-mêmes. La forme de ce passage dans Luc : « c'est ainsi que leurs pères traitaient les prophètes [3] », laisse entendre que la séparation des chrétiens d'avec les Juifs était accomplie au temps où le discours a été rédigé. Cette distinction nette de trois moments : celui où Jésus parle, celui où arriveront les persécutions, celui qui amènera la récompense, est venue tout naturellement aux évangélistes, désireux de faire servir à l'édification de leurs contemporains l'enseignement du Sauveur. Matthieu aussi compare les disciples aux prophètes, comme si les uns succédaient à la mission des autres, et cette idée convient moins au temps de Jésus qu'au premier âge de l'Église.

On a pu voir que les quatre béatitudes de Luc n'énumèrent pas, comme celles de Matthieu, les qualités morales des disciples de l'Évangile, mais décrivent leur situation à l'égard du monde. Ils sont considérés comme actuellement et réellement pauvres, affamés, affligés ; ils seront persécutés. Cette situation n'exclut pas, elle implique plutôt l'esprit de pauvreté spirituelle, et la récompense promise, même exprimée sous la forme du rassasiement et du rire, n'est pas d'ordre vulgaire : on veut dire que les joies du royaume de Dieu compenseront les privations et les souffrances du temps présent. Aux quatre promesses l'évangéliste oppose quatre menaces, ou quatre malédictions, qui semblent calquées sur les quatre béatitudes : malheur aux riches, aux rassasiés, aux heureux [4], à ceux

1. Mt. 12. χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε, ὅτι ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Lc. 23. χάρητε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ σκιρτήσατε· ἰδοὺ γὰρ ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τῷ οὐρανῷ.

2. Cf. Ap. xxii, 12. La récompense au ciel est peut-être moins une récompense tenue en réserve et préexistant dans le ciel (Holtzmann, 204), que la récompense destinée par Dieu aux justes dans le royaume qui vient (Dalman, I, 169) ; « récompense aux cieux » équivaut à « récompense auprès de Dieu », assignée par lui. Cf. p. 547, n. 3.

3. V. 23. κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίουν τοῖς προφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν. Mt. 12. οὕτως γὰρ ἐδίωξαν τοὺς προφήτας τοὺς πρὸ ὑμῶν. Ss. : « Car c'est ainsi que leurs pères ont persécuté les prophètes. »

4. V. 25. οὐαὶ ὑμῖν οἱ γελῶντες νῦν, ὅτι πενθήσετε καὶ κλαύσετε. Le futur κλαύσετε répond au κλαίοντες de la béatitude ; mais ne semble-t-il pas que Luc dit d'abord

que le monde loue. Le royaume de Dieu est pour ceux qui sont pauvres de biens temporels, et riches de vertus ; il n'est pas pour ceux qui sont riches des biens de ce monde, et indifférents aux biens spirituels. Les hommes qui n'apprécient que le bonheur terrestre n'ont pas droit à une autre récompense, et, puisqu'ils ont reçu la leur, ils ne peuvent prétendre à celle des justes. Mais, dans l'autre vie, privés de la récompense des saints, ils manqueront aussi de ce qui faisait leur bonheur sur la terre : ce sera leur tour d'être pauvres, d'avoir faim, de pleurer, de ressentir en supplice éternel toutes les douleurs qu'ils ont fui en ce monde [1].

La dernière menace correspond bien à la quatrième béatitude, mais elle ne peut pas s'adresser aux riches, visés dans les trois premières, à moins que ces riches, qui ne peuvent être des disciples de Jésus, ne soient des chrétiens contemporains de l'évangéliste, largement pourvus des biens de ce monde, et en jouissant comme des païens. S'il s'agissait d'auditeurs de Jésus, non convertis à l'Évangile, pourquoi leur recommanderait-on de ne pas se mettre dans le cas des faux prophètes ? Il n'y a pas de rapport entre la situation de ceux-ci et la leur. Impossible de songer aux scribes et aux pharisiens : le discours s'adresse évidemment à des gens qui font profession de la foi évangélique, et même à des missionnaires plutôt qu'à de simples fidèles, puisqu'on peut les comparer aux prophètes de l'ancien temps. Si l'on veut que les trois premières menaces s'adressent à des Juifs non croyants, aux auditeurs de Jésus, le discours sera fort incohérent. Tout s'explique si l'on se place au point de vue de l'évangéliste, qui a beaucoup moins songé aux auditeurs du Christ qu'à ses propres lecteurs. Ceux qu'il menace ne sont pas les persécuteurs de l'Église, mais les gens du monde et les chrétiens qui entreraient dans leurs sentiments.

Ces malédictions, qui manquent dans le premier Évangile, semblent déplacées en ce discours ; on a supposé qu'elles y avaient été introduites pour une raison didactique [2], ou bien même que Luc les aurait composées, en établissant la correspondance des quatre

πενθήσετε, parce qu'il lisait dans la source πενθοῦντες, comme Matthieu, et non κλαίοντες ? Le νῦν de la seconde et de la troisième malédiction fait écho à celui des béatitudes. Les faux prophètes, v. 26, répondent aux vrais, v. 23.

1. Cf. Lc. xvi, 25.

2. Schanz, *Lk.* 222.

menaces aux quatre béatitudes [1]. Il est évident, non seulement par le contenu des malédictions, mais par la façon artificielle dont Luc les rattache au contexte, moyennant un « mais » qui les introduit [2], et une reprise à la fin : « Mais je vous dis, à vous qui m'écoutez [3] », pour rejoindre le point de vue historique du discours, que les menaces sont ici une pièce rapportée. D'autre part, le temps et la main de l'évangéliste se reconnaissent dans le développement, et les malédictions semblent conçues artificiellement, d'après les béatitudes ; si donc Luc a pris l'idée de ces malédictions dans la tradition, il n'a pas eu besoin de les trouver toutes faites, et il a très bien pu les rédiger lui-même [4].

Marc, ix, 50. « Le sel est bon ; mais si le sel devient dessalé, avec quoi l'assaisonnerez-vous ? Ayez du sel en vous-mêmes, et soyez en paix entre vous. »	Matth. v, 12. « Vous êtes le sel de la terre ; mais si le sel s'affadit, avec quoi le salera-t-on ? Il n'est plus bon à rien, si ce n'est (à être) jeté dehors (pour) être foulé aux pieds des hommes. »	Luc, xiv, 34. « Le sel est donc bon ; mais si le sel même s'affadit, avec quoi l'assaisonnera-t-on ? 35. Il ne convient ni en terre, ni en fumier ; on le jette dehors. Qui a des oreilles pour entendre entende ! »

Les disciples du Christ doivent d'autant moins se laisser effrayer par les persécutions, qu'ils sont, par vocation, destinés à exercer sur les autres hommes une plus grande et plus salutaire influence. Telle est l'idée qui a décidé le rédacteur du premier Évangile à placer en cet endroit les comparaisons du sel et de la lumière, que Marc et Luc connaissent aussi, mais qu'ils reproduisent séparément, avec quelques variantes, dans un autre contexte. Ces comparaisons ont eu d'abord une existence indépendante dans la tradition orale ; puis la tradition écrite leur a assigné la place qui était jugée la plus convenable d'après le sens qu'on leur attribuait. Il ne peut être question de chercher quel évangéliste a gardé le souvenir des cir-

1. J. Weiss, 390 ; Holtzmann, 340 ; Wernle, 62.
2. V. 24. πλὴν οὐαὶ ὑμῖν τοῖς πλουσίοις. πλὴν est expression favorite de Luc.
3. V. 27. ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν. Transition tout à fait curieuse.
4. On peut admettre une imitation de Deut. xxvii, 15-26 ; Is. v, 8, 23, avec réminiscence de Jér. v, 31 (Holtzmann, *loc. cit.*).

constances historiques où elles ont été prononcées, mais seulement de savoir où leur sens primitif semble avoir été le mieux préservé.

Dans la comparaison du sel, Marc et Luc s'accordent pour l'entrée en matière ; mais, pour le développement, Luc ne dépend pas uniquement de Marc ; il s'accorde avec Matthieu, et doit dépendre, comme lui, d'une autre source que Marc. La forme de la comparaison est mieux équilibrée dans le troisième Évangile, où la proposition : « le sel est bon[1] », fournit un point de départ très net, auquel la suite du discours se rattache naturellement. Le sel est bien utile ; c'est un condiment que l'on peut dire indispensable à l'homme pour la préparation de ses aliments ; mais, si le sel vient à perdre sa vertu, il n'est plus bon à rien ; on ne saurait le mettre tout de suite en terre, ni provisoirement au tas de fumier ; on le jette dehors, c'est-à-dire à la rue, où l'Oriental envoie tout ce qui l'embarrasse. Peu importe que le sel puisse ou non se dessaler. La comparaison est fondée sur l'opinion populaire d'après laquelle le sel peut perdre sa saveur ; et cette opinion doit provenir de ce que, dans les dépôts salins des bords de la mer Morte, à raison du mélange des matières, l'apparence du sel peut subsister, quand la vertu salante a disparu par l'effet de la pluie[2].

Comme il arrive souvent, l'application de cette comparaison n'est pas indiquée. L'idée suggérée par le contexte de Luc est qu'un disciple qui perd les qualités de son emploi n'est plus bon à rien, est perdu sans ressource. La comparaison ne porte par sur l'analogie qui pourrait exister entre la propriété du sel et la fonction du disciple, ni sur un rapport entre l'affadissement du sel et la déchéance morale de l'homme, mais tout simplement sur ce que le sel dessalé et le disciple qui a perdu l'esprit évangélique sont objets de rebut, à jamais inutilisables[3]. Telle paraît être la signification primitive de cette sentence : il n'y a pas lieu d'y voir, si ce n'est dans la pensée de l'évangéliste, une allégorie qui viserait les pharisiens, et où les Juifs seraient figurés par le sel jeté dehors. Si l'apostrophe qui sert de conclusion n'est pas une addition rédactionnelle, ce n'était pas non plus une invitation à scruter le mystère de cette allégorie, mais

1. V. 34. καλὸν οὖν τὸ ἅλας. Cf. Eccli. xxxix, 26.
2. Holtzmann, 60.
3. Jülicher, II, 70.

un avertissement donné aux disciples, qui doivent éviter, en ce qui les concerne, un sort pareil à celui du sel affadi.

Matthieu garde le principal de la description, et n'introduit l'allégorie qu'au début, afin de rattacher la comparaison au contexte qu'il lui a donné. Sel affadi ne peut être salé par un autre élément ; il ne peut qu'être jeté dehors, à la rue, où il sera foulé aux pieds des passants. Mais, bien que ce développement se rapporte toujours à un changement d'état, l'évangéliste attribue à la comparaison un autre objet que le changement. La métaphore qui sert d'introduction : « Vous êtes le sel de la terre [1] », indique aussi le sens de l'application. On découvre une analogie entre la propriété du sel et le rôle des disciples à l'égard de la terre, c'est-à-dire de l'humanité, la formule « sel de la terre » ayant été conçue parallèlement à « lumière du monde », qui vient ensuite. Dans un cas comme dans l'autre, on ne songe qu'à un effet bienfaisant. Le sel peut servir à conserver les viandes et à en empêcher la corruption ; il peut servir d'assaisonnement. Ce dernier usage est celui qui se présente de lui-même à l'esprit ; c'est le seul qui semble visé dans la comparaison, et ce doit être également le seul auquel Matthieu a pensé [2]. Ainsi les disciples sont pour l'humanité ce que le sel est pour les aliments, l'assaisonnement qui donne goût et saveur, c'est-à-dire le principe de vie morale qui doit élever l'humanité à la perfection que Dieu veut, la rendre agréable à son Créateur. Cette idée n'a rien que de conforme à l'esprit de Jésus, et elle ne manque ni de vérité, ni de grandeur ; mais elle se superpose à la comparaison, et ne s'y adapte pas, le sort du sel affadi étant autre chose que l'influence salutaire du sel. Luc n'a pas trouvé cette idée dans la source ; Matthieu l'a conçue pour le rattachement de la sentence au discours [3], et il a voulu faire entendre que les disciples, sel de la terre, s'il viennent à déchoir de la sainteté qui convient à leur état, succombent au mépris des hommes, tandis que la loi de leur vocation est d'être utiles à leurs frères, d'être le sel de la terre, la lumière du monde [4].

1. V. 13. ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς.

2. Jülicher, II, 75.

3. Et il en résulte même une équivoque dans le second membre du v. 13 : ἐὰν δὲ τὸ ἅλας μωρανθῇ, ἐν τίνι ἁλισθήσεται; le sujet sous-entendu du dernier verbe pouvant être γῆ ou ἅλας, si l'on tient compte du préambule, tandis que le reste du texte et les passages parallèles montrent que c'est ἅλας.

4. Jülicher, *loc. cit.*

Vu les conditions où se présente cette sentence dans le premier Évangile, on peut croire que le rédacteur ne songe pas aux apôtres seuls, mais plutôt, en général, à tous les chrétiens, censés missionnaires de la vérité, coopérateurs du salut universel.

Si Matthieu traite librement la comparaison du sel, Marc en est plutôt embarrassé. Aussi n'est-il pas vraisemblable qu'il la puise dans la tradition orale, où il avait très facile de la laisser; il la recueille plutôt dans un texte autorisé, et il s'efforce d'en tirer le meilleur parti qu'il peut. Il témoigne en faveur de la proposition initiale : « Le sel est bon », qui se lit dans le troisième Évangile, et que le premier n'a pas retenue. La formule qu'il emploie ensuite : « si le sel devient dessalé [1] », peut n'être qu'une variante de traduction ; mais la question : « avec quoi le salerez-vous ? » prépare l'application directe aux disciples. L'évangéliste ajoute : « Ayez du sel en vous-mêmes, et la paix entre vous [2] ». Il n'entend donc pas parler de sel ordinaire, et il fait de la comparaison tout entière une allégorie. Le sel ne s'oppose pas à la paix ; le sel est exigé d'un chacun, et la paix de tous ; le sel est un bien d'ordre moral, comme la paix. Mais comme le mot de l'allégorie n'est pas donné, on ne peut faire que des conjectures touchant la leçon que Marc a pu avoir en vue. Au lieu de s'identifier aux disciples, comme dans le préambule de Matthieu, le sel est une qualité ou une vertu recommandée aux disciples. On a songé au « sel de l'alliance [3] », au sel du sacrifice, qui purifie et consacre les victimes, la pureté étant censée la condition de la paix [4]. Mais l'idée serait bien cherchée, et les deux conseils qui se suivent peuvent n'être pas coordonnés de cette façon. On ne peut prouver que le sel soit la sainteté ou l'humilité qui rendent les disciples agréables à Dieu [5], ou bien qu'il représente les sacrifices à faire, les peines à supporter pour le service de Jésus [6], car l'association du sel avec la paix indiquerait plutôt une disposition

1. V. 50. ἐὰν δὲ τὸ ἅλας ἄναλον γένηται, ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε ; Noter que Lc. 34, lit μωρανθῇ, comme Matthieu, et ἀρτυθήσεται, qui rejoint Marc.

2. ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλα καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις.

3. Lév. iii, 13.

4. Holtzmann, 156.

5. B. Weiss, 231.

6. Sens que pourraient suggérer les versets précédents. Cf. Jülicher, II, 78.

du cœur ayant quelque rapport au prochain, comme serait l'amour simple et désintéressé de l'Évangile. Cette dernière interprétation est peut-être la moins invraisemblable. En tout cas, Marc a connu la comparaison du sel, sans l'application de Matthieu ; il en a cherché la signification, et il a pensé la trouver dans une allégorie qu'il n'a pas su lui-même rendre claire. Un vrai disciple a le sel en lui, admettons que ce soit le sel de la pure charité ; s'il vient à le perdre, il ne peut se le rendre ; que l'on garde donc soigneusement ce sel, et que l'on vive en paix les uns avec les autres. Combinaison plus artificielle et plus éloignée du sens primitif que celle de Matthieu; mais qni est en rapport avec la leçon générale que Marc veut tirer des sentences réunies par lui en cet endroit [1].

Marc, iv, 21. « Est-ce que la lampe vient pour être mise sous le boisseau ou sous le lit? n'est-ce pas pour être mise sur le support ? »

Matth. v, 14. « Vous êtes la lumière du monde. Une ville ne peut se cacher, étant située sur une montagne. 15. On n'allume pas non plus une lampe pour la mettre sous le boisseau, mais (on la place) sur le support, et elle éclaire tous ceux qui sont dans la maison. 16. Que votre lumière brille ainsi devant les hommes, afin qu'ils voient vos bonnes œuvres, et qu'ils glorifient votre Père qui est aux cieux. »

Luc, viii, 16. « Personne, allumant une lampe, ne la cache sous un vase, ou ne la met sous le lit ; mais on la met sur le support, afin que ceux qui entrent voient la lumière. »

xi, 33. « Personne, allumant une lampe, ne la met dans une cachette [ou sous le boisseau], mais (on la met) sur le support, afin que ceux qui entrent voient la lumière. »

Cette comparaison se présente dans les mêmes conditions que celle du sel affadi. Matthieu l'a pourvue d'une introduction inconnue aux deux autres Synoptiques, et qui la rattache à son contexte pour faire valoir la grandeur de la vocation chrétienne. Non seulement le témoignage négatif des deux autres Évangiles, mais la

1. Mc. ix, 33-50. Cf. *supr*. p. 95.

teneur de la formule, qui n'appartient pas à la langue du Christ historique [1], et un artifice de liaison, pareil à celui qu'on a remarqué dans le cas précédent, tendent à montrer que la parole : « Vous êtes la lumière du monde [2] », est de l'évangéliste, comme son pendant : « Vous êtes le sel de la terre ». L'une et l'autre ont quelque chose d'hyperbolique. Cette fois, Matthieu a mis à la sentence traditionnelle une double préface, par la proposition générale qu'on vient de voir, et par l'intercalation d'une comparaison analogue à celle de la lampe, les deux comparaisons étant associées sous la raison générale de lumière ou de chose vue.

Le mot sur la ville située en haut d'une montagne, et qui ne peut échapper aux regards [3], est une simple comparaison, qui ne porte ni sur la solidité, ni sur la sécurité, ni sur l'élévation de la ville en question, mais uniquement sur sa visibilité. De même, le caractère et la vocation du chrétien réclament qu'il se montre, qu'il soit vu. L'évangéliste n'indique pas en particulier l'application de cette similitude, parce que, dans sa pensée, et dans la construction de ce paragraphe, cette application s'identifie à celle qui est donnée pour la lampe, à savoir, que la lumière des disciples brille devant les hommes par le moyen de leurs bonnes œuvres. Que les fidèles soient aux hommes un spectacle de perfection. Il s'agit des chrétiens en général, non spécialement des apôtres. L'application morale de la comparaison vient de l'évangéliste, et, si la sentence même n'est pas de lui, il est possible qu'elle ait été adaptée primitivement à une autre leçon. L'absence de cette comparaison dans les deux autres Synoptiques, et sa ressemblance avec un passage d'Isaïe [4] ne sont pas des arguments décisifs contre son authenticité [5]. On ne voit pas pourquoi Matthieu l'aurait inventée pour la mettre en cet endroit. Notons cependant que cette sentence est moins bien développée que celle de la lampe : il n'est pas vraisemblable que le rédacteur l'ait puisée dans la tradition écrite.

1. Dalman, I, 144.
2. V. 14. ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου.
3. οὐ δύναται πόλις κρυβῆναι ἐπάνω ὄρους κειμένη. La leçon ᾠκοδομημένη, supposée par Ss., paraît avoir été celle de Tatien ; on la retrouve dans *Hom. Clem.* III, 67, et dans un des *Logia* de Behnesa ; elle vient sans doute de ce qu'on a voulu donner plus de relief à l'expression. Cf. Jülicher, II, 89.
4. II, 2.
5. Jülicher, II, 91.

Le cas de la lampe est très nettement décrit : il s'agit d'une lampe à huile, en terre ou en métal, ustensile commun dans les ménages, comme le boisseau dont on va parler à son occasion. On n'a pas une lampe allumée pour la mettre sous le boisseau [1] : il serait plus simple de l'éteindre, si l'on ne veut pas de sa lumière. On la met sur le support, adhérent au mur, qui est fait pour elle, et d'où sa clarté se répand dans la maison, pour l'avantage de ceux qui y sont. La maison n'est pas un palais, mais un logis de pauvres gens, formé d'une seule pièce : quand la lampe est allumée, toute la maison est éclairée. Marc [2], qui a inséré cette comparaison dans le discours des paraboles, dramatise la sentence, en la tournant en interrogation ; la locution : « est-ce que la lampe vient », appartient au langage populaire, et n'est pas à corriger. L'adjonction du lit n'a pas grande signification, la lampe étant moins cachée sous le lit que sous le boisseau : ce peut être un trait descriptif introduit par l'évangéliste [3].

Luc a la même sentence en deux endroits : une fois d'après Marc, à la suite de la parabole du Semeur, et une autre fois d'après une autre source, qui doit être celle où Matthieu est allé la prendre. L'influence de cette source est sensible jusque dans le passage où Luc rapporte la comparaison d'après Marc. Dans les deux cas, le fait est simplement énoncé, comme dans Matthieu ; mais le lit est mentionné dans le premier [4], d'après Marc, et le boisseau, remplacé par un vase quelconque ; dans le second cas, il est parlé seulement d'une cachette [5] ; et il est dit partout que la lampe doit être

1. Mt. 15. οὐδὲ καίουσιν λύχνον καὶ τιθέασιν αὐτὸν ὑπὸ τὸν μόδιον, ἀλλ' ἐπὶ τὴν λυχνίαν. Noter que καίουσιν ne signifie pas « on allume », mais « on fait brûler », on tient allumée une lampe. Le μόδιος était une mesure sèche contenant près de huit litres ; doit correspondre au סאה (σάτον. Mt. xiii, 33).

2. V. 21. μήτι ἔρχεται ὁ λύχνος ἵνα ὑπὸ τὸν μόδιον τεθῇ ἢ ὑπὸ τὴν κλίνην, οὐχ ἵνα ἐπὶ τὴν λυχνίαν τεθῇ. La variante ἅπτεται, D, vient de Luc.

3. Jülicher, II, 81.

4. viii. 16. οὐδεὶς δὲ λύχνον ἅψας καλύπτει αὐτὸν σκεύει ἢ ὑποκάτω κλίνης τίθησιν.

5. xi, 33. οὐδεὶς λύχνον ἅψας εἰς κρυπτὴν τίθησιν. Ss., le ms. L et quelques autres témoins omettent les mots οὐδὲ ὑπὸ τὸν μόδιον, qui doivent s'être introduits dans le texte ordinaire par influence de Marc et de Matthieu. Dans viii, 16, Luc a remplacé μόδιος par σκεῦος, soit parce qu'il préférait un terme plus général, soit parce qu'il ne voyait pas la place du μόδιος dans le mobilier d'une petite maison palestinienne ; il prend ici κρυπτή, pour changer, et n'a pas dû vouloir amener ensuite le μόδιος supprimé dans le premier passage. Une cachette et le boisseau vont assez mal ensemble.

mise sur le support pour éclairer. Il est possible que Luc ait écrit : « ceux qui entrent [1] », au lieu de « ceux qui sont dans la maison », parce que, dans l'interprétation allégorique, la lumière chrétienne est destinée aux gens du dehors.

Matthieu seul donne une explication de cette sentenee. Il a gardé la forme de comparaison : de même qu'une lampe est allumée pour éclairer la maison, ainsi la lumière des disciples, c'est-à-dire la vraie justice qui cst en eux, avec la connaissance de la vérité, doit briller devant les hommes par le moyen des bonnes œuvres, de façon que les hommes reconnaissent Dieu en ses vrais serviteurs, qu'ils le louent et s'attachent à lui. La profession de la foi et la prédication de l'Évangile [2] ne sont pas spécialement recommandées. De même, les bonnes œuvres sont, en général, les actes des vertus chrétiennes, abstraction faite de la discrétion qu'il convient d'apporter en quelques-unes, par exemple dans l'aumône. L'évangéliste n'entend pas recommander l'ostentation dans la pratique du bien, et si les expressions qu'il emploie trahissent quelque peu sa pensée, c'est qu'il ne réussit pas à mettre sa glose en complète harmonie avec le texte. Mais il veut dire que la vie du chrétien doit être parfaite, afin d'être lumineuse, édifiante, attrayante pour la société au milieu de laquelle le chrétien vit ; celui-ci doit viser directement la bonne œuvre, non l'effet à produire sur les gens d'alentour. L'application est naturelle ; il est permis de se demander si elle est primitive [3]. Le contexte de Marc pourrait en suggérer une autre qui serait peut-être plus satisfaisante : le royaume des cieux n'est pas pour être tenu secret ; dans l'humilité de sa préparation par l'Évangile, on peut le dire caché, mais il est destiné à éclairer le monde, et il ne tardera pas à briller. Matthieu était capable de tirer une leçon morale d'une sentence qui d'abord se rapportait à l'avènement du royaume. Quant à Luc, il paraît entendre la comparaison dans un sens analogue à celui de Matthieu.

1. ἵνα οἱ εἰσπορευόμενοι τὸ φῶς βλέπωσιν. Mt. 15. καὶ λάμπει πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ.

2. B. Weiss, *E*. 34.

3. Opinion de Jülicher, II, 86.

Matth. v, 17. « Ne pensez pas que je sois venu pour abroger la Loi ou les Prophètes ; je ne suis pas venu pour abroger, mais pour accomplir. 18. Car je vous (le) dis en vérité, jusqu'à ce que le ciel et la terre passent, pas un iota ni un trait de la Loi ne passeront, jusqu'à ce que tout soit arrivé. 19. Celui donc qui supprimera un de ces moindres commandements, et instruira ainsi les hommes, sera réputé le moindre dans le royaume des cieux ; et celui qui (les) pratiquera et qui (les) enseignera, celui-là sera réputé grand dans le royaume des cieux. 20. Car je vous dis que si votre justice ne l'emporte sur celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux. »

Luc, xvi, 17. « Il est plus facile que le ciel et la terre passent, qu'il ne l'est qu'un seul trait de la Loi devienne caduc. »

Si l'énumération des béatitudes et le développement des comparaisons qui les suivent attestent un travail rédactionnel assez complexe, le discours sur la justice chretienne, qui est la première partie principale de la Loi promulguée sur la montagne, n'est pas non plus une œuvre entièrement homogène ; sous son unité apparente on reconnaît une compilation, avec des retouches et des adaptations qui ont modifié la signification primitive des sentences. Malheureusement le contrôle de Marc fait ici défaut, et celui de Luc ne porte que sur certains morceaux de ce discours, soit que le rédacteur du troisième Évangile n'ait pas connu tous les éléments dont on l'a composé, soit qu'il en ait omis volontairement une partie. La seconde explication vaut sans doute pour plusieurs passages concernant le rapport de la loi évangélique avec la loi juive, qui n'avaient pas d'intérêt pour les lecteurs de Luc. Comme on trouve associés chez lui [1], dans un autre contexte visiblement artificiel, une déclaration sur la valeur permanente de la Loi, avec la condamnation du divorce, on est fondé à supposer qu'il a connu un discours analogue à celui de Matthieu, et qui venait aussi après les béatitudes, mais qu'il a jugé à propos de n'en retenir en cet endroit que ce qui regardait la conduite à tenir envers le prochain ; il aura voulu transposer la déclaration générale touchant l'immutabilité de la Loi, afin d'en corriger la signification et la portée ; il aura laissé tomber ce qui eût été peu intelligible ou sans grande utilité pour ses lecteurs, et il aura déplacé aussi la

1. xvi, 17-18.

prohibition du divorce, pour qu'elle ne restât point isolée entre des recommandations avec lesquelles elle se trouvait sans analogie. La pensée directrice du discours, le parallèle de l'Évangile et de la Loi, l'aura trouvé indifférent.

L'exposé commence, dans Matthieu, par une proposition générale, formulée dans le style de l'évangéliste [1], qui contient le motif du discours, et qui est en rapport avec le sens que le rédacteur attache à toute sa compilation, aussi bien qu'avec l'économie spéciale de cette partie. Jésus affirme qu'il n'est pas venu détruire la Loi, mais l'accomplir. Matthieu dit « la Loi et les Prophètes », parce qu'il songe à la révélation biblique de l'Ancien Testament, et qu'il attribue au mot « accomplir » un sens qui permet de faire intervenir l'Écriture entière, non seulement comme règle divine de la conduite, mais comme recueil de prédictions formelles ou typiques dont l'Évangile apporte la réalisation. On sait combien le rédacteur du premier Évangile est préoccupé des prophéties et de leur accomplissement. Cette pensée dépasse la signification d'ensemble du discours, où l'on ne voit que des prescriptions de la Loi amenées à leur perfection dans l'Évangile par la suppression de tout ce qui en limitait la portée morale.

Jésus a-t-il eu occasion de définir ainsi sa position à l'égard de la Loi ? On peut croire sans témérité que, dans aucune circonstance, il n'a eu à le faire et ne l'a fait systématiquement et scolastiquement, comme dans le présent discours, en établissant d'abord un principe universel, et en énumérant ensuite les diverses applications que ce principe comportait. Les déclarations touchant les sortes d'injustice qui sont défendues, le talion, le serment, l'amour des ennemis, ont pu et dû être faites en des occasions particulières, comme celle qui regarde le divorce [2]. Mais on conçoit que, dans la collection des discours, toutes ces déclarations aient pu être groupées sous une raison commune, abstraction faite des circonstances où elles avaient été édictées. Que l'idée de cette raison commune soit du rédacteur, l'origine et le caractère du discours pourraient le faire penser ; néanmoins cette hypothèse ne s'impose pas,

1. V. 17. μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαί τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι. Pour la tournure de phrase, cf. x, 34 (Lc. xii, 51) ; pour πληρῶσαι, iii, 15 (composition de l'évangéliste).

2. Cf. xix, 3-9.

le principe général ayant pu être formulé par Jésus lui-même dans une occasion particulière, par exemple à propos du sabbat, ou de sa manière de traiter les prescriptions concernant l'impureté légale, ou de l'un des sujets qui sont abordés dans le discours. Non seulement il est possible qu'on l'ait accusé de ruiner ainsi la Loi, mais il paraît inévitable que cette accusation ait été plus d'une fois soulevée, sinon dans les premiers temps du ministère galiléen, au moins dans la suite et vers la fin. A cette accusation Jésus n'a pu faire d'autre réponse que celle qu'on lui attribue, et qu'il est permis par conséquent de tenir pour authentique, à savoir, qu'il ne détruisait pas la Loi, mais qu'il la perfectionnait, et conformément aux intentions du Législateur suprême, écrites aussi dans le texte sacré, comme il arrive pour le divorce. Il n'abrogeait donc pas la Loi ; il y retrouvait le sens de Dieu, l'intention de la Providence.

Ainsi entendu, le mot « accomplir » exprime exactement la situation de Jésus à l'égard de la Loi, tant en ce qui regarde sa conduite que le reste de ses discours : c'est donc ce sens que l'on doit retenir comme étant celui du Christ lui-même. Supposer qu'il voyait dans l'accomplissement de la Loi l'exécution minutieuse de toutes les prescriptions légales est mettre dans son esprit et dans sa conduite une contradiction [1] flagrante et perpétuelle, qu'il n'aurait pu manquer de sentir. Lui prêter l'idée d'une réalisation de prophéties et de figures est méconnaître l'esprit général de son enseignement, où l'allégorie mystique ne tient aucune place, et la donnée fondamentale du discours, qui est le perfectionnement moral de la Loi, selon l'esprit de son institution, non l'accomplissement de prédictions et de types. Ces deux idées néanmoins sont dans le discours : la première s'attache naturellement à ce qui va être dit sur l'immutabilité de la Loi ; la seconde est introduite par l'évangéliste, grand amateur de prophéties et de typologie, pour corriger la première.

Jésus dirait, et très solennellement, qu'il n'y aura pas, tant que durera le monde, une seule lettre de la Loi qui soit supprimée, Matthieu dit « qui passe », et pas même un seul trait ; dans Luc, qui ne parle pas de lettre, il est dit que pas un seul trait ne tombera. Les traits en question sont de petites lignes ou cornes qui servaient à distinguer entre elles, dans l'écriture, les lettres sem-

1. Hypothèse admise par Holtzmann, 207.

blables de l'alphabet hébreu [1]. On peut douter que la mention de l'iota soit primitive. Luc ne l'a pas, et, dans les manuscrits bibliques de ce temps, la lettre *iod* n'était probablement pas plus petite que le *vau* [2] ; Matthieu a dû ajouter l'indication de la plus petite lettre grecque, pour se faire entendre plus facilement de ses lecteurs. L'idée n'a aucun rapport avec la venue prochaine du royaume de Dieu, et semblerait plutôt l'exclure ; car il n'est pas dit que la Loi va durer seulement jusqu'à la fin du monde, censée prochaine, mais qu'elle durera, immuable dans son ensemble et dans ses plus menus détails, aussi longtemps que le monde, et l'on ne dit pas que le monde doive finir bientôt.

Il est vrai que les mots : « jusqu'à ce que tout arrive », semblent venir en correctif ; mais ils viennent aussi en surcharge, et ils paraissent introduire dans le texte une pensée différente de celle qu'on a voulu exprimer d'abord. « Jusqu'à ce que tout arrive [3] » n'a de signification que par rapport à l'accomplissement prophétique et typologique. Le sens ne peut pas être : « jusqu'à ce que toute la Loi soit observée », car la Loi est observée sans doute assez rigoureu-

1. ו et י, ה et ח, ר et ד, ב et כ.

2. Cf. Lidzbarski, *Nordsem. Epigraphik*, 192. Cependant *iod* est ordinairement plus petit dans les inscriptions araméennes de cette époque.

3. V. 18. ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, ἕως ἂν πάντα γένηται. Ss. omet ἢ μία κεραία. Quelques témoins mentionnent encore les Prophètes à côté de la Loi ; il paraît certain, du moins, que l'évangéliste entendait ici par la Loi l'Écriture, c'est-à-dire la Loi et les Prophètes du v. 17. Les interprètes sont fort embarrassés d'expliquer logiquement le rapport des deux ἕως, en supposant que le v. 18 procède d'une pensée unique (cf. Holtzmann, *loc. cit.*) : les deux ἕως seraient coordonnés, le premier faisant ressortir l'immutabilité de la Loi quant à la durée, et le texte signifie, en effet, que la Loi durera aussi longtemps que le monde, non pas précisément jusqu'à la fin du monde ; le second fonderait l'immutabilité de la Loi sur sa nature, qui réclame l'accomplissement. On ne peut nier la coordination grammaticale ; mais la phrase n'en est pas moins compliquée, et la coordination logique de l'observation indéfinie des préceptes avec l'accomplissement de la Loi par réalisation de prophéties et de types, ou même par voie de perfectionnement moral, est quelque chose d'incohérent. *Amen* s'emploie en hébreu pour confirmer la parole d'autrui (réponse à prière, bénédiction, serment). Jésus, qui ne voulait pas de serment, semble s'être approprié cette expression pour donner plus de poids à ses assertions ; ce serait une particularité de son langage, et de là viendrait qu'on ne l'aurait pas traduite en grec. Dalman, I, 185.

sement par les pharisiens, et il ne s'agit pas de préceptes qu'on observe, mais de choses qui arrivent ; ni : « jusqu'à ce que tout ce qui doit arriver soit arrivé », jusqu'à ce que l'histoire du monde soit finie, car cela n'ajouterait rien à : « jusqu'à ce que la terre passe ». Le contexte montre qu'il s'agit des choses qui sont dans la Loi ; ce sont ces choses-là qui ne passeront pas sans accomplissement. Mais si telle est visiblement l'idée du rédacteur, elle est non moins visiblement adventice, vu que « ne pas passer » signifie rester en vigueur, non passer après accomplissement, et que la suite du discours, où il est uniquement question de préceptes à observer, fait abstraction de cet accomplissement des prophéties et types de l'Ancien Testament. L'évangéliste a donc voulu entendre d'une réalisation typologique ce qui avait été écrit de l'exactitude à remplir les prescriptions de la Loi.

Ce fait constaté, le verset suivant n'offre pas de difficulté [1] ; il continue et explique ce qu'on vient de dire touchant l'intangibilité de la Loi, sans égard à la correction faite par l'évangéliste. On ne doit pas toucher à la Loi ; elle restera obligatoire jusqu'à la fin du monde ; cependant il y a précepte et précepte ; ceux qui s'émancipent des préceptes moindres ne seront pas pour cela exclus du royaume céleste, qu'ils ne laissent pas de rechercher et d'attendre, mais ils y auront la dernière place ; tandis que ceux qui auront gardé tous les préceptes, y compris les moindres, seront les plus grands dans le royaume des cieux. Singulière déclaration dans la bouche de celui qui n'a voulu connaître qu'un seul commandement où se résumait toute la Loi et les Prophètes [2] ! L'évangéliste a pensé y remédier par une glose développée, où revient son mot favori et son idée de « justice » chrétienne [3] : « Car je vous dis que si votre

1. Holtzmann, *loc. cit.*, qui est disposé à admettre l'authenticité du v. 18, nie celle du v. 19 ; mais il ne semble pas qu'on puisse séparer l'un de l'autre ces versets qui procèdent d'une même pensée. Le v. 19 aide seulement à fixer le sens du v. 18, abstraction faite de ἕως ἂν πάντα γένηται, et montre qu'il faut entendre l'observation de la Loi au sens judaïque, non au sens évangélique de réalisation parfaite des volontés divines dont la Loi est l'expression.

2. Mt. xxii, 40.

3. V. 20. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη κτλ. Cf. l'emploi de δικαιοσύνη dans iii, 15 ; v, 6, 10, où le mot et l'idée sont aussi de l'évangéliste. L'omission du v. 19*b* (ὃς δ'ἂν ποιήσῃ κτλ.) et de tout le v. 20 dans D paraît due à une erreur de transcription (homéotéleuton τῶν οὐρανῶν), et il n'y a pas lieu d'en conclure (avec Wellhausen, *E.* 79, *Mt.* 19) l'inauthenticité du v. 20.

justice ne l'emporte sur celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux. » Cette explication ne peut se rapporter naturellement qu'à ce qui précède ; on la met en rapport avec le début du discours [1], parce que l'idée qu'elle exprime s'accorde mieux, en réalité, avec ce début qu'avec la recommandation d'exacte fidélité à la Loi ; mais cette recommandation ne se présente pas comme une parenthèse, ni comme un morceau intercalé après coup dans le texte de l'évangéliste [2], et la réflexion sur la justice des pharisiens ne vient pas comme une transition nécessaire entre le principe énoncé en tête du discours et ses différentes applications. Celui qui l'a écrite avait dans l'esprit ce qui vient d'être dit sur le plus petit et le plus grand dans le royaume des cieux ; pour passer de là aux instructions particulières, il a ramené l'idée du commencement, véritable exorde du discours, en la traduisant à sa manière, et la mettant en rapport avec l'admission au royaume : pour entrer dans le royaume, ne faut-il pas réaliser la Loi en sa plénitude idéale, qui est l'accomplissement de tous les préceptes, petits et grands ? Cette liaison, est artificielle, mais l'évangéliste l'a voulue ; il n'entendait pas, il ne voulait pas qu'on entendît la négligence et l'observation des menus préceptes par rapport à la lettre de la Loi ; il a tiré le meilleur parti possible d'un texte qu'il ne croyait pas devoir omettre, et dont la signification réelle le déconcertait.

Ce texte est antérieur à Matthieu [3], qui l'a trouvé dans sa source, où Luc le lisait pareillement. Luc [4] s'est permis de le transposer et de n'en garder qu'une partie, mais il témoigne à sa façon contre l'addition : « jusqu'à ce que tout arrive », en montrant que l'équilibre primitif de la sentence était fondé sur le parallèle établi entre la durée indéfinie du monde et celle de la Loi. Tout le passage n'en est pas moins étranger à l'enseignement du Sauveur et à la première rédaction du discours sur l'accomplissement de la Loi par l'Évangile. S'il ne correspond aucunement à l'attitude de Jésus à l'égard de la Loi, il correspond fort bien à celle des judéochrétiens

1. Holtzmann, 208.
2. Soltau, *Unsere Evangelien*, 143. Holtzmann, *loc. cit.*
3. Wernle, 229-231.
4. V. 17. εὐκοπώτερον δέ ἐστιν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν ἢ τοῦ νόμου μίαν κεραίαν πεσεῖν.

vis-à-vis de saint Paul. On a dû même penser à lui en écrivant que celui qui abrogera le moindre commandement sera le plus petit dans le royaume célesté [1] ; car on a l'air de lui emprunter ses expressions [2], et l'on n'a pas seulement en vue des gens qui négligent la Loi, mais qui enseignent qu'on peut la négliger, qui instruisent les autres à le faire. Néanmoins l'auteur judéochrétien ne se permet pas de damner Paul et ses adhérents ; il se contente de leur assigner la dernière place parmi les élus. Ainsi, dans le milieu judéochrétien où s'est conservée d'abord la tradition des discours du Seigneur, la rédaction dont dépendent Matthieu et Luc, on ne regardait pas le christianisme paulinien comme une erreur absolue, digne de la réprobation éternelle, mais comme une forme inférieure de vérité et de perfection.

L'hypothèse la plus vraisemblable sur l'origine de ce morceau est qu'on l'aura introduit après coup, comme une sorte de glose antipaulienne, dans la première rédaction du discours [3]. Cette glose doit être ancienne, puisque Matthieu et Luc, c'est-à-dire les deux courants traditionnels que représentent ces deux Évangiles, la supposent également. Il est tout aussi facile d'en expliquer la composition, qu'il serait impossible de la placer dans l'enseignement authentique de Jésus, sans méconnaître le sens de cet enseignement ou celui de la glose. Jésus n'a réellement abrogé aucun précepte de la Loi, et il n'a jamais eu à se prononcer sur la question des observances légales ; mais il n'a jamais dit non plus que ces observances eussent une valeur méritoire, et fussent d'obligation permanente relativement au royaume. La question ne s'est pas posée pour lui dans les termes énoncés par notre texte. Dans la perspective immédiate du royaume, antérieurement à tout essai d'évangélisation chez les Gentils, cette question n'existait pas. Jésus l'avait résolue cependant, en quelque façon, par la souveraine maîtrise avec laquelle, sans toucher à l'autorité de l'Écriture, il avait ramené la Loi à son essence morale, et fait la critique, non seulement des observances pharisaïques, mais des prescriptions

1. Mt. 19. ὃς ἐὰν οὖν λύσῃ μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων καὶ διδάξῃ οὕτως τοὺς ἀνθρώπους, ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν ουρανῶν. Cf. Jac. ii, 10.

2. I. Cor. xv, 9. ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων.

3. Cf. Wernle, *loc. cit.*

du mosaïsme légal, d'après le principe de religion pure et de haute moralité qui était vivant dans sa conscience. L'émancipation de Paul, beaucoup plus apparente, n'était pas plus réelle ; elle l'était moins, en un sens, parce que Paul argumente contre la Loi dont il essaie de se débarrasser, et dont l'esprit le possède encore plus qu'il ne croit, tandis que Jésus, sans rompre avec la Loi, la domine de si haut qu'elle n'existe plus pour lui.

En disant que Jésus avait vécu « sous la Loi [1] », Paul a exprimé autre chose qu'une vérité profonde ; il a reconnu un fait tout extérieur dont se prévalaient ses adversaires, et il a essayé d'échapper aux conséquences que l'on voulait en tirer contre lui. Sa thèse était plus solide que ses raisonnements ; car c'est lui certainement qui était fidèle à l'esprit de Jésus, et qui tranchait la question des observances comme Jésus l'aurait tranchée lui-même. Les judaïsants, au contraire, pouvaient seulement s'autoriser de ce que Jésus n'avait pas formulé d'avance la solution du problème, et n'avait jamais dit que la Loi dût être abrogée, pour soutenir que la Loi devait être à jamais maintenue. Qu'ils aient voulu, de bonne foi, mettre leur opinion dans la bouche du Sauveur, il n'y a pas lieu de s'en étonner. Ce qui est très remarquable, c'est que la première rédaction du discours ait échappé à cette préoccupation : serait-ce parce que le premier rédacteur était un témoin qui songeait seulement à reproduire ce qu'il avait entendu, et parce que l'on n'a pu gloser ainsi le texte qu'après la disparition de ceux qui avaient été les compagnons du Sauveur pendant la durée de son ministère ?

MATTH. V, 21. « Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens : « Tu ne tueras point. Quiconque tuera sera justiciable du tribunal. » 22. Et moi je vous dis que quiconque se fâchera contre son frère sera justiciable du tribunal. Et celui qui dira à son frère : « Imbécile ! sera justiciable du sanhédrin. Et celui qui dira : « Insensé ! » sera justiciable pour la géhenne du feu. »

Premier exemple de la façon dont Jésus entend l'accomplissement de la Loi. Ses auditeurs savent, par la lecture qu'on fait de la Loi dans les synagogues, qu'il a été dit aux anciens [2], c'est-à-dire aux ancêtres du peuple hébreu, non par les docteurs des der-

1. GAL. IV, 4-5 (cf. III, 43).
2. V. 21. ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις.

niers temps [1], qui n'ont pas parlé aux anciens, mais par Moïse et les interprètes de sa tradition, de ne point tuer, sous peine d'être condamnés par le tribunal. La citation du Décalogue [2] est complétée par une référence vague à d'autres passages concernant le châtiment du meurtre, et les tribunaux chargés d'en connaître ; le tout est bel et bien une citation de la Loi, non des docteurs juifs, auxquels Jésus ne pense pas ; il accommode le texte au commentaire qu'il en va donner [3]. Sans blâmer la prescription légale, il la trouve insuffisante, et il va la compléter, parce que l'on pourrait croire, et les scribes étaient assez enclins à cette interprétation, que le meurtre seul constitue une faute aux yeux de Dieu, le sentiment d'où procède le meurtre, la colère par exemple, ne tombant pas sous le coup de la justice divine. La Loi, qui s'appliquait au for extérieur, ne pouvait viser que le meurtre ; elle se trouvait défectueuse si l'on voulait en faire un manuel de morale.

Il est juste qu'un criminel soit déféré au tribunal de sa localité pour être condamné à mort ; mais non seulement il ne faut pas tuer, on ne doit pas même se fâcher contre son prochain. Le texte reçu ajoute : « sans raison [4] », glose inutile, car la colère contre les personnes est défendue, et l'indignation légitime est hors de cause. Jésus ne peut envisager la possibilité d'un meurtre dans le royaume des cieux, ou de la part d'un candidat au royaume. Pour un disciple de l'Évangile, le seul sentiment de la colère, l'emportement de fureur haineuse contre le prochain, est déjà une faute grave. Il

1. Opinion des exégètes protestants, qui voudraient que Jésus réformât seulement la tradition pharisaïque. Mais il ne s'agit pas de réforme, et Jésus ne corrige pas une interprétation de la Loi; il entend parfaire la Loi même. Dans sa déclaration à propos du divorce, il abandonne Moïse et ne se contente pas de redresser les docteurs. Cf. SCHANZ, *Mt.* 181.

2. Ex. xx, 13.

3. En réalité, la citation associe : Ex. xx, 13; xxi, 12 (Lév. xxiv, 17); Deut. xvi, 18. Que les anciens protestants n'aient pas pu croire que Jésus traitât si librement le texte biblique, on peut se l'expliquer ; mais on comprend moins que les critiques de nos jours s'appuient sur cette liberté de citation pour soutenir que Jésus vise la tradition interprétative et non la Loi.

4. V. 22. πᾶς ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ εἰκῇ. Ce dernier mot manque dans ℵ B ; au dire de s. Jérôme, il manquait dans la plupart des mss. anciens ; il a dû être ajouté de bonne heure, car on le trouve dans Ss. Sc. s. Irénée (lat.) et la grande majorité des mss. grecs. La restriction conviendrait peu à la solennité du discours (SCHANZ, 184).

doit la considérer de la même façon que le meurtre, comme un vrai crime, qui appelle un châtiment terrible. Que si du sentiment hostile on passe aux paroles injurieuses, le crime est plus grand encore. C'est ce que marque la gradation des trois tribunaux : celui de la localité, pour la colère ; celui du sanhédrin, pour le mot *raka* [1], « imbécile » ; celui de Dieu, ou le feu de la « géhenne », pour le mot « insensé [2] », qui implique, ainsi qu'il arrive souvent dans les livres sapientiaux de l'Ancien Testament, le sens de vaurien et d'impie. Jésus n'entend pas déférer aux tribunaux de ce monde les péchés de colère. Les fautes indiquées relèvent toutes du jugement de Dieu : la distinction des tribunaux sert à marquer le degré respectif de ces fautes, qui sont toutes à regarder comme très grandes. La dernière seule néanmoins est expressément menacée d'une punition éternelle, le supplice de la « géhenne [3] ».

Ce nom vient de l'hébreu, où il se lit et signifie « vallée de Hinnom », ou « vallée du fils » ou « des fils de Hinnom [4] ». Il désignait originairement un ravin au sud de Jérusalem, où l'on avait pratiqué jadis les sacrifices d'enfants en l'honneur de Moloch. L'endroit fut souillé par Josias [5], devint un lieu d'immondices, et resta en exécration dans le souvenir du peuple. On le mit en rapport avec l'enfer des damnés ; de là l'emploi du nom pour désigner le châtiment éternel.

Avant de passer à une autre explication du principe établi par le Sauveur, l'évangéliste a jugé bon d'insérer deux réflexions qui ont avec le sujet traité une certaine analogie de fond ou de forme. La

1. ריקא « vide » d'intelligence. Cf. Jac. II, 20. On dirait que l'évangéliste n'a pas su traduire le mot.

2. μωρέ. Plusieurs veulent voir dans ce mot l'hébreu מורה « rebelle » ; mais c'est un mot araméen qu'il faudrait. Cf. Field, *Notes*, 3.

3. ἔνοχος ἔσται εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός. Ordinairement ἔνοχος ne se construit pas avec εἰς. Pour les cas précédents on a ἔνοχος... τῇ κρίσει... τῷ συνεδρίῳ. On indique ici la peine, au lieu du tribunal, peut-être pour éviter le nom divin ; quoi qu'il en soit, la construction est irrégulière ; il s'agit d'un individu coupable devant Dieu, et destiné à la géhenne.

4. גי בני הנם, גי בן הנם, גי הנם. « Vallée de lamentation » ou « des gémissants » (?). Cf. II Rois, XXIII, 10 ; Jér. VII, 31-32 ; XIX, 2-5. Si le culte pratiqué en cet endroit à été d'abord celui de Tammuz, ou un culte analogue (*E B*. III, 2071), l'étymologie ordinaire y conviendrait ; il ne serait pas nécessaire de supposer une altération du nom primitif.

5. II Rois, XXIII, *supr. cit.*

première concerne le bon accord avec le prochain ; la seconde est une espèce de parabole où il est question de juge et de jugement, comme dans le texte qui vient d'être commenté.

Matth. v, 23. « Si donc tu portes ton offrande à l'autel, et que là tu te souviennes que ton frère a quelque chose contre toi, 24. laisse là ton offrande devant l'autel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère ; tu viendras ensuite apporter ton offrande. »

Cette senteuce n'a qu'un rapport éloigné avec le contexte [1]. Il ne s'agit pas précisément des égards à observer envers le prochain, mais des soins à prendre pour entretenir la charité, et le conseil n'est en rapport avec aucune prescription légale dont il serait le perfectionnement : en laissant entendre que le devoir de l'union fraternelle doit passer avant l'obligation du rite sacrificiel, on ne modifie ni n'améliore celui-ci. Il ne convient pas qu'un disciple de l'Évangile laisse l'ombre d'un ressentiment s'interposer entre lui et son frère. Si, arrivé dans le temple et sur le point d'offrir un sacrifice, il se souvient d'avoir donné à son frère quelque sujet de plainte, de lui avoir causé quelque tort qui empêcherait le sacrifice de plaire à Dieu, il doit laisser sur place l'objet de son offrande, se réconcilier avec celui qu'il a offensé, et présenter ensuite son oblation.

L'authenticité de cette parole étant admise, il s'ensuivrait que Jésus ne songeait pas à dispenser des sacrifices légaux les disciples de l'Évangile. Le cas supposé n'a rien d'invraisemblable, puisque le Sauveur a observé jusqu'à sa mort les rites du culte mosaïque. Bien qu'on n'offrît de sacrifices qu'à Jérusalem, tous les Juifs étaient assez familiarisés avec les pratiques du temple pour qu'un enseignement aussi populaire que celui du Christ y pût faire allusion ou y prendre des termes de comparaison. Ce n'est pourtant pas l'ordinaire, et l'on peut se demander jusqu'à quel point cette sentence, qui ne suppose pas nécessairement les sacrifices en vigueur, mais qui est plus facile à expliquer s'ils se pratiquaient encore au temps de sa rédaction, ne serait pas née dans le milieu judéo-

1. Elle serait mieux dans le voisinage de vi, 14-15, bien qu'elle ne semble pas d'ailleurs procéder tout à fait du même esprit que ce commentaire de l'Oraison dominicale, où l'on ne songe nullement aux sacrifices.

chrétien où fut rédigée la parole qui canonise toutes les prescriptions légales. Durant l'âge apostolique, une telle recommandation n'était littéralement observable que pour les judéo-chrétiens [1], principalement pour ceux de Jérusalem, qui seuls vivaient auprès du temple, et elle pourrait s'être produite là comme une interprétation évanlique de la parole d'Osée que Matthieu a mise deux fois [2] dans la bouche de Jésus : « Je veux la bonté, non le sacrifice. » Jésus lui-même a-t-il offert des sacrifices depuis le commencement de son ministère ? Il semble que non : il a prié et enseigné dans le temple, mais on ne voit pas qu'il ait pris part à aucun acte sacrificiel.

Matth. v, 25. « Mets-toi vite en bon termes avec ton adversaire, pendant que tu es avec lui sur le chemin, de peur que l'adversaire ne te livre au juge, le juge au sergent, et que tu ne sois jeté en prison : 26. je te (le) dis en vérité, tu n'en sortiras pas que tu n'aies payé le dernier liard. »

Luc, xii, 57. « Et pourquoi, de vous-mêmes, ne jugez-vous pas justement ? 58. Car quand tu vas avec ton adversaire devant le magistrat, fais en sorte, en chemin, de te dégager de lui, de peur qu'il ne te traîne au juge, que le juge ne te livre à l'huissier, et que l'huissier ne te jette en prison : 59. je te (le) dis, tu n'en sortiras pas que tu n'aies payé jusqu'à la dernière obole. »

Cet autre exemple concernant la nécessité de l'accord n'a qu'une ressemblance extérieure avec le premier. Le troisième Évangile le présente dans un contexte tout différent, et l'on peut croire que, ni chez Matthieu ni chez Luc, il n'est dans son cadre historique. Comme pour la plupart des autres sentences paraboliques, la tradition n'avait pas gardé le souvenir de la circonstance particulière où il avait été formulé ; il est même assez difficile de dire jusqu'à quel point elle en a retenu le sens primitif. Pour Matthieu, c'est une invitation à la concorde, et de là vient qu'il s'en sert pour commenter le précepte : « Tu ne tueras point ». L'adversaire correspond au frère offensé, dans le premier exemple, et la conciliation fait contraste à ce qui a été dit plus haut contre la colère. Il ne s'agit donc pas d'une parabole, et le conseil est d'application directe. Un vrai disciple doit se réconcilier avec sa partie, pendant

1. Cf. Wellhausen, *E.* 71 ; *Mt.* 20.
2. ix, 13 ; xii, 7.

que l'un et l'autre sont dans le chemin [1]. Rien ne dit que le premier soit un débiteur, et le second un créancier qui offrirait ou accepterait un accommodement avant d'entrer au tribunal [2]. La forme solennelle de l'avertissement final [3] montre bien que l'on n'a pas en vue une dette vulgaire, et que la prison doit s'identifier à la géhenne dont il a été parlé plus haut. Cela étant, le chemin est le temps de la vie présente, le juge est Dieu, et, si Matthieu allégorise aussi le sergent, celui-ci serait l'ange du châtiment. La plainte de l'adversaire et l'obstination du coupable livreraient ce dernier au souverain Juge.

Tel est le sens du Matthieu ; et ce n'est pas tout à fait le sens du texte, où l'on sent que l'allégorie vient après coup. L'emprisonnement jusqu'à paiement de la dette figure assez mal le supplice de l'enfer. D'autre part, si l'on veut tout prendre au sens propre, Jésus ne fera pas une parabole, puisque le discours n'a pas forme de comparaison ; il donnera des conseils qui seraient mieux dans la bouche d'un paysan rusé que dans la sienne. On peut donc soupçonner qu'une comparaison a été tournée en allégorie, mais il n'est pas facile [4] d'en restituer la teneur et la signification, à moins d'admettre, ce qui n'a rien d'invraisemblable, que la comparaison était implicite, et que Jésus l'a formulée sous l'apparence d'un conseil inspiré par le sens commun, mais dans des circonstances et sur un ton qui en déterminaient facilement l'application au royaume des cieux. L'idée serait : quand on a un mauvais procès, le mieux est de prendre arrangement avant la condamnation ; de même, en ce qui regarde le salut, mieux vaut régler ses comptes avec Dieu, par une sincère pénitence, que d'attendre le grand jugement, qui serait aussi le châtiment éternel [5]. Dans cette hypothèse, il n'y aurait, pour ainsi dire, qu'à faire abstraction du contexte de Matthieu, en omettant l'*amen*, que Luc n'a pas, et qui oriente la pensée du lecteur vers l'interprétation allégorique. Celle-ci aurait fort bien pu n'être pas encore indiquée dans la source.

1. V. 25. ἴσθι εὐνοῶν τῷ ἀντιδίκῳ σου ταχὺ ἕως ὅτου εἶ μετ' αὐτοῦ ἐν τῇ ὁδῷ.
2. B. Weiss, *E*. 36.
3. V. 26. ἀμὴν λέγω σοι.
4. Jülicher, II, 245, dit impossible, et regarde comme primitif le sens de Matthieu.
5. Cf. J. Weiss, 500, où ce sens est donné comme étant celui de Luc.

Le commencement de ce passage est modifié assez gauchement dans Luc [1], pour le rattacher à ce qui précède ; mais le développement n'offre pas de variantes considérables. La pensée de l'évangéliste n'en est pas plus claire. Il s'agirait d'échapper à un adversaire, non de s'arranger avec lui, avant d'arriver chez le magistrat. L'évangéliste a dû voir là une instruction sur la conduite à tenir en prévision du jugement de Dieu. Il amène notre texte après une apostrophe aux gens qui comprennent les signes de la nature, et qui ne comprennent pas ceux du temps présent. Une transition artificielle est ménagée par la question : « Pourquoi n'estimez-vous pas par vous-mêmes ce qui est juste ? [2] » Cette interrogation ne jette pas grande lumière sur la suite. On peut admettre que l'évangéliste adopte l'idée d'une comparaison où serait fourni un exemple de jugement sain dans les intérêts de ce monde, avec application sous-entendue aux intérêts de l'éternité, et, dans cette hypothèse, la construction logique ne laisserait guère moins à désirer que la construction grammaticale ; ou bien Luc a pris le tout en allégorie, et voudrait signifier directement, en termes peu nets, les précautions à prendre pour le jugement divin, à moins encore que sa pensée n'ait flotté entre la comparaison et l'allégorie. Le discours est plus naturel si l'on suppose l'allégorie [3]. En mettant ce petit morceau en rapport avec l'idée du jugement dernier, Luc a pu se rapprocher autant que Matthieu du sens primitif.

Matth. v, 27. « Vous avez entendu qu'il a été dit : « Tu ne commettras point d'adultère. » 28. Et moi je vous dis que quiconque regarde une femme avec convoitise a déjà commis dans son cœur l'adultère avec elle. »

La loi défend l'adultère [4]. Jésus la perfectionne en commentant

1. V. 58. ὡς γὰρ ὑπάγεις μετὰ τοῦ ἀντιδίκου σου ἐπ' ἄρχοντα, ἐν τῇ ὁδῷ δὸς ἐργασίαν ἀπηλλάχθαι ἀπ' αὐτοῦ.

2. V. 57. τί δὲ καὶ ἀφ' ἑαυτῶν οὐ κρίνετε τὸ δίκαιον ;

3. L'invitation à se dérober au poursuivant (car ἀπηλλάχθαι ne peut s'entendre d'un arrangement entre débiteur et créancier) s'explique mieux dans cette hypothèse, et l'adversaire pourrait être le diable. La suite du verset, μή ποτε κατασύρῃ σε πρὸς τὸν κριτήν, καὶ ὁ κριτής σε παραδώσει τῷ πράκτορι, est en rapport avec la procédure des tribunaux romains (κατασύρῃ au lieu de παραδῷ ; noter aussi la substitution de πράκτωρ à ὑπηρέτης). La variante κατακρίνῃ (D) doit être une atténuation de κατασύρῃ.

4. Ex. xx, 14.

le sixième commandement par le dixième [1]. D'après l'opinion commune, un homme marié n'était adultère que s'il séduisait la femme d'un autre ; il ne pouvait porter atteinte qu'au mariage d'autrui, tandis que l'épouse adultère violait son propre mariage [2]. Le Christ veut égaliser les devoirs des époux, et rendre leur union aussi parfaite qu'il la voudra tout à l'heure indissoluble. Il déclare qu'un homme non marié qui regarde avec convoitise une femme mariée, ou un homme marié qui regarde une femme mariée ou non, c'est-à-dire qui a la pensée et le désir de l'adultère, se rendent en effet coupable de ce péché. Il va de soi que le même principe s'applique à d'autres cas que celui dont il est parlé ici. Le Sauveur prétend condamner, avec les fautes extérieures, toutes les pensées et les désirs impurs. Cette condamnation du désir conscient a été complétée par l'évangéliste au moyen d'un conseil de Jésus touchant le désir involontaire.

Matth. v, 29. « Si ton œil droit te scandalise, arrache-le et jette-le loin de toi ; car mieux vaut pour toi qu'un de tes membres périsse, et que ton corps entier ne soit pas jeté dans la géhenne. 30. Et si ta main droite te scandalise, coupe-la et jette-la loin de toi ; car il vaut mieux pour toi qu'un de tes membres périsse, et que ton corps entier n'aille pas dans la géhenne. »

Ce conseil n'appartient pas au commentaire du sixième commandement, et il a été donné dans une autre circonstance. C'est le regard impur qui a fait venir ici la réflexion sur l'œil occasion de scandale ; mais une certaine incohérence résulte de ce rapprochement, puisque l'on regarde avec les deux yeux, et que la suppression de l'œil droit ne préviendrait pas les tentations qui pourraient toujours arriver par l'œil gauche. Le passage est emprunté à une instruction sur le scandale, que Matthieu lui-même rapportera plus loin [3]. Peut-être la donne-t-il ici d'après le recueil des discours de Jésus, et la seconde fois, au moins partiellement, d'après Marc [4]. Dans l'autre texte, il est question seulement d'œil et de main ; l'œil « droit » et la main « droite » sont signalés ici comme meilleurs et plus indispensables que l'œil et la main gauches. Le scandale n'est pas

1. Ex. xx, 17 (cf. Job, xxxi, 1).
2. Nowack, *Hebr. Archaeologie*, I, 160.
3. xviii, 7-9. D et Ss. omettent ici le v. 30, peut-être avec raison (Merx, II, i, 93 ; Wellhausen, *Mt.* 21).
4. ix, 43-47.

à entendre au sens moderne du mot, mais, conformément à l'usage de la langue biblique, comme occasion ou moyen de chute, de péché. Mieux vaut perdre un membre des plus indispensables que sa part de bonheur éternel. Sous le relief paradoxal de cette image, Jésus fait entendre l'obligation d'éviter les occasions de pécher, dût-on pour cela mortifier grandement ses sens.

MATTH. V, 34. « Et il a été dit : « Que celui qui répudie sa femme « lui donne un acte de divorce. » 32. Et moi je vous dis que quiconque répudie sa femme, sauf en cas d'infidélité, fait qu'on est adultère avec elle; et que celui qui épouse une femme répudiée commet un adultère. »

LUC, XVI, 18. « Quiconque renvoie sa femme et en épouse une autre est adultère ; et celui qui épouse une femme répudiée par son mari est adultère. »

A l'explication du sixième commandement, et comme si rien ne se trouvait dans l'intervalle, se rattache une observation touchant le divorce. La loi de Moïse autorisait la répudiation de la femme par le mari [1]. Celui-ci pouvait renvoyer sa compagne lorsqu'il trouvait en elle « quelque chose de choquant [2] ». Il était tenu seulement de lui donner un certificat qui attestait la séparation, et laissait à la femme répudiée toute liberté pour un second mariage. Quant au mari, sa liberté n'avait pas besoin d'être garantie, puisque la Loi admettait en principe la polygamie. Le législateur supposait au divorce un motif sérieux, mais dont le mari était seul juge. On discutait la question dans les écoles juives : Schammaï exigeait pour raison une faute morale, spécialement une faute contraire à la fidélité conjugale ; Hillel acceptait une raison quelconque [3]; plus tard Akiba dira qu'un homme peut répudier sa femme s'il en trouve une autre qui lui agrée davantage. Jésus condamne absolument le divorce. Dans la circonstance historique où il a traité ce problème [4], il a consacré en termes formels l'indissolubilité du mariage, proclamant que le divorce n'était pas un droit véritable,

1. DEUT. XXIV, 1.
2. ערות דבר. LXX, ἄσχημον πρᾶγμα.
3. Cf. NOWACK, *op. cit.* I, 161.
4. MC. X, 2-12; MT. XIX, 3-9.

mais une simple tolérance, et que la volonté du Créateur, qui doit faire loi parmi les candidats au royaume des cieux, s'oppose à ce que le mariage, une fois contracté entre deux époux, soit rompu. Le mari et la femme ont les mêmes droits et les mêmes devoirs, et la loi du mariage indissoluble implique celle de la monogamie. C'est à ces déclarations de Jésus que le premier rédacteur du discours sur l'accomplissement de la Loi a dû emprunter l'instruction qu'il met ici dans la bouche du Sauveur. Luc paraît l'avoir compris ainsi, car il ne rapporte qu'une fois la parole de Jésus, d'après notre discours, mais dans une forme qui correspond mieux au récit de Marc, à la pensée du Sauveur, sans doute aussi au texte primitif du discours.

D'après Luc, celui qui renvoie sa femme pour en prendre une autre est adultère à l'égard de la première, et celui qui épouse une femme répudiée est adultère à l'égard du mari qui l'a renvoyée [1]. Par conséquent, le divorce est absolument défendu. Le texte de Matthieu n'est pas entièrement sûr : tout en défendant le divorce au mari, il n'en montre l'inconvénient que par rapport à la femme répudiée, observant que l'on serait adultère en épousant cette femme, mais non que le mari lui-même le serait aussi en prenant une autre femme [2]. Cette omission pourrait bien n'être pas involontaire. Du moins, la réflexion : « sauf le cas d'infidélité », qui a l'air d'une glose interpolée, et qui détruit en partie la déclaration générale, a été réfléchie. Elle autorise la répudiation de la femme en cas d'adultère de celle-ci, et laisse clairement entendre que le mari offensé a le droit de contracter un autre mariage, tout comme il a celui de renvoyer la femme coupable. Dans les idées du temps, l'un ne va pas sans l'autre. La même restriction sera introduite plus loin [3] par

1. πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμῶν ἑτέραν μοιχεύει, καὶ ὁ απολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς γαμῶν μοιχεύει. Ss. D omettent ἀπὸ ἀνδρός.

2. V. 32. ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρεκτὸς λόγου πορνείας ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι (אBD, ce qui donne pour sens : « il fait qu'on est adultère avec elle » en l'épousant ; et cette leçon donne un meilleur sens que la leçon commune μοιχᾶσθαι : « lui fait commettre un adultère », attendu que la femme ne peut le commettre seule, et que la pensée va plutôt au second mari comme auteur de l'adultère), καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ μοιχᾶται. Ce dernier membre de phrase dit la même chose que le précédent ; il est omis dans D et plusieurs mss. lat. (cf. XIX, 9).

3. XIX, 9.

le rédacteur dans le récit de Marc. L'adultère de la femme permettrait le divorce. Ainsi l'entend l'Église grecque, tandis que le concile de Trente [1] déclare hérétique celui qui dirait que l'Église se trompe en enseignant, conformément à la tradition évangélique et apostolique, l'indissolubilité du mariage, même en cas d'adultère de l'un des époux. L'exégèse protestante défend l'interprétation des Grecs, qui est bien le sens naturel du passage, mais qui a aussi toute chance de n'être pas celui de Jésus. Serait-ce parfaire la Loi que d'adopter, en lui donnant un peu plus de rigueur, l'opinion de Schammaï ? Un théologien subtil, mais non peut-être un critique sans préjugés, peut dire que la prohibition du divorce demeure absolue, parce que la femme adultère, ayant rompu l'union, n'a plus besoin d'être répudiée [2]. En réalité, la Loi, par cette exception, rentre dans l'Évangile et le supplante. L'esprit qui a dicté plus haut les paroles sur l'immutabilité de la Loi se retrouverait-il dans cette correction apportée à la doctrine de Jésus ? Il serait risqué, semble-t-il, d'attribuer le tout à la même main [3].

Il est très remarquable que, dans les passages parallèles des deux autres Synoptiques, aussi bien que dans saint Paul [4], l'exception d'adultère n'est pas mentionnée. Cette circonstance confirme l'idée d'une interpolation rédactionnelle, que suggère déjà le texte de Matthieu considéré en lui-même. Étant donné le point de vue où Jésus se place, une exception à la règle qu'il promulgue ne peut pas être admise, et elle n'a pu appartenir même à la première rédaction du discours. Il s'agit toujours d'opposer la perfection évangélique à l'imperfection de la Loi. La Loi défend le meurtre : l'Évangile défend même de s'emporter contre son prochain ; mais l'idée d'un meurtre commis par un membre du royaume céleste ne se présente pas à l'esprit. La Loi défend l'adultère : l'Évangile en défend jusqu'au désir ; mais l'hypothèse d'un adultère commis par un aspirant à la vie éternelle n'est pas à discuter. Bien plus, et c'est en cela que consiste la supériorité de l'Évangile relativement

1. *Sess.* XXIV, cn. 7.

2. B. Weiss, *E.* 37.

3. XIX, 9. ne fournit pas un argument décisif contre cette hypothèse, car l'évangéliste a pu ajouter ἐπὶ πορνείᾳ en cet endroit, d'après παρεκτὸς λόγου πορνείας dans V, 32.

4. I Cor. VII, 11.

à la Loi, celui qui renverrait sa femme, selon la permission que lui en donne Moïse, et qui croirait être encore dans la voie du salut, se tromperait, parce que l'Évangile ne reconnaît pas à l'homme ce droit arbitraire sur la femme, il n'admet pas le divorce. Il y a là une déclaration et un enchaînement de principes qu'interrompt et compromet l'exception pratique tirée du cas d'adultère, auquel Jésus ne pouvait songer, et qui, d'ailleurs, n'aurait guère eu de sens pour les Juifs à qui le Sauveur parlait, puisque l'adultère était un crime dont le châtiment n'était pas le divorce mais la mort.

L'on comprend aisément que des difficultés ne pouvaient manquer de surgir, avec le temps, dans la pratique. De même qu'on a dû compter avec le cas de « saints » tombant dans le péché après le baptême, il a fallu compter avec le cas de femmes chrétiennes manquant à leur devoir. Pouvait-on contraindre leurs maris à les conserver ? Il est naturel, d'ailleurs, que, dans le milieu judéochrétien d'où provient sans doute la glose de Matthieu, on ait subi l'influence des idées juives. On a d'autant moins lieu de s'en étonner, que l'égalité absolue de droits et de devoirs entre les époux a pu être affirmée par Jésus sans avoir été jamais réalisée tout à fait dans la société chrétienne. Le glossateur ne prévoit que le cas d'adultère de la femme, et il autorise l'époux à congédier la femme infidèle ; mais il ne dit pas, et sans doute il ne pensait pas que la femme pourrait en faire autant, et quitter son mari s'il manquait à la foi conjugale. A une époque où les circonstances extérieures étaient changées, on ne pouvait plus mettre à mort la femme coupable, et l'esprit chrétien répugnait à une exécution de ce genre. Le rédacteur jugea que le mari offensé avait le droit de renvoyer sa femme et d'en prendre une autre. C'est probablement ce que l'on croyait autour de lui. L'Église catholique, en refusant d'admettre aucun cas de divorce, a maintenu le principe établi par Jésus, et il importe assez peu qu'elle n'ait pu le faire qu'en sacrifiant le sens historique des passages où Matthieu traite la question. Il ne pouvait en être autrement en des temps où l'on ne concevait pas qu'un évangéliste pût exprimer moins fidèlement qu'un autre la pensée du Christ. La glose du premier Évangile n'a pas été superflue, puisque l'Église en a déduit la licéité de la séparation dans le cas d'adultère.

Matth. v, 33. « Vous avez entendu encore qu'il a été dit aux anciens : « Tu ne te parjureras point, mais tu t'acquitteras de tes vœux envers le

Seigneur. » 34. Et moi je vous dis de ne pas jurer du tout : ni par le ciel, parce que c'est le trône de Dieu ; 35. ni par la terre, parce que c'est l'escabeau de ses pieds ; ni par Jérusalem, parce que c'est la ville du grand Roi ; 36. ne jure pas non plus par ta tête, parce que tu ne peux pas rendre blanc ou noir un seul de tes cheveux. 37. Mais que votre parole soit : Oui oui, non non. Tout ce qu'on y ajoute vient du malin. »

Ce que Jésus énonce comme parole dite aux anciens [1] ne se trouve pas textuellement dans le Pentateuque. Le Sauveur, ou l'évangéliste, combine ensemble divers passages de la Loi [2] qui pouvaient être aussi associés dans l'enseignement des docteurs, et qui forment un commentaire du second commandement. Il n'y avait pas de préceptes visant directement le serment ; la Loi supposait l'usage en vigueur, et s'occupait seulement de le régler, défendant le parjure et la violation de toute promesse sanctionnée par un serment, en particulier celle des vœux faits à Dieu. Pour accomplir la Loi en ce point, Jésus supprime le serment. On a soupçonné ici une influence essénienne sur la rédaction de l'Évangile [3], et l'on allègue des passages évangéliques où Jésus lui-même aurait juré. Mais la portée de ces textes [4] paraît avoir été exagérée. Jésus ne jure pas, il emploie le mot *amen* tout exprès pour éviter les formules de serment usitées dans le discours, et en même temps pour y suppléer. Ce procédé [5] confirme l'authenticité substantielle de la parole que lui attribue Matthieu. Une certaine solennité s'attachait au mot *amen*, et il est très curieux de constater que Jésus, tout en condamnant le serment, ne peut se dispenser de mettre quelque chose à la place, une affirmation religieuse au lieu d'un appel à Dieu.

1. Ss. omet πάλιν et τοῖς ἀρχαίοις dans le v. 33.
2. Lév. xiv, 12 ; Nombr. xxx, 3 ; Deut. xxiii, 22-24.
3. Holtzmann, 212.
4. Mc. viii, 12, ne contient pas de serment, et ἀμὴν λέγω ὑμῖν vient tout exprès pour en tenir la place. Dans Mt. xxvi, 63-64, le grand-prêtre adjure Jésus, qui lui répond par une simple affirmation. Ce n'était pas le moment d'expliquer au grand prêtre que son adjuration était inutile (cf. Mc. xiv, 61, où il n'y a pas d'adjuration, et le commentaire de ces passages). Si Paul jure, c'est qu'il n'a pas été disciple de Jésus, et qu'il garde l'usage commun des Juifs les plus pieux. La coutume fut plus forte que le respect accordé à à la parole du Christ. Peut-être est-ce avec intention que ὅλως, v. 34, est omis dans Ss.
5. Cf. *supr*. p. 565, n. 3.

Le but des prescriptions légales relatives au serment n'était pas autre que d'assurer le respect du nom divin, et subsidiairement la sécurité de certains engagements. Mais le respect de Dieu est mieux garanti par l'abstention totale du serment. C'est pour donner au Ciel même des garanties contre leur propre versatilité ou leur duplicité, ou pour se prémunir contre la fraude, et par un sentiment de mutuelle défiance, que les hommes ont voulu prendre la Divinité à témoin de leur sincérité, l'inviter en quelque sorte et l'obliger à châtier le menteur. Dans la société des justes, une telle attitude à l'égard de Dieu et des hommes n'a plus de raison d'être : Dieu y est présent, et l'on n'a pas besoin de l'appeler ; tout discours est prononcé devant lui ; et les citoyens du royaume ne sont pas gens de foi douteuse, qui aient à se précautionner les uns contre les autres ; la garantie du serment serait donc superflue, et le serment ne serait qu'un abus du nom divin. On dira simplement les choses comme elles sont : oui, si c'est oui ; non, si c'est non [1].

Ayant défendu le serment en général, Jésus justifie sa prohibition par l'énumération de certaines formules communément employées, en montrant qu'elles équivalent à une invocation expresse du nom divin, qui n'a aucune raison d'être, et dont il convient de s'abstenir. On suppose volontiers que ces formules auraient été adoptées parce qu'on croyait pouvoir les violer avec des risques moindres que celles où le nom de Dieu était directement exprimé ; ainsi Jésus critiquerait plutôt la casuistique des pharisiens sur le serment, qu'il ne condamnerait le serment en lui-même [2]. Mais le texte défend les divers modes de serment, sans insinuer qu'ils servent à faciliter le parjure, et en les subordonnant à la prohibition universelle : « Je vous dis de ne pas jurer du tout ». S'il n'est pas question de formules où serait entré le nom divin, c'est que l'on évitait de telles formules, par respect pour le nom même de Dieu [3]. Jésus

1. V. 31. ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὒ οὔ. Cf. Jac. v, 12. ἤτω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὒ οὔ. Cette paraphrase peut servir à interpréter Matthieu, et donne un sens plus naturel que celui de l'évangéliste. Si celui-ci a voulu dire qu'on répondra deux oui ou deux non, selon les cas, ce qui est le sens suggéré par son texte, cette interprétation est secondaire par rapport à Jacques. Voir citations de Justin, Clément Alex., etc., dans Resch, II, 96. Blass, *Mt.* 14, introduit dans l'Évangile la leçon de Jacques.

2. Holtzmann, 212.

3. Dalman, I, 161.

partage ce sentiment ; mais il réprouve les détours par lesquels on maintient le serment sans prononcer le nom divin. Ce sont pour lui subterfuges inutiles, qui ne laissent pas de mettre Dieu en cause, et dont il ne faut pas se servir.

Toutes ces formules de serment signifient au fond la même chose, puisque toutes, explicitement ou implicitement, prennent Dieu à témoin. Qui jure par le ciel jure par « le trône de Dieu [1] », c'est-à-dire par celui qui est sur le trône ; qui jure par la terre jure par « l'escabeau de ses pieds [2] », c'est-à-dire par celui qui est le vrai maître de la terre ; qui jure par Jérusalem jure par la cité de Dieu, « la ville du grand Roi [3] », c'est-à-dire par le Dieu de la ville sainte ; qui jure par sa propre tête, jure par le Dieu dont il dépend absolument, jeune ou vieux, et depuis l'instant de sa naissance jusqu'à celui de sa mort. Tout serment, en effet, implique la garantie d'un être supérieur à l'homme, et il n'a plus de sens quand il n'est pas prononcé devant Dieu.

On remarquera que le dernier exemple ne procède pas tout à fait de la même idée que les précédents, et qu'il ne se présente pas non plus de la même manière : il ne contient pas d'allusion biblique, et Jésus, qui dit « vous » dans le contexte, emploie par figure de langage le singulier. Peut-être cet exemple est-il une addition d'un rédacteur qui a voulu compléter la série et la leçon, par un cas familier à ses lecteurs ; ou bien serait-ce le dernier exemple, avec la conclusion, qui appartiendrait à Jésus, et tout le reste qui aurait été ajouté pour l'arrangement du discours ? On peut appliquer à ce cas le même principe d'interprétation qu'aux autres, mais l'application est faite à ceux-ci, non à celui-là, et il semble que le trait final tende moins à sauvegarder la majesté du Créateur qu'à faire ressortir l'absurdité d'un serment fait sur sa propre tête par un être qui n'a pas la propriété de lui-même. Pour les cas précédents, bien qu'ils appartiennent sans doute à la première rédaction du discours, les emprunts systématiques au langage de l'Écriture sentent le docteur, et l'évangéliste a dû y mettre du sien.

1. Is. LXVI, 1. Noter que, dans la formule ἐν τῷ οὐρανῷ (Mt. v. 34), il s'agit du ciel même, et non de Dieu, comme dans la formule βασιλεία τῶν οὐρανῶν, où l'on emploie le pluriel.

2. Is. *loc. cit.*

3. Ps. XLVIII, 3 ; XCV, 3.

Ici encore, l'Église a fait fléchir la règle idéale établie par Jésus. Elle n'a pas cru que le Sauveur eût condamné d'une manière absolue et sans aucune exception la pratique du serment. En fait, Jésus ne l'avait pas rejetée comme essentiellement immorale, mais comme plus nuisible qu'utile à l'honneur de Dieu, et comme superflue dans le royaume des cieux, ou dans une société organisée selon l'Évangile. L'utilité sociale, et l'on peut même dire la nécessité permanente du serment montrent que le programme évangélique est loin d'avoir encore été réalisé ici-bas dans sa perfection. Il n'en est pas moins à noter que, si l'athéisme regarde le serment comme une formalité dénuée de raison, la religion la plus pure et la moralité la plus haute, pour des motifs tout autres, en ont jugé de même par la bouche de Jésus. Ce qui convient à l'honneur de Dieu et à la dignité de l'homme est la simple expression de la vérité ; tout ce que l'homme y ajoute, pour donner plus de garantie et d'autorité à sa parole, part d'un mauvais principe, le péché ou Satan [1]. Du point de vue évangélique, la légitimité du serment ne peut donc être que relative, comme d'un moindre mal, moyen de retenir l'homme sur la pente du mensonge où il est toujours prêt à glisser.

Matth. v, 38. « Vous avez entendu qu'il a été dit : « Œil pour « œil, et dent pour dent. » 39. Et moi je vous dis de ne pas résister au méchant; mais si quelqu'un te soufflette à la joue droite, tends-lui aussi l'autre. 40. et si quelqu'un veut plaider contre toi et prendre ta tunique, abandonne-lui encore le manteau ; 41. et si quelqu'un te met à la corvée pour un mille, fais en deux avec lui ; 42. donne à qui te demande, et ne repousse pas celui qui veut emprunter de toi.

43. « Vous avez entendu qu'il a

Luc, vi, 27. « Mais je vous dis, à vous qui écoutez : Aimez vos ennemis ; faites du bien à ceux qui vous haïssent ; 28. bénissez ceux qui vous maudissent ; priez pour ceux qui vous calomnient. 29. Si quelqu'un te frappe sur une joue, présente-lui l'autre, et si quelqu'un te prend le manteau, ne lui refuse pas la tunique ; 30. donne à quiconque te demande, et si l'on te prend ce qui est à toi, ne réclame pas. 31. Et comme vous voulez que les hommes vous traitent, ainsi traitez-les vous-mêmes. 32. Et si

1. V. 37. τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν. On ne sait si πονηροῦ est au masculin (Satan) ou au neutre (le mal). L'emploi personnel du même mot dans le v. 39 favorise plutôt la première hypothèse. Voir dans Resch, II, 98, les citations de Pères qui mettent « le diable » au lieu « du malin ».

été dit : « Tu aimeras ton prochain, « et tu haïras ton ennemi. » 44. Et moi je vous dis : Aimez vos ennemis, et priez pour ceux qui vous persécutent, 45. afin que vous deveniez fils de votre Père qui est aux cieux, parce qu'il fait lever son soleil sur les méchants et les bons, et il fait pleuvoir sur les justes et les injustes. 46. Car si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense avez-vous (à prétendre)? Est-ce que même les publicains n'en font pas autant ? 47. Et si vous saluez vos frères seulement, que faites-vous d'extraordinaire? Est-ce que même les païens n'en font pas autant? 48. Vous serez donc parfaits, comme votre Père céleste est parfait. »

vous aimez ceux qui vous aiment, quel gré vous en aura-t-on? Car même les pécheurs aiment ceux qui les aiment. 33. Et si vous faites du bien à ceux qui vous en font, quel gré vous en aura-t-on? Même les pécheurs en font autant. 34. Et si vous prêtez à des gens dont vous attendez restitution, quel gré vous en aura-t-on? Même les pécheurs prêtent aux pécheurs pour recouvrer l'équivalent. 35. Mais aimez vos ennemis, faites du bien et prêtez, sans rien attendre en retour; et votre récompense sera grande, et vous serez fils du Très-Haut, parce qu'il est bon pour les ingrats et les méchants. 36. Devenez miséricordieux, comme votre Père est miséricordieux. »

L'identité de la matière exploitée par les évangélistes, et la liberté de leurs procédés littéraires apparaissent clairement dans ce passage. Deux séries de sentences constituent le fond commun de Matthieu et de Luc, l'une concernant la patience et la bienfaisance envers les hommes, l'autre l'amour des ennemis. Luc a combiné les deux ensemble, en intercalant la première au milieu de la seconde, en sorte que le tout devient une exhortation à la charité envers les ennemis ; mais les conseils de patience restent donnés au singulier : « si quelqu'un te frappe », entre les conseils de charité, qui sont donnés au pluriel : « aimez vos ennemis » ; la sentence concernant le devoir de traiter les autres comme on veut être traité soi-même a été amenée après les conseils de patience, pour servir de transition aux derniers conseils de charité, si bien que tout l'arrangement de ce passage est artificiel. Il est à croire que Luc a trouvé séparés les éléments qu'il a ainsi mélangés. Il est possible qu'il les ait trouvés en rapport avec les préceptes mosaïques dont ils sont présentés comme le perfectionnement. Toutefois la reprise : « Mais je vous dis à vous qui m'écoutez [1] », n'est pas

1. V. 27. Cf. *supr.* p. 554, n. 3.

nécessairement un écho de la formule : « Vous avez entendu qu'il a été dit [1] ».

Dans Matthieu, le rapport des sentences évangéliques avec les paroles de la Loi n'est pas très rigoureux ; les sentences ont pu, et même elles ont dû exister d'abord indépendamment de la relation où on les met avec les préceptes mosaïques ; l'invitation à se laisser voler, à donner, à prêter, n'a rien à voir avec la loi du talion ; les mots : « tu haïras ton ennemi [2] », qui ne se retrouvent pas dans la Pentateuque, semblent avoir été ajoutés tout exprès au texte biblique, afin de l'adapter au commentaire qu'on en veut donner par l'instruction concernant l'amour des ennemis. Le texte de Matthieu est donc conçu aussi artificiellement que celui de Luc. Que celui-ci ait connu les sentences encadrées dans le schéma du discours sur l'Évangile et la Loi, ou tout simplement amenées à la suite de ce discours, il semble que ces sentences ont été d'abord prononcées et même rédigées en dehors du cadre que nous leur voyons dans le premier Évangile.

La loi du talion : « œil pour œil, et dent pour dent [3] », est une loi pénale, proportionnée, dans son application, à un état de culture peu avancée. Elle ne consacrait plus chez les Juifs le droit de vengeance privée ; car c'était le juge, et non la partie lésée, qui en réglait l'exécution. On la prend ici comme une loi défectueuse ; pour l'accomplir, on substitue au principe de la justice qui réclame son droit et la punition de celui par qui ce droit a été violé, le principe de l'abnégation qui supporte tout, parce qu'elle n'a aucun intérêt de bonheur ou de propriété en ce monde. La charité s'associe sans doute au renoncement ; mais les actes recommandés par Jésus, tendre la joue gauche quand on a reçu un soufflet sur la joue droite, laisser sa tunique à qui prend le manteau, ne sont pas uniquement des actes de charité ; le désintéressement personnel y apparaît plus que l'amour d'autrui ; car la charité bien entendue ne demande pas qu'on se laisse battre ni voler, ni qu'on prête une sorte de complaisance aux injustices du prochain. Ces conseils peuvent convenir à une petite élite, dans un monde qui

1. Mt. 38. 43. ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη. Si l'influence de cette formule sur Lc. 27, n'est pas démontrée, elle reste possible et même assez vraisemblable.

2. V. 43.

3. Ex. xxi, 24 ; Lév. xxiv, 19-20 ; Deut. xix, 21.

va finir, ou à des hommes voués à une mission extraordinaire qui exige d'eux un renoncement aussi extraordinaire que leur destinée, non à une société qui doit vivre et se perpétuer dans l'ordre.

Pour amener cette leçon de la patience en antithèse à la loi du talion, l'on énonce une affirmation générale qui n'est pas dans Luc, et qui doit appartenir au cadre du discours : « Et moi je vous dis de ne pas résister au méchant [1]. » Tous les exemples cités ne sont pas de méchants dont on subit l'injustice : la corvée, et surtout la demande de secours ou d'emprunts ne sont pas des violences que l'on pourrait châtier en les rendant à leurs auteurs. La raison primitive du groupement n'est donc pas l'idée de non résistance au méchant. On doit noter aussi le changement de nombre : le pluriel « je vous dis », dans la proposition générale, tandis qu'on a le singulier dans les recommandations particulières. Le singulier est primitif : car Luc l'a gardé, tout en transposant ce morceau dans un contexte où le pluriel est employé.

Si l'on reçoit un soufflet sur la joue droite, au lieu de le rendre, il faut présenter l'autre joue. Luc ne dit pas quelle joue est frappée d'abord, peut-être parce qu'il a pensé que l'insulteur, se servant de la main droite, frapperait plutôt la joue gauche pour commencer [2]. Si l'on conteste à quelqu'un la propriété de sa tunique, l'habit de dessous, qu'il abandonne aussi le manteau, l'habit de dessus. Luc a un voleur au lieu du plaideur, et peut-être a-t-il gardé la leçon originale : car, dans ce temps surtout et dans ce milieu, des habits étaient plutôt matière de vol que de procès ; mais le voleur commence naturellement par prendre le manteau, et on doit aussi lui laisser la tunique. Matthieu suit l'ordre inverse, afin de mettre la concession la plus importante en dernier lieu.

Un homme est pris en réquisition [3] pour une course d'un mille ; qu'il n'essaie pas de se soustraire à la corvée, et qu'il fasse deux milles au lieu d'un. Luc n'a pas cet exemple, soit qu'il ne l'ait pas

1. V. 39. ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ.

2. Holtzmann, 441. Mais il est possible aussi que Luc suive la source, et que Matthieu ait ajouté le mot « droite » (Wernle, 64), omis d'ailleurs dans D, Ss. lat. *k*.

3. Mt. 41. καὶ ὅστις σε ἀγγαρεύσει μίλιον ἕν. Le mot ἀγγαρεύειν est venu du persan en grec et en latin ; il signifiait d'abord les réquisitions d'hommes et de bêtes qui se faisaient pour le service des courriers officiels, établi dans l'empire perse. Un mille, ou mille pas, fait environ un kilomètre et demi.

trouvé dans la source, soit qu'il l'ait jugé peu clair ou sans application pour ses lecteurs. Il faut donner à qui demande, et ne pas refuser de prêter [1]. Ce dernier conseil prend une autre forme dans Luc [2], où on lit qu'il faut donner à qui demande, et ne pas réclamer à qui prend sans demander. Une telle recommandation conviendrait mieux, dans le premier Évangile, que le simple conseil de pratiquer la charité en donnant et en prêtant, puisqu'il s'agirait encore d'un dommage contre lequel on ne devrait pas protester.

La Loi [3] recommandait aux Israélites d'aimer leur prochain, c'est-à-dire les membres de leur nation, et elle voulait aussi qu'on eût des égards pour l'étranger [4] domicilié en terre israélite, pourvu qu'il se soumît à certaines prescriptions. Elle n'ordonnait pas de haïr l'ennemi, c'est-à-dire les étrangers en général ; mais beaucoup de passages [5] autorisaient à considérer cette haine comme permise ou même obligatoire, à raison des interdictions ou des mesures de rigueur édictées contre les peuples voisins. La haine de l'étranger ou de l'ennemi national avait fini par être regardée comme un sentiment louable et saint. Il n'était pas autrement défendu de haïr son ennemi personnel ou l'ennemi de sa famille ; en cas de meurtre volontaire, la Loi autorisait la vengeance privée, par l'immolation du meurtrier [6]. Que le droit à la haine ait été formulé dans les écoles juives en la forme absolue que lui donne Matthieu, il est permis d'en douter, et il paraît beaucoup plus probable que la citation, faite d'ailleurs par le rédacteur évangélique, et non par Jésus, a été conçue en vue de l'antithèse poursuivie dans le discours. Quoi qu'il en soit, l'Évangile ne connaît pas d'étranger, parce que tous les hommes sont frères ; il ne permet pas non plus à ses adeptes la haine contre leurs persécuteurs [7], qui sont cependant les ennemis de Dieu, parce que, pour avoir part au royaume des

1. Mt. 42. τῷ αἰτοῦντι σε δός, καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι μὴ ἀποστραφῇς.

2. V. 30. παντὶ αἰτοῦντί σε δίδου, καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντος τὰ σὰ μὴ ἀπαίτει.

3. Lév. xix, 18.

4. Lév. xix, 34 ; cf. xxv, 44-46.

5. Deut. vii, 2 ; xv, 3 ; xx, 13-18, etc. ; cf. Mal. i, 3 ; Ps. cxxxvii, 7-9.

6. Nombr. xxxv, 19.

7. Mt. 44. ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν (D et beaucoup d'autres témoins ajoutent : εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς [D, ὑμεῖν], καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς) καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν (les mêmes témoins insèrent : ἐπηρεαζόντων καὶ) διωκόντων ὑμᾶς. Les additions viennent de Lc. 27-28, et manquent dans ℵB, Ss. Sc. lat. *k*.

cieux, il faut imiter le Père céleste, qui est bon pour tous les hommes, justes ou pécheurs. Le soleil et la pluie ne sont-ils pas pour tout le monde? Ainsi le devoir de la charité se fonde sur l'exemple de Dieu même, dont on ne sera vraiment le fils qu'en qu'en imitant sa bonté.

Ce qui caractérise cette divine charité, en la différenciant de l'amitié qui peut exister entre les hommes, c'est qu'elle n'attend pas de retour. Son mérite consiste justement en ce qu'elle est désintéressée ; elle embrasse aussi bien ceux qui n'y répondent pas, ou qui y répondent par la haine et la persécution, que ceux qui la partagent et qui la pratiquent. Si vous aimez les gens qui vous aiment, cette réciprocité fait votre récompense, et Dieu n'a pas à vous en donner d'autre. Les derniers des hommes, ou ceux que l'on croit tels, ceux qui vivent en dehors de la religion, comme les publicains, ont ce genre d'amour qui ne compte pas pour le ciel. Pareillement, si vous ne témoignez qu'à vos frères, aux membres de votre société, cette marque d'honneur et d'intérêt bienveillant qui consiste dans la salutation, vous faites ce que tout le monde fait, et les païens aussi bien que les Juifs. Pour saisir toute la portée de ce dernier exemple, il faut se rappeler la signification et l'importance de la salutation chez les Orientaux [1] : témoignage de respect et d'affection, accompagné de bénédictions et de souhaits. On ne doit pas réserver cette marque de bienveillance pour les gens de sa confrérie. Aussi bien pour l'expression que pour le sentiment de la charité, le disciple de l'Évangile est tenu à la perfection dont Dieu lui offre le modèle [2]. Il va de soi que cette perfection n'est pas à entendre au sens métaphysique : la perfection recommandée est celle de la bonté. Combien diffère-t-elle de la sainteté que le Dieu d'Israël réclame dans le Lévitique [3] !

Dans Luc, le discours, après les béatitudes et les malédictions, contient une partie gnomique [4] et une partie parabolique [5], dis-

1. Holtzmann, 215. Merx, II, i, 116. Ss. lat. *k*. omettent Mt. 47 (homéoteleuton ?)

2. Mt. 48. ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν. Cf. Éph. v, 1 ; Jac. i, 4. Matthieu est le seul évangéliste qui emploie le mot τέλειος (ici et xix, 21), sans doute conformément à son idée de la parfaite justice. La leçon de Luc, οἰκτίρμονες, offre plus de garanties. Cf. Wellhausen, *Mt*. 24.

3. xi, 44 ; xix, 2.

4. vi, 27-38.

5. vi, 39-49.

tinguées chacune par une courte formule d'introduction, apostrophe aux auditeurs pour la première, remarque du narrateur pour la seconde. Ramenant à l'idée de charité les préceptes d'abnégation, l'évangéliste commence par prescrire l'amour des ennemis, et, au lieu d'indiquer, comme Matthieu, un seul acte de charité envers eux, il en ajoute deux autres, la bienfaisance et la bénédiction, peut-être par réminiscence des Épîtres de Paul [1], et pour amener plus naturellement les sentences relatives à la façon de supporter les mauvais traitements et les exigences d'autrui. Après ces sentences, il introduit la règle qui doit gouverner dans la pratique la charité du prochain : faire aux autres tout le bien que l'on souhaiterait pour soi. C'est une sentence indépendante, et Matthieu ne la rapporte que plus loin. Luc s'en sert ici comme d'une transition pour rejoindre la suite de l'instruction sur la charité, qu'il a interrompue pour intercaler celle de la patience et du désintéressement. Malgré tout, la réflexion : « Si vous aimez ceux qui vous aiment », ne se rattache pas naturellement à la sentence qui précède, mais à ce qui a été dit, pour commencer, de l'amour des ennemis. Le gré que l'on n'a pas à attendre, quand on n'aime que ses amis, est celui de Dieu, en sorte que la formule du troisième Évangile : « Quel gré vous en aura-t-on [2] ? » équivaut à celle du premier : « Quelle récompense pouvez-vous attendre [3] ? » Luc substitue les pécheurs aux publicains et aux païens, afin d'écarter des expressions qui laissent transparaître quelque chose du mépris des Juifs pour tout ce qui n'était pas israélite. Il remplace aussi par le bienfait la salutation, qui n'avait probablement pas pour lui autant de signification que pour Matthieu. Enfin, pour équilibrer son discours, il ajoute une référence à ce qui a été dit plus ou moins clairement du prêt [4]. Si l'on prête à des gens qui doivent rendre, on fait une chose très ordinaire et dont les pécheurs eux-mêmes donnent l'exemple. Le

1. Rom. xii, 14 (I Cor. iv, 12 ; I Pier. ii, 23).

2. V. 32 (33, 34). ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν; Il ne s'agit pas de reconnaissance, mais de la faveur divine que l'on mérite par l'exercice de la vraie charité.

3. V. 46. τίνα μισθὸν ἔχετε; Cf. v. 47. τί περισσὸν ποιεῖτε;

4. Lc. 34 se réfère à 30, comme 32 et 33 à 27 ; mais il est très curieux que le prêt ne soit pas formellement indiqué dans le v. 30, tandis qu'il l'est dans le passage parallèle, Mt. 42 ; sans s'en apercevoir, Luc se réfère à sa source plutôt qu'à son propre texte.

mot « pécheur », dans ce cas, sonne mal, attendu que le prêt sans intérêt est de droit entre Juifs, sans être pour cela une coutume des « pécheurs », publicains ou païens. Cet exemple a donc été modelé sur les précédents par l'évangéliste. L'idée ne laisse pas d'être la même que plus haut : donner à qui demande, et se laisser prendre ce qu'on a, sans réclamer. Celui qui prête ne doit pas renoncer seulement aux intérêts : l'usure était défendue entre Israélites, et l'Évangile en défendant simplement de percevoir un intérêt, n'aurait pas fait mieux que la Loi. Il faut prêter sans espoir de recouvrer, en nature ou en équivalent, ce que le prochain demande à emprunter. Et pour retrouver ce que Matthieu a dit d'abord de la nécessité de l'amour des ennemis chez ceux qui veulent être les enfants d'un Dieu bon, Luc récapitule toute l'instruction dans les trois conseils d'amour des ennemis, de bienfaisance, de prêt sans retour, qui justifient la récompense céleste, et valent à ceux qui les pratiquent la qualité de « fils du Très-Haut ».

La formule [1] que nous traduisons : « sans rien attendre en retour », a été diversement interprétée. Le sens indiqué paraît exigé par le contexte; mais le texte donnerait, selon l'usage de la langue hellénistique : « sans perdre l'espoir », et l'on a supposé que cette recommandation viserait l'amour et la bienfaisance aussi bien que le prêt [2]. Il faudrait, même sans garantie de retour, aimer, faire du bien, prêter, et ne pas perdre l'espérance, ne pas s'imaginer que tout cela ne sert à rien ; car si l'on n'a aucune récompense à attendre des hommes, on a tout à attendre de Dieu. Idée tout évangélique en soi, mais qui serait énoncée bien subtilement et obscurément ; sans compter qu'une invitation à ne pas désespérer de Dieu paraît superflue et presque choquante. « Prêter sans espoir » s'oppose à « prêter avec espoir [3] », non à tous les actes de charité. Ou bien Luc a détourné le mot grec de sa signification ordinaire, et l'entend au sens d'espérer, ou bien le texte a subi quelque altération [4]. La suite : « Et votre récompense sera grande », donne à entendre

1. V. 35. δανίζετε μηδὲν ἀπελπίζοντες.
2. Meyer et autres, *ap.* J. Weiss, 394.
3. V. 34. καὶ ἐὰν δανίσητε παρ' ὧν ἐλπίζετε λαβεῖν. Cf. *supr.* n. 1.
4. La lecture μηδένα ἀπελπίζοντες, « ne désespérant personne », (א, Ss.) donne un sens qui ne cadre pas avec le contexte. On a proposé, comme simple conjecture (T. Reinach) : μηδέν ἀντελπίζοντες, « n'espérant rien en retour ». Mais il

que l'on vient d'énoncer les conditions de la rémunération éternelle, et ne fait pas contraste à l'hypothèse du désespoir. Dans ce dernier cas, on attendrait : « Car votre récompense sera grande ».

Tandis que, dans Matthieu [1], l'on est invité à devenir fils de Dieu par l'imitation du Père céleste, la filiation divine semble être, dans Luc [2], un bien promis avec la récompense, une dignité analogue à celle des anges ; mais cette apparence est due à une combinaison rédactionnelle, et Luc suppose, en terminant, que la filiation divine est acquise par l'imitation de Celui qui est bon pour les ingrats et les méchants ; ce n'est donc pas à raison de la récompense qu'on est fils de Dieu, mais quand on aime ses ennemis et qu'on leur fait du bien, parce que l'on ressemble ainsi au Dieu de miséricorde. Luc substitue à la formule juive : « le Père qui est aux cieux », le « Très-Haut », appellation que Jésus n'a pas dû employer, mais qui présente le double avantage d'appartenir au langage de l'Ancien Testament [3] et à celui du monde hellénique [4]. Il emploie de même la qualification purement morale : « qui est bon pour les ingrats et les méchants », au lieu de la formule imagée, certainement primitive, mais trop simple peut-être pour son goût, et quelque peu anthropomorphique : « qui fait lever le soleil et tomber la pluie sur les justes et les injustes ». Au lieu de dire « parfait », Luc dit « miséricordieux [5] », pour marquer plus précisément que la perfection dont il s'agit est la bonté. D'ailleurs, la réflexion : « Devenez miséricordieux comme votre Père est miséricordieux », n'est pas seulement, dans Luc, la conclusion de ce qui précède ; elle est encore, et plutôt même, le principe qui justifie les recommandations suivantes, également relatives à la charité du prochain. Cette liaison a chance d'être primitive ; Matthieu l'a rompue afin d'insérer les instructions qui forment le contenu du chapitre VI. Autant

n'est peut-être pas nécessaire de corriger le texte. Cf. HOLTZMANN, 341. Les anciens mss. lat. donnent : « nihil desperantes », d'où est venue par voie d'altération, la leçon de la Vg. : « nihil inde sperantes ».

1. V. 45. ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς.

2. V. 35. καὶ ἔσται ὁ μισθὸς ὑμῶν πολύς, καὶ ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου. La mention de la récompense est reprise du v. 23.

3. עליון. Cf. Lc. I, 32, 35, 76.

4. Ζεύς (θεὸς) ὕψιστος. HOLTZMANN, 342.

5. V. 36. γίνεσθε οἰκτίρμονες, καθὼς ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστίν. Cf. JAC. V, 11.

qu'on en peut juger par la comparaison des deux Évangiles, l'instruction sur l'amour des ennemis était ainsi disposée dans la source : « Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent. Car si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense en aurez-vous ?... Devenez fils de votre Père qui est aux cieux, parce qu'il fait lever son soleil, etc. Soyez miséricordieux comme votre Père céleste est miséricordieux. »

Ces conseils de renoncement et de charité ont le même caractère absolu que les précédents. Si l'on voulait en faire l'application littérale à la conduite individuelle, à l'organisation sociale et au droit des gens, il n'y aurait à poursuivre la réparation d'aucune injustice, et les bandits seraient les maîtres du monde ; le progrès du commerce et de la civilisation serait impossible ; les nations chrétiennes devraient se laisser exterminer par les autres. Avec la meilleure volonté d'observer la rigueur des préceptes évangéliques, la tradition n'a pu garder que leur esprit. Des prescriptions qui étaient en rapport avec la perspective prochaine du règne de Dieu ont dû subir de nombreux correctifs dans l'application, pour s'adapter aux besoins d'une société durable, et aux conditions réelles du développement humain.

Matth. vi, 1. « Ayez soin de ne pas exercer votre justice devant les hommes, pour être regardés par eux ; sinon vous n'aurez pas de récompense auprès de votre Père qui est aux cieux. »

Tout le chapitre VI de Matthieu se trouve intercalé au milieu des préceptes concernant la charité du prochain [1]. Il est à croire que, dans la source, la recommandation de ne pas juger les autres suivait, comme dans Luc, l'ordre d'imiter la bonté de Dieu. Après le programme idéal de la justice évangélique, le premier Évangile amène d'abord une instruction, tout à fait méthodique dans son développement, sur la manière d'accomplir les bonnes œuvres, c'est-à-dire les trois œuvres principales de la piété juive, l'aumône, la prière et le jeûne. On a montré comment il faut entendre mieux que les pharisiens les prescriptions de la Loi ; on va dire maintenant comment il faut faire mieux qu'eux les œuvres que le chrétien pratiquera comme eux. Il s'agit toujours de la justice évangé-

1. v, 43-48 ; vii, 1-5.

lique, et l'on a soin d'employer le mot, dès le début, pour faire la transition et garantir, autant que possible, l'unité du discours. Les conseils qui suivent [1] ont plutôt pour objet d'informer l'esprit du chrétien que de régler ses actes ; plusieurs sont rapportés par Luc dans un autre contexte, et n'appartenaient pas primitivement au discours sur la montagne. L'instruction sur les trois œuvres contient elle-même un morceau surajouté, l'Oraison dominicale, avec les versets qui lui servent d'introduction et de complément. Luc l'a reproduite à part, la rattachant à une circonstance particulière, et l'économie du discours sur les trois œuvres est rompue par cette addition. Ce discours est rattaché artificiellement à ce qui précède ; il forme un tout par lui-même, et il a existé d'abord indépendamment du recueil où Matthieu l'a introduit. C'est une sorte de catéchèse où se reconnaît l'esprit de l'Évangile ; mais la symétrie du développement atteste un travail de la tradition ou du rédacteur sur le thème fourni par Jésus.

La première phrase est une proposition générale qui gouverne la triple instruction, et qui appartient sans doute au travail rédactionnel, soit qu'elle vienne du premier rédacteur, soit plutôt qu'elle soit due à celui qui a inséré l'instruction sur les œuvres dans le discours sur la montagne, et qui s'identifie probablement à l'évangéliste. Si l'on veut que les œuvres, même celles qui sont par elles-mêmes ou que l'on regarde comme des œuvres de religion, soient méritoires devant Dieu, il ne faut pas qu'elles soient faites par vanité, pour la gloire humaine, mais pour Dieu seul. Le mot « justice [2] » pourrait signifier aumône [3] », il a été ainsi compris par plusieurs interprètes. Mais il ne peut désigner ici que les œuvres de la justice chrétienne, avec application aux trois œuvres dont il va être question. Si la formule : « faire votre justice », manque un peu de naturel, c'est peut-être qu'elle a été conçue par le rédacteur

1. Mt. vi, 19-34.

2. V. 1. προσέχετε ℵL ajoutent δὲ) τὴν δικαιοσύνην ὑμῶν μὴ ποιεῖν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὸ θεαθῆναι αὐτοῖς. Au lieu de δικαιοσύνην (ℵBD, it. vulg.), la plupart des mss. (déjà Sc.) ont ἐλεημοσύνην. Cette leçon est influencée par ce qui suit immédiatement ; mais le v. 1 n'a de raison d'être que comme proposition générale ; sinon il ferait double emploi avec 2-4.

3. Les LXX ont traduit quelquefois צדקה par ἐλεημοσύνη, et δικαιοσύνη s'entend de l'aumône dans Tob. xii, 9 ; xiv, 11 (cf. ii, 14. Dan. iv, 24 ; II Cor. ix, 9-10).

afin de relier l'instruction sur les œuvres à ce qui a été dit antérieurement de la justice évangélique.

Matth. vi, 2. « Lors donc que tu feras l'aumône, ne fais pas sonner de la trompette devant toi, comme font les hypocrites, dans les synagogues et dans les rues, afin d'être loués par les hommes : je vous (le) dis en vérité, ils reçoivent (ainsi) leur récompense. 3. Mais toi, quand tu fais l'aumône, que ta gauche ne sache pas ce que fait ta droite, 4. afin que ton aumône soit dans le secret ; et ton Père, qui voit dans le secret, te récompensera. »

Ceux qui affectent de répandre leurs largesses en public sont des hypocrites qui n'ont pas réellement en vue la bonne œuvre, mais les louanges des hommes, une satisfaction d'amour-propre. Cette misérable récompense qu'ils poursuivent est, en vérité, tout ce qu'ils méritent, et ils n'en auront pas d'autre. Jésus peint la vanité de ces égoïstes bienfaiteurs, en disant qu'ils font sonner de la trompette devant eux [1] : cette trompette est métaphorique ; mais la métaphore est heureusement choisie. Les synagogues et les rues, endroits publics où les pauvres venaient solliciter la charité de leurs frères plus fortunés, convenaient à l'étalage d'une fausse générosité. Une autre métaphore, non moins significative, caractérise la discrétion de la charité sincère : que la main gauche ignore l'aumône que fait la main droite. Pour que l'aumône soit méritoire devant Dieu, qu'elle soit exempte de toute recherche personnelle, et, afin qu'il en soit ainsi, qu'on l'entoure du secret le plus absolu. Les hommes ne la connaîtront pas, et l'on se passera de leurs éloges ; mais Dieu la verra et il ne manquera pas de la récompenser [2]. Il est très vraisemblable que Jésus entend par hypocrites les pharisiens ; mais il ne les nomme pas, parce qu'il s'attaque aux défauts, non aux personnes. On ne saurait inférer de ce détail, peut-être purement rédactionnel, que la sentence a été prononcée au début de l'Évangile, lorsque l'opposition des pharisiens au Sauveur n'était pas encore déclarée [3].

1. V. 2. μὴ σαλπίσῃς ἔμπροσθέν σου.
2. Ss. et quelques autres témoins ajoutent ἐν τῷ φανερῷ à la fin du v. 4.
3. Schanz, 207.

Mt. vi, 5. « Et quand vous prierez, vous ne serez pas comme les hypocrites; car ils aiment à prier debout, dans les synagogues et aux coins des places, afin d'être vus des hommes : je vous (le) dis en vérité, ils reçoivent (ainsi) leur récompense. 6. Mais toi, quand tu prieras, entre dans ta chambre, et, fermant ta porte, prie ton Père qui est (présent) dans le secret; et ton Père, qui voit dans le secret, te récompensera. »

Le conseil relatif à la prière est développé de la même façon que celui de l'aumône [1]. Comme élément de la vraie justice, la prière résume les rapports divers de l'homme avec Dieu, elle est l'expression propre de la piété. Il ne faut pas imiter les hypocrites, ceux qui prient volontiers avec ostentation, pour avoir l'air de saints personnages; ils ont soin de se laisser surprendre par l'heure de la prière dans les lieux publics, afin de se mettre, devant tout le monde, dans l'attitude de l'oraison; la coutume étant de prier debout [2], ils s'arrêtent au milieu de la foule, et l'on est témoin de leur ferveur. Mais ce n'est pas à cause des hommes que l'on prie, et ce n'est pas pour gagner leur estime qu'on doit prier. La prière s'adresse à Dieu; pour parler à Dieu, il faut se retirer à l'écart, de façon à n'être qu'à lui dans le temps où on lui parle. Il voit dans le secret, il récompensera cette prière où on ne cherche que lui. La chambre et la porte fermée signifient le caractère tout intime de la vraie prière, secret qui doit rester entre l'âme qui la fait, et Dieu qui l'entend. On ne saurait exprimer plus énergiquement la nature spirituelle et personnelle de la véritable piété.

Avant de passer au conseil concernant le jeûne, l'évangéliste profite de l'occasion qui se présente, et il insère en cet endroit une instruction plus spéciale et plus développée sur la prière.

Matth. vi, 7. « Et en priant, ne bavardez pas comme les païens; car ils pensent être exaucés en multipliant les paroles. 8. Ne les imitez donc pas; car votre Père sait de quoi vous avez besoin, avant que vous (le) lui demandiez. 9. Vous donc, vous prierez ainsi :

Luc, xi, 1. Et il advint, comme il était à prier en un certain lieu, quand il eut fini, qu'un de ses disciples lui dit : « Seigneur, apprends-nous à prier, comme Jean a appris ses disciples. » Et il leur dit : « Lorsque vous priez, dites :

1. L'omission au v. 5 dans Ss. doit être accidentelle.
2. Cf. Mc. xi, 25; Lc. xviii, 11, 13.

« Notre Père qui es aux cieux, que ton nom soit sanctifié ; 10. que ton règne arrive ; que ta volonté se fasse sur la terre comme au ciel ; 11. donne-nous aujourd'hui notre pain en suffisance ; 12. et pardonne-nous nos offenses, comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés ; 13. et ne nous induis pas en tentation, mais délivre-nous du mal. »

« Père, que ton nom soit sanctifié ; que ton règne arrive ; 3. donne-nous chaque jour notre pain en suffisance ; 4. et pardonne-nous nos péchés, car nous-mêmes pardonnons à quiconque nous a offensés ; et ne nous induis pas en tentation. »

14. « Car si vous pardonnez aux hommes leurs fautes, votre Père céleste vous pardonnera aussi ; 15. mais si vous ne pardonnez point aux hommes, votre Père ne vous pardonnera pas non plus. »

D'après Matthieu, Jésus ayant recommandé à ses disciples de ne pas prier comme les hypocrites, s'aviserait aussi de les inviter à ne pas prier comme les païens [1], auxquels on ne songeait pas, et de leur indiquer une formule de prière courte et appropriée à l'objet qu'on se propose en priant. Les païens ne se lassent pas de répéter les mêmes formules, attachant une sorte de pouvoir magique aux paroles mêmes qu'ils prononcent, [et s'imaginant attirer plus sûrement l'attention de la Divinité par l'énumération réitérée de ses titres, ou la multiplication indéfinie des paroles de supplication [2]. La prière tire sa valeur du sentiment qui l'anime : il s'agit beaucoup moins d'apprendre à Dieu nos besoins que de mettre nos cœurs dans les dispositions qui conviennent à l'égard de ses dons, et par lesquelles on mérite de les recevoir. Que la prière exprime donc simplement d'abord le désir qu'on a de voir se manifester la gloire et s'accomplir la volonté de Dieu, puis les besoins temporels et spirituels auxquels on souhaite qu'il subvienne.

Toute cette introduction paraît artificielle. Le début imite celui des trois conseils sur les bonnes œuvres [3] ; la réflexion sur la connaissance que Dieu a de nos besoins est empruntée au discours sur la confiance en Dieu [4], que l'on trouvera un peu plus loin. Quant

1. V. 7. προσευχόμενοι δὲ μὴ βατταλογήσητε ὥσπερ οἱ ἐθνικοί (B, Sc. lat *k*, ὑποκριταί, sans doute par influence du v. 5).

2. δοκοῦσιν γὰρ ὅτι ἐν τῇ πολυλογίᾳ αὐτῶν εἰσακουσθήσονται.

3. Cf. v. 7 et 2, 5.

4. V. 32.

à l'idée principale, à savoir qu'il ne faut pas répéter toujours les mêmes formules, au lieu de prouver que Matthieu a trouvé l'Oraison dominicale dans un contexte qui n'était pas celui de Luc, elle prouverait plutôt le contraire [1]. On suppose volontiers que Matthieu n'a pas connu la parabole de l'Ami importun, qui suit l'Oraison dominicale dans le troisième Évangile, parce qu'il n'a pas reproduit cette parabole; mais il a pu l'omettre avec intention, de peur qu'on ne l'interprétât dans le sens d'une pratique matérielle de la prière, et, au lieu de la parabole, placer un conseil destiné à prévenir l'abus qu'elle lui faisait craindre. Quant à l'introduction historique de Luc, Matthieu a pu en connaître l'essentiel, et la négliger, parce qu'il voulait mettre l'Oraison dominicale dans le discours sur la montagne.

Tandis que Matthieu a inséré dans le discours, en les séparant l'une de l'autre, l'Oraison dominicale et l'exhortation à prier avec confiance [2], on trouve dans Luc [3] les mêmes morceaux reliés par une parabole qui fait ressortir l'efficacité d'une prière persévérante. Cette parabole vient certainement de source, ainsi que la parabole de la Veuve et du juge [4], à laquelle on peut croire qu'elle a été d'abord associée dans la tradition. Rien ne s'oppose à ce que l'Oraison dominicale, la parabole de l'Ami importun et celle de la Veuve, l'exhortation à une prière confiante aient été réunies ensemble dans la première rédaction des discours du Seignenr, de façon à former un recueil d'enseignements sur la prière. Matthieu aura laissé tomber les deux paraboles, et transposé la prière avec l'exhortation. L'interprétation eschatologique de la parabole de la Veuve l'avait déjà fait détacher de l'Ami importun dans la source directement exploitée par Luc.

Quant à l'introduction historique à l'Oraison dominicale, elle doit venir en partie de la source primitive, en partie de l'évangéliste. Luc ne dit ni où ni quand les disciples demandèrent à Jésus de leur apprendre à prier. Tout porte à croire que ce fut en Galilée, bien

1. La leçon de D, dans Lc. xi, 1. ὅταν προσεύχησθε, μὴ βαττολογεῖτε ὡς οἱ λοιποί· δοκοῦσιν γάρ τινες ὅτι ἐν τῇ πολυλογίᾳ αὐτῶν εἰσακουσθήσονται, est une simple contamination de Luc par Matthieu, et il n'y a pas lieu d'en tenir compte.

2. vii, 7-11.

3. xi, 1-13.

4. Lc. xviii, 1-8.

avant que le Sauveur quittât ce pays pour se rendre à Jérusalem, et la place assignée, dans le troisième Évangile, à la prière du Christ, ne peut être considérée comme une indication chronologique. Ni Luc ne prouve par là que la prière ait été enseignée si tard, ni Matthieu, en la mettant dans le discours sur la montagne, ne prouve qu'elle ait été enseignée si tôt. Attendu que Luc aime à montrer Jésus priant à l'écart, on ne peut pas inférer de la formule : « comme il était à prier en un certain lieu [1] », que le Sauveur priât en public, ou à l'une des heures établies par la coutume juive. Cette conclusion serait certainement fausse, et par rapport au fait, et par rapport à la pensée de l'évangéliste [2]. Le disciple qui demande une formule de prière peut n'être pas l'un des Douze. Il est probable que la source primitive ne contenait que la demande [3] avec la réponse, sans indication de temps, ni de lieu, ni de personne. Les termes de la question ne permettent pas de savoir si Jean était encore en vie, ou bien s'il était déjà mort en ce temps-là, quoique la dernière hypothèse soit plus vraisemblable. On ignore quelle forme de prière le Baptiste avait recommandée à ses disciples. Mais le fait même de la demande adressée à Jésus est une donnée qui ne pouvait se déduire de la prière, et qu'un historien du Christ aurait eu plutôt la tentation d'omettre que de supposer.

Le texte de la prière est beaucoup plus court dans le troisième Évangile que dans le premier. Certaines additions dans le texte reçu viennent de ce qu'on a voulu conformer Luc à Matthieu. Il serait tout à fait puéril d'admettre, pour expliquer les variantes et la différence des combinaisons rédactionnelles, que le Christ aurait enseigné deux fois la même prière, sous deux formes différentes. Seulement il est permis de se demander laquelle des deux formules, la plus longue ou la plus courte, représente plus exactement la prière enseignée par Jésus, ou tout au moins la première rédaction de cette prière dans le recueil des discours évangéliques. Les deux évangélistes dépendent, en dernière analyse, d'une même version grecque de l'Oraison dominicale, et Luc, qui en a gardé le préambule origi-

1. V. 1. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν τόπῳ τινὶ προσευχόμενον, ὡς ἐπαύσατο, εἶπέν τις κτλ.

2. Cf. ix, 18.

3. κύριε, δίδαξον ἡμᾶς προσεύχεσθαι, καθὼς καὶ Ἰωάνης ἐδίδαξεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ. Cette donnée a été exploitée plus haut (v, 33, *supr.* p. 495) par Luc.

nal, pourrait en avoir aussi mieux gardé le texte. Il montre Jésus indiquant à ses disciples une formule de prière dont ils pourront se servir [1], mais il ne laisse pas entendre, aussi clairement que Matthieu [2], que cette prière est devenue la prière des chrétiens. Serait-il bien téméraire de penser que Luc rapporte, avec de très légères modifications, la prière telle qu'elle avait été rédigée d'abord dans le recueil des discours, et que Matthieu la reproduit telle à peu près qu'on la récitait de son temps, dans la communauté ou les communautés chrétiennes au milieu desquelles il a vécu? Bien que Matthieu ne contienne rien d'inutile, ce qu'il ajoute au texte de Luc est implicitement contenu dans celui-ci, et l'on peut douter que le rédacteur du troisième Évangile se fût permis de faire tant de coupures, si la source où il a puisé avait contenu le texte de Matthieu. Au contraire, l'usage liturgique explique aisément l'amplification de la formule, un peu courte, de Luc. Cet usage a exercé une influence sur la tradition du texte même de Matthieu. On trouve, dans la *Didaché* [3], un texte de très près apparenté à celui du premier Évangile, et complété par une doxologie [4] qui se rencontre aussi dans un assez grand nombre de manuscrits et dans le texte reçu. Cette doxologie doit son origine à la coutume liturgique de l'Église chrétienne. L'antiquité des témoins où ce supplément se rencontre [5], les commentaires que les anciens Pères ont écrits sur la prière du Seigneur montrent que la récitation du *Pater* dans l'assemblée des fidèles remonte aux premiers temps du christianisme. Aussi bien la forme traditionnelle de la prière liturgique est celle qui est conservée par Matthieu.

L'Oraison dominicale contient deux séries de demandes. Dans la première, la préoccupation des droits de Dieu, de l'accomplisse-

1. V. 2. ὅταν προσεύχεσθε, λέγετε.

2. V. 9. οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς.

3. La *Didaché* paraît dépendre de Matthieu (cf. p. 597, n. 1 et *supr.* p. 17). Dans le texte de l'Oraison dominicale, on relève les variantes suivantes par rapport à Matthieu : ἐν τῷ οὐρανῷ, τὴν ὀφειλὴν ἡμῶν, ἀφίεμεν.

4. Après τοῦ πονηροῦ· ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Le texte reçu ajoute ἡ βασιλεία καὶ devant ἡ δύναμις, et à la fin ἀμήν.

5. La doxologie ne se trouve pas dans ℵBD. Le rapport des vv. 14-15 avec la prière serait inintelligible si cette doxologie était primitive. On la trouve chez les Pères grecs à partir de Chrysostome, mais Tertullien, s. Cyprien et la Vulgate ne la connaissent pas.

ment de ses desseins, de la manifestation de sa gloire, passe avant l'intérêt de la créature. La seconde a pour objet les besoins temporels et spirituels de l'homme dans la vie présente. En Matthieu, la troisième demande : « que ta volonté se fasse sur la terre comme au ciel », ménage la transition d'une série à l'autre, la supplication descendant, pour ainsi dire, du ciel sur la terre. La seconde série contient quatre demandes, ou trois seulement, selon que l'on compte ou non : « mais délivre-nous du mal », comme une demande distincte de : « ne nous induis pas en tentation ». La structure grammaticale du discours inviterait à ne compter que trois demandes dans la seconde série, ce qui ferait six pour toute la prière, les deux séries étant chacune de trois demandes. En faveur de l'autre computation, l'on peut alléguer que la proposition : « mais délivre-nous du mal », ne se confond pas, comme demande, avec la proposition principale dont elle dépend ; et il ne faut pas oublier non plus la prédilection de l'évangéliste pour le nombre sept. Luc n'a que deux demandes dans la première partie, et trois dans la seconde, en tout cinq, juste autant que l'on peut en compter sur les doigts de la main [1].

On adressera la prière à « notre Père qui est aux cieux » [2], selon l'idée populaire que tout le monde, Juifs et païens, se faisait du séjour de la Divinité. La formule a une couleur tout à fait hébraïque. Matthieu l'emploie fréquemment ; Marc ne l'a qu'une fois ; Luc ne s'en sert jamais, bien qu'il la connaisse [3], et il l'a évitée, soit comme inutile à retenir, soit peut-être comme susceptible d'une interprétation trop matérielle. Il dit ici, comme dans les prières où Jésus s'adresse lui-même à Dieu : « Père [4] ». Le déve-

1. Holtzmann, 363. Harnack, *Sprüche und Reden Jesu*, 48, supprime les premières demandes comme rédactionnelles, et commence la prière par la demande du pain quotidien. Critique assez arbitraire, peut-être tendancieuse (élimination du royaume à venir), les variantes de Luc n'autorisant pas un procédé aussi radical.

2. πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

3. Cf. p. 603, n. 3.

4. Jésus disait אבא (cf. Mc. xiv, 36 ; Rom. viii, 15 ; Gal, iv, 6), ce seul mot équivalant à « mon Père », quand il priait en son propre nom, et à « notre Père », dans la prière des disciples ou dans celles de la communauté. L'emploi du simple *abba* est garanti par saint Paul, et le πάτερ de Luc peut représenter

loppement de l'invocation dans Matthieu pourrait être liturgique [1].

Quand les païens donnaient à quelqu'un de leurs dieux le nom de « Père », ils voyaient dans cette appellation un titre d'honneur. C'était, chez les Juifs, le titre solennel de Iahvé comme Dieu protecteur d'Israël. Le peuple choisi est fils du Dieu qui l'a tiré du pays d'Égypte ; ses rois sont dits aussi fils de Dieu, en tant qu'ils sont vicaires du Seigneur, et qu'ils représentent devant lui la nation élue. Ainsi la relation de père à fils, qui existe entre Dieu et Israël, n'atteint pas précisément chaque israélite comme homme, mais en tant que membre de la famille d'Abraham. Il y aurait néanmoins de l'exagération à dire que l'emploi du nom de père, pour signifier la relation personnelle de Dieu avec chaque individu, n'appartient qu'à l'Évangile. Ce qui est vrai, c'est que, dans l'Évangile, Dieu est le père de tous et de chacun, sans que l'origine israélite constitue par elle-même cette filiation. Un rapport intime s'établit entre Dieu et chaque fidèle, rapport fondé sur la foi, entretenu par l'espérance, affermi dans la charité.

« Que ton nom soit sanctifié [2] ». Très souvent dans la Bible, et ici en particulier, le nom de Dieu n'est pas autre chose que Dieu lui-même, en tant que révélé aux hommes et connu d'eux. Que Dieu, l'unique Père, soit donc honoré comme tel en ce monde, non seulement par les hommages extérieurs du culte, mais encore, et avant tout, par les sentiments de religieux respect, de foi, de confiance et d'amour qui devraient se rencontrer chez toutes les créatures raisonnables. Qu'il soit loué par les bonnes œuvres et la sainte vie de ses fidèles. Ainsi l'humanité, créée pour Dieu, remplira les vues de son auteur.

Au lieu de cette demande, on lisait, semble-t-il [3], dans l'évangile de Marcion : « que ton Esprit saint vienne sur nous [4]. » Saint Gré-

la forme de l'invocation dans le texte primitif de la prière. Il est vrai, d'ailleurs, que Jésus, disant : « notre Père », n'aurait point parlé en son nom, comme s'associant à ses disciples, mais pour ces derniers. Cf. Dalman, I, 155-158.

1. Holtzmann, 216.

2. ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου.

3. Cf. Zahn, *Gesch. d. neut. Kanons*, II, 471.

4. On lit ainsi le texte dans Grégoire de Nysse, Maxime le Confesseur et le ms. 700 : ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς Maxime n'a pas ἐφ' ἡμᾶς) καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς. Marcion n'avait sans doute pas le dernier membre de phrase. Ce doit être par l'influence de cette lecture qu'on lit dans D : ἐφ' ἡμᾶς ἐλθέτω σου ἡ βασιλεία.

goire de Nysse, tout en conservant la première demande, lisait ces paroles à la place de la seconde. Marcion n'a pas dû les inventer, et l'on doit y voir au moins une variante fort ancienne [1], explication spirituelle de la première ou de la seconde demande, suggérée [2] par la conclusion du discours : « Combien plutôt le Père du Ciel donnera-t-il l'Esprit saint à ceux qui le lui demandent [3]. » Mais si la variante était mieux attestée, l'on pourrait tout aussi bien, et plus naturellement peut-être, voir dans cette conclusion une référence directe au texte de la prière tel que le lisait Marcion ; et la leçon canonique aurait été empruntée à Matthieu.

« Que ton règne arrive [4]. » Ce règne est celui que Jésus a prêché, dont il préparait l'avènement, dont il invite les fidèles à espérer et à souhaiter l'accomplissement prochain. Si l'on veut rester dans le sens historique de la prière, il ne faut pas retirer à cette formule sa signification eschatologique. Le règne de Dieu y est, comme ailleurs, la consommation de la justice éternelle, et l'inauguration des joies célestes. Il est évident que le texte même présente le règne comme à venir, non comme déjà présent. S'il s'agissait du règne spirituel de l'Évangile et de la régénération morale de l'humanité, on ne dirait pas que le règne arrive, mais qu'il s'accroisse. Ce qu'on demande directement est donc l'avènement du règne glorieux, et la sanctification des hommes ne peut être visée qu'implicitement. Luc l'aurait exprimée dans la demande de l'Esprit, si cette demande était authentique. La préoccupation du présent comme condition de l'avenir, du progrès de la justice sur la terre comme condition requise pour l'accomplissement du règne de Dieu, apparaît dans la troisième demande de Matthieu, qui manque dans Luc :

« Que ta volonté se fasse sur la terre comme au ciel [5]. « Cette

1. Blass *Lucas*, 51 y retrouve le texte authentique de la seconde demande dans l'*editio romana* de Luc.

2. Cf. J. Weiss, 465.

3. V. 13. πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει πνεῦμα ἅγιον τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν. D'après Merx, II. ii, 286, le v. 13, en cette forme, appartiendrait aussi à la rédaction marcionite.

4. ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου.

5. V. 10. γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς. Cf. xxvi, 42, qui présente un rapport plus étroit pour l'expression que pour l'idée, l'Oraison dominicale contenant un vœu positif, d'objet universel, non un acte d'abandon à une volonté particulière de la Providence.

volonté divine, que l'on désire voir exécutée sur la terre, est sans doute encore le terme providentiel assigné aux destinées de l'humanité, la réalisation finale du plan divin, la ruine de Satan et de son influence, la réorganisation de ce monde, conformément aux intentions du Créateur manifestées dans les anciennes prophéties, de telle sorte que le monde terrestre et humain se gouverne aussi parfaitement que le monde céleste et angélique. Mais, en attendant cet accomplissement suprême, l'on demande que les hommes, dès maintenant, réglant leur volonté sur celle de Dieu, se rapprochent toujours davantage de cet idéal qui est placé devant leurs yeux sous la forme d'une espérance éternelle.

Ces trois premières demandes ne laissent pas de se rapporter au même objet, envisagé sous trois aspects différents : honneur rendu à Dieu par la créature, manifestation de la gloire de Dieu, exécution de sa volonté. Tout cela ne sera parfait que dans la manifestation glorieuse du règne messianique, dont on demande par trois fois l'avènement, et qui importe en même temps à l'honneur de Dieu et au bonheur des hommes. Mais tout cela se prépare dès aujourd'hui, et le germe divin de la vie éternelle grandit à travers mille obstacles, le nom de Dieu est déjà glorifié, son règne s'affermit, sa volonté s'impose de plus en plus aux volontés humaines. Que ce progrès donc s'accélère et atteigne son terme ! A cette fin, l'humanité a besoin d'être soutenue, parce que son indigence est extrême, et qu'elle marche vers Dieu par un chemin des plus périlleux. Les dernières demandes, concernant les besoins matériels et spirituels des hommes, sont subordonnées aux premières. C'est pour être en état de faire en ce monde la volonté de Dieu que le chrétien implore le pain de chaque jour, et pour ne pas faillir à sa vocation éternelle, qu'il désire n'être pas induit en tentation.

« Donne-nous aujourd'hui notre pain suffisant [1]. » Dans Luc : « Donne-nous chaque jour notre pain suffisant [2]. » Le mot « pain » est employé ici, comme il arrive souvent dans l'Ancien Testament, pour désigner la nourriture en général. On demande ce qui est nécessaire à l'entretien de la vie corporelle. Le mot grec que nous traduisons par « suffisant [3] », et qui se rencontre seulement dans

1. V. 11. τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον.
2. V. 3. τὸν ἄρτον ἡμῶν. (Marcion, σου) τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν.
3. ἐπιούσιος.

l'Oraison dominicale, a été interprété diversement, selon les étymologies qu'on a voulu en donner. Il semble que les évangélistes eux-mêmes y ont trouvé ou craint quelque obscurité, les mots « aujourd'hui » et « chaque jour » ayant dû être ajoutés pour en déterminer le sens. Selon beaucoup de Pères grecs, il s'agirait du pain « nécessaire à la subsistance [1] ». Selon quelques autres, ce serait le « pain du lendemain [2] » : explication bien peu probable, nonobstant le commentaire subtil qu'on a voulu adapter à la demande ainsi comprise. On demanderait aujourd'hui le pain de demain, pour être dispensé de tout souci à cet égard [3]. L'idée même d'un souci possible pour le lendemain est écartée par la suite du discours sur la montagne, et, avant de s'inquiéter pour demain, il faut avoir de quoi manger aujourd'hui. L'Évangile des Hébreux, où l'on demandait expressément « le pain de demain [4] », doit être ici dans la dépendance du grec mal compris, et, quoi qu'en ait pensé saint Jérôme [5], ne représenter pas la leçon primitive de Matthieu. Luc, en lisant « chaque jour », et non « aujourd'hui », paraît bien avoir voulu marquer plus précisément qu'il s'agit de la nourriture proportionnée au besoin du jour présent. La prière : « donne-nous aujourd'hui notre pain de demain », surtout : « donne-nous chaque jour notre pain du lendemain [6] », ressemblerait à une précaution prise contre un oubli possible du Père céleste. Une troisième explication, qui paraît la plus vraisemblable, et qui concorde pour le fond, sinon pour la dérivation étymologique, avec la première, a été adoptée par plusieurs critiques modernes : le pain dont il s'agit serait « le pain de suffisance », la nourriture indispensable [7]. Ce sens

1. Par dérivation de ἐπί, οὐσία.

2. Par dérivation de ἐπιοῦσα (ἡμέρα), « jour suivant ».

3. Zahn, *op. cit.* II, 710.

4. דמחר.

5. *In h. loc.* Cf. *Revue d'histoire et de lit. religieuses*, I, 419 (fragment sur le Ps. xxxv, édité par D. Morin) : In hebraico evangelio secundum Matthaeum ita habet : *Panem nostrum crastinum da nobis hodie*, hoc est : panem quem daturus es nobis in regno tuo, da nobis hodie. »

6. Cf. Holtzmann, 364.

7. Par dérivation de ἐπεῖναι, « être présent, offert, adapté, proportionné » ; formation analogue à ἐπιεικής, ἐπίορκος (cf. B. Weiss, *Mt.* 134 ; et contre cette étymologie, Holtzmann, 63). On peut comparer Prov. xxx, 8, לחמ חקי « ma portion

est recommandé par le contexte, et l'on est d'autant plus disposé à l'accepter, que le premier ou les premiers traducteurs de l'Évangile hébreu ont dû inventer le mot pour traduire une locution sémitique dont le langage ordinaire ne leur fournissait pas l'équivalent.

« Pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés [1]. » La nourriture est nécessaire à la conservation de l'existence ; mais la vie est inutile à quiconque n'est pas en grâce avec Dieu, n'accomplit pas sa volonté : et nul ne peut se vanter de l'avoir accomplie sans le moindre manquement. Tous les jours nous avons besoin de pain pour notre corps, et de pardon pour notre âme. Qu'il soit question de fautes réelles [2], et non de l'incapacité native où se trouve toute créature de réaliser le parfait [3], c'est ce qui résulte du rapport établi entre le pardon demandé à Dieu, et le pardon accordé aux hommes. Ce que l'on se pardonne entre mortels est quelque chose de déterminé comme acte, un méfait, petit ou grand. Le pardon, d'après la règle de la justice évangélique, ne peut être accordé qu'à ceux qui pardonnent, qui ont déjà pardonné eux-mêmes, et de tout cœur, les torts graves ou légers qu'ils ont eu à subir de la part de leurs frères [4]. Le sens n'est pas : « Pardonne-nous dans la mesure où nous pardonnons », ou bien il faut dire que la mesure dont il s'agit est de pardonner sans mesure [5]. Luc dit : « pardonne-nous nos péchés [6] », ce qui écarte

nécessaire) de nourriture » ; et Jac. II. 15: λειπόμενοι τῆς ἐφημέρου τροφῆς. Les anciens traducteurs syriens ont : « le pain perpétuel » ; les latins : « le pain quotidien ». Le mot *supersubstantialis* a été introduit par s. Jérôme dans la Vulgate de Matthieu, tandis que *quotidianus* est resté dans Luc et dans l'usage liturgique ; la première de ces traductions, calquée sur la forme grecque ἐπιούσιος (ἐπί, οὐσία), est certainement fautive.

1. V. 12. καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν (אB ἀφίεμεν) τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν.

2. Le mot ὀφείλημα représente l'araméen חוב, et se prend ici pour synonyme de ἁμαρτία (Luc).

3. Hypothèse admise comme possible par Holtzmann, 218, pour le cas où Jésu se comprendrait dans le « pardonne-nous ». Mais comme il ne dit jamais « notre Père », de compte à demi avec ses disciples (cf. p. 601, n. 4), il n'a pas dit non plus : « pardonne-nous », pour lui et pour eux.

4. Cf. Eccli. xxviii, 2.

5. Cf. Schanz, *Mt.* 218.

6. V. 4. καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν. On peut croire que Luc a substitué lui-même ἁμαρτία à ὀφείλημα, καὶ γάρ à ὡς, παντὶ ὀφείλοντι à τοῖς ὀφειλέταις.

l'idée de simple insuffisance dans le service de Dieu, et il présente plus directement l'indulgence de l'homme à l'égard de son frère comme un titre à l'indulgence du Père céleste : « car nous-mêmes pardonnons à quiconque nous a offensés. »

« Et ne nous induis pas en tentation [1]. » Après le pardon des péchés commis, on demande la grâce de n'en pas commettre de nouveaux. Les tentations dont on souhaite d'être préservé ne peuvent pas être des suggestions au mal, dont Dieu lui-même serait directement l'auteur, mais les épreuves auxquelles la marche providentielle des choses a coutume de nous exposer, et qui deviennent des occasions de défaillance et de péché, quand elles ne sont pas des occasions de mérite. L'homme ne saurait y échapper en cette vie [2]. Les tentations n'ont pas été ménagées au Christ lui-même. Cependant le juste sentiment de sa faiblesse doit porter le croyant à demander qu'elles lui soient épargnées. On remarquera l'analogie de cette prière avec celle que Jésus a faite au jardin des Oliviers [3]. Il y a des cas où Dieu se fait le tentateur de l'homme, et lui tend une sorte de piège par les difficultés que l'existence lui présente : tel est le point de vue de la sixième demande.

Celui de la septième, ou du supplément à la sixième, qui manque dans Luc, semble un peu différent. Là, le tentateur n'est pas Dieu, et le péril ne vient pas du dehors ; le tentateur est Satan, et le danger viendrait plutôt de l'homme lui-même, de la disposition au mal et de la concupiscence qui est en lui [4]. Cette diversité dans la manière d'envisager la tentation se rattache plutôt à un développement historique de la prière qu'à une distinction originelle entre les épreuves du dehors et les périls qui viennent de l'intérieur, d'autant que la distinction ne se fait pas d'elle-même et résulte uniquement d'une superposition de pensées. La « tentation » correspond au point de vue primitif et eschatologique de la prière, la « délivrance du mal », au point de vue moral de son développement ecclésiastique.

« Mais délivre-nous du mal [5] » semble, en effet, être une expli-

1. καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν. Cf. Mt. xxvi, 41.
2. Cf. Jac. i, 2, 12.
3. Cf. Mc. xiv, 35-38.
4. Cf. Jac. i, 13-15.
5. ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ. Jn. xvii, 15, doit dépendre de ce passage, mais ne prouve pas qu'il soit primitif dans l'Oraison dominicale.

cation, sinon tout à fait un correctif, de ce qui vient d'être dit. Cette demande n'apporte pas précisément de restriction à la précédente; elle la confirme plutôt en l'élargissant et en l'interprétant. Comme il est impossible d'échapper entièrement à la tentation, entendue au sens purement psychologique et moral, où c'est le mal qui sollicite, et non Dieu qui éprouve, on souhaite maintenant d'être préservé du mal, à savoir de ce qui est moralement mauvais, car on ne songerait pas à demander, sans condition et d'une manière absolue, la préservation du mal physique et des peines de la vie; mais dans le mal du péché on comprend, avec la faute, les suggestions mauvaises qui y conduisent, les désordres qu'elle produit dans l'âme, et les châtiments qu'elle attire sur le coupable. De tout temps les interprètes ont hésité entre les deux traductions possibles : « délivre-nous du mal », et : « délivre-nous du malin ». L'usage du Nouveau Testament autorise l'une et l'autre, bien que la dernière soit peut-être plus conforme à son esprit [1]. Le sens reste à peu près le même dans les deux hypothèses, le démon personnifiant le mal et le péché, avec ses attraits pernicieux, sa malice intrinsèque et ses conséquences redoutables.

Matthieu fait venir après la prière une explication qui se rapporte à la cinquième demande : si l'homme ne pardonne pas à autrui, Dieu ne lui pardonnera pas. On ne voit pas pourquoi Jésus n'aurait commenté que cette demande, et l'explication se présente comme une réflexion que la prière a suggérée à l'évangéliste lui-même. L'idée appartient au Sauveur; mais Matthieu y attache une importance toute particulière, et, en l'introduisant ici, il pourvoit, autant qu'il est en lui, à l'unité du discours, la remarque qu'il fait se trouvant correspondre à ce qui a été dit plus haut [2] sur la nécessité de la concorde entre frères. Cette glose est à sa place après la parabole du Serviteur impitoyable [3], où Matthieu a dû la prendre.

Matth. vi, 16. « Et quand vous jeûnez, n'ayez pas un air triste comme les hypocrites; car ils cachent leur figure, afin de montrer aux hommes qu'ils jeûnent : je vous (le) dis en vérité, ils reçoivent (ainsi) leur récom-

1. Cf. Mt. xiii, 19, 38. v, 37 donne lieu à la même amphibologie que vi, 13. Cf. *supr.* p. 584.

2. v, 22-26.

3. Mt. xviii, 35 (Mc. xi, 25).

pense. 17. Mais toi, quand tu jeûnes, parfume ta tête, et lave ton visage, 18. pour ne pas faire voir aux hommes que tu jeûnes, mais (seulement) à ton Père qui est (présent) dans le secret ; et ton Père, qui voit dans le secret, te récompensera. »

Ce conseil fait suite à ce qui a été dit plus haut sur la façon de prier. Comme il ne convient pas de faire ostentation de ses aumônes ou de sa piété, il ne convient pas non plus d'informer le public des jeûnes que l'on s'impose. Il s'agit des jeûnes volontaires où se complaisait la dévotion juive de l'époque. Si l'on veut jeûner, on ne doit pas se cacher la figure sous la cendre et la crasse, avec des cheveux et une barbe embroussaillés et malpropres, afin de faire voir que l'on est pénitent [1]. Il faut, au contraire, se parfumer la tête et se laver le visage. Les soins de toilette ou de propreté dont parle Jésus étaient regardés comme des devoirs de bienséance, principalement pour les repas. Ceux qui s'en dispensaient montraient ainsi qu'ils s'adonnaient au jeûne. Le Sauveur prescrit à ses disciples de ne rien changer à leurs habitudes. Si l'on veut jeûner, que l'on jeûne pour Dieu, à qui l'on veut plaire par cette mortification, et que les hommes n'en sachent rien. Tout le discours, dans les trois parties qui le constituent, est destiné à combattre le défaut où tendait la piété pharisaïque, à savoir l'hypocrisie.

On sait que les disciples de Jésus ne jeûnaient pas [2]. Le discours sur les trois œuvres de piété donnerait à supposer qu'ils jeûnaient. Peut-être le discours n'a-t-il pris forme que dans la tradition, et la question du jeûne y a-t-elle été traitée, dans l'esprit de Jésus, d'après ce que le Sauveur avait dit de la prière et de l'aumône. On peut dire aussi que le discours contre l'hypocrisie ne s'adresse pas aux disciples qui accompagnaient Jésus, mais à un auditoire commun d'Israélites plus ou moins bienveillants, qui observaient les pratiques de piété autorisées par l'usage du temps. Il n'est pas vraisemblable que le Sauveur ait jeûné lui-même ni recommandé le jeûne à ceux qui le suivaient ; par conséquent, il n'y a pas lieu de supposer que le discours remonterait à une époque où le Christ et son entourage

1. Le grec (v. 16) : ἀφανίζουσιν γὰρ τὰ πρόσωπα αὐτῶν ὅπως φανῶσιν τοῖς ἀνθρώποις νηστεύοντες, contient un jeu de mots sur ἀφανίζουσιν, « ils font disparaître », et φανῶσιν, « qu'ils paraissent ».

2. Mc. ii. 18 ; *supr.* p. 496.

n'avaient pas renoncé au jeûne. Mais si Jésus n'obligeait pas ses disciples à jeûner, il ne défendait à personne de le faire; rien n'empêche qu'il se soit exprimé comme on vient de le voir, touchant une pratique dont il reconnaissait la raison d'être, en certains cas, et la parfaite légitimité.

Matth. vi, 19. « Ne vous amassez pas de trésors sur la terre, où le ver et la pourriture détruisent, et où les voleurs fouillent et dérobent; 20. mais amassez-vous des trésors dans le ciel, où ni ver ni pourriture ne détruisent, et où les voleurs ne fouillent ni ne dérobent. 21. Car là où est ton trésor, là sera ton cœur. »

Luc, xii, 33. « Vendez ce que vous avez, et donnez (-le) en aumônes ; faites-vous des bourses qui ne s'usent pas, un trésor inépuisable dans les cieux, où le voleur n'approche pas, et où le ver ne ronge pas. 34. Car là où est votre trésor, là aussi sera votre cœur. »

Le conseil de ne point amasser de trésors sur la terre est sans rapport intime avec le discours précédent, qui est dirigé contre l'hypocrisie. Il se présente comme une sentence complète en elle-même et indépendante de son contexte. On peut croire qu'il se trouvait, dans la source commune de Matthieu et de Luc, auprès du discours contre le souci des intérêts temporels, pour lui servir de complément ; mais il n'en faisait nullement partie, et Luc, pour l'y rattacher en manière de conclusion, n'a pas laissé d'en altérer l'équilibre. Matthieu s'en sert comme d'une proposition générale qui gouverne les conseils relatifs aux biens de ce monde.

Les trésors dont on parle sont de riches vêtements, des objets ou des métaux précieux, qu'il faut se représenter enfermés dans des coffres de bois, où ils sont exposés soit aux vers ou à la rouille, soit aux voleurs, qui ont bientôt fait de percer un mur [1] et de piller une maison. Pourquoi vouloir entasser des biens si fragiles ? Mieux vaut avoir un trésor au ciel. Les biens qu'il s'agit de placer ainsi en lieu sûr pourraient être les mérites attachés à toutes sortes de bonnes œuvres [2] ; mais il est probable que Jésus décrit, dans les deux membres parallèles de la sentence, le mauvais et le bon usage des biens terrestres. Qui entasse travaille pour les vers, la rouille et

1. C'est le sens de ὅπου κλέπται διορύσσουσιν (Mt. 19). Il faut penser à des murs en briques cuites au soleil.

2. Schanz, *Mt.* 223.

les voleurs ; qui disperse son bien en aumônes s'acquiert un trésor au ciel. Dans ce dernier cas, tout sera dans l'ordre, car on a son cœur où l'on met son trésor. Mettons notre trésor dans le ciel, afin que notre cœur s'y porte ; c'est là qu'il doit tendre.

Luc n'a donc pas substitué une idée positive, mais étroite, à une idée négative, mais plus large [1], qui aurait été dans la source et dans Matthieu. Il n'a fait sans doute que traduire, en l'accentuant dans le sens d'un abandon absolu de tous les biens, une instruction qui recommandait la bienfaisance, et condamnait l'amour des richesses et la passion d'accumuler, si fréquente chez les gens de médiocre condition. Les changements introduits dans la première partie de la sentence ressortent non seulement de la comparaison avec Matthieu, mais de ce qu'on lit dans la seconde partie. Il est évident que les bourses inusables s'opposent à des réserves périssables, et que le trésor au ciel, qui échappe au voleur et au ver, s'oppose à un trésor sur la terre, menacé par l'un et par l'autre.

Matth. vi, 22. « Le flambeau du corps, c'est l'œil : si donc ton œil est bon, tout ton corps sera éclairé ; 23. mais si ton œil est mauvais, tout ton corps sera dans les ténèbres ; et si la lumière qui est en toi est ténèbres, que seront les ténèbres ! »

Luc, xi, 34. « Le flambeau de ton corps, c'est ton œil ; quand ton œil est bon, tout ton corps est éclairé ; mais s'il est mauvais, ton corps aussi est dans les ténèbres. 35. Prends donc garde que la lumière qui est en toi ne soit ténèbres. 36. Si donc tout ton corps est éclairé, n'ayant rien de ténébreux, il sera éclairé tout entier, comme quand une lampe t'éclaire de (ses) rayons. »

Le sens primitif de cette réflexion n'est pas facile à reconnaître, et sa liaison avec le contexte est artificielle dans les deux Évangiles. Dans Matthieu, la sentence a un développement régulier, tout à fait analogue à celui de la comparaison du sel affadi [2]. L'œil est le flambeau du corps, comme le sel fait la saveur des mets ; quand on a bon œil, tout le corps jouit de la lumière, comme si chaque membre voyait ; mais si l'œil est mauvais, c'est tout le con-

1. Holtzmann, 372. Il est vrai, d'ailleurs, que Lc. xii, 33, s'inspire de xviii, 22.

2. Holtzmann, 221.

traire, il n'y a plus que ténèbres pour l'individu tout entier; et si ce qui devrait donner la lumière se fait ténèbres, quelles ténèbres cela fera-t-il, et quel espoir d'en sortir? Le texte ne distingue pas deux sortes de ténèbres [1] que l'on comparerait entre elles. Il ne fait pas non plus de différence entre l'œil et la lumière qui est dans l'homme, car l'œil est précisément cette lumière [2], et, qu'il s'agisse de comparaison ou d'allégorie, le discours manquerait de suite si l'œil, le corps, la lumière et les ténèbres n'avaient pas la même signification au commencement et à la fin de la sentence. Mais y a-t-il comparaison ou allégorie? Dans la pensée de l'évangéliste, il doit y avoir allégorie, parce que l'épithète : « simple [3] », appliquée à l'œil, s'entend naturellement au sens moral, et que la locution : « mauvais œil », s'entend de la jalousie [4]. Matthieu paraît avoir compris que la loyauté de l'œil, c'est-à-dire le désintéressement à l'égard des biens terrestres, est la condition d'une vie sans tache, tandis que le mauvais œil, l'avidité jalouse de l'avare, souille toute son existence. Ainsi s'explique la place qu'il a donnée à cette réflexion. Mais, sauf les deux épithètes attribuées à l'œil, le texte ne s'adapte pas naturellement à son interprétation [5]. L'on peut croire qu'il y a eu d'abord une comparaison dont le terme spirituel était sous-entendu, et où il était question des qualités physiques de l'œil. De même que l'œil, s'il est sain, éclaire le corps entier, et, s'il est obscurci, le met tout entier dans les ténèbres, de même, si la conscience est claire et droite, toute la vie morale est dans l'ordre, et si la conscience est ténébreuse et tortueuse, la vie n'a plus de direction sûre.

Pour amener la même sentence, dans un contexte tout différent, Luc l'a rapprochée du dicton sur la lampe qu'on doit mettre sur le support [6]. Il a dû faire cette combinaison parce que, de part et d'autre, il était question de lumière. Mais on ne peut considérer cet arrangement comme primitif, ni supposer que le rapport des deux comparaisons se fonderait sur ce que celui qui n'a pas une conscience

1. Comme paraît les distinguer la Vulgate (Mt. 23) : « Si ergo lumen quod in te est tenebrae sunt, ipsae tenebrae quantae erunt? »

2. Cf. Jülicher, II, 100.

3. Mt. 22. ἐὰν οὖν ᾖ ὁ ὀφθαλμός σου ἁπλοῦς... 23. ἐὰν δὲ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρὸς ᾖ.... Les mêmes termes sont employés dans Lc. 34.

4. Cf. Mt. xx, 15.

5. Jülicher, II, 102.

6. Cf. *supr.* p. 558.

droite ne voit pas la lumière de la vérité [1]. L'idée générale de l'évangéliste paraît être qu'il faut répandre la lumière autour de soi, et la garder, l'augmenter en soi, progresser dans l'amour et la pratique du vrai, afin d'avoir une vie toute de lumière, tout éclairée, toute lumineuse. La comparaison devient une allégorie plus vague que celle de Matthieu, et où se conserve d'ailleurs l'essentiel de l'application morale. Mais le texte ordinaire de la conclusion propre au troisième Évangile, qui est sans relief et dépourvue de netteté, ne paraît pas sûr [2]. On peut y soupçonner un mélange de leçons parallèles, la rédaction primitive de Luc ayant été surchargée par l'addition d'éléments venus de Matthieu.

Matth. vi, 24. « Nul ne peut servir deux maîtres : car ou il haïra l'un et aimera l'autre; ou il s'attachera à celui-ci et méprisera celui-là. Vous ne pouvez servir Dieu et Mammon. »

Luc, xvi, 13. « Nul domestique ne peut servir deux maîtres : car ou il haïra l'un et aimera l'autre, ou il s'attachera à celui-ci et méprisera celui-là. Vous ne pouvez servir Dieu et Mammon. »

L'occasion historique de cette déclaration est impossible à déterminer. Matthieu et Luc procèdent d'un même texte grec ; le premier met la sentence parmi des avertissements contre l'amour et la préoccupation des biens de ce monde, et le second au milieu d'instructions concernant les richesses [3] ; tous deux se règlent sur l'analogie des

1. B. Weiss, *E.* 359.

2. A la remarque expressive de Mt. 23, εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν, τὸ σκότος πόσον, Lc. 35, substitue le simple conseil : σκόπει οὖν μὴ τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν. Puis il ajoute, v. 36 : εἰ οὖν τὸ σῶμά σου ὅλον φωτεινόν, μὴ ἔχων μέρος τι σκοτεινόν, ἔσται φωτεινὸν ὅλον ὡς ὅταν ὁ λύχνος τῇ ἀστραπῇ φωτίζῃ σε. Ss. (confirmé par deux mss. lat.) lit ainsi ce v. : « Si donc ton corps, quand il n'a pas en lui de lumière qui brille, est ténébreux, ainsi, quand ta lumière brille, elle t'éclaire. » Jülicher, II, 107-108, conjecture que la sentence a dû être rédigée d'abord en cette forme : (34 *a*) « Le flambeau de ton corps c'est ton œil. (36, comme dans Ss.) Si donc ton corps, etc. (35). Prends donc garde que la lumière qui est en toi ne soit ténèbres. » Le v. 34 *b* viendrait de Matthieu, et le texte ordinaire du v. 36 serait glose parallèle à 34 *b*. L'avertissement s'adresserait aux gens qui ont des yeux pour ne pas voir, ou bien signifierait qu'il faut garder, dans la vie de l'âme, la lucidité de conscience qui y est aussi indispensable que la santé de l'œil à la vie corporelle. Blass (*Lucas*, 54) omet simplement le v. 36, avec D et plusieurs mss. lat., en retenant le v. 35, que les mêmes témoins remplacent par Mt. 23 *b*.

3. Le rattachement de cette sentence à Lc. xii, 34 (Holtzmann, 64), ne s'impose pas.

sujets ; mais si cette analogie est plus intime dans Matthieu, plus extérieure dans Luc, on n'en peut rien conclure touchant la disposition de la source commune.

Le même homme ne peut servir deux maîtres. Luc dit : « le même homme domestique [1] », et il est certain que Jésus songeait à un esclave. L'assertion n'est indiscutable qu'à cette condition. Le même esclave ne peut pas être au service de deux personnes ; en effet, si l'on admet ce cas d'un seul serviteur pour deux maîtres, il y en aura un des deux qui sera sacrifié à l'autre, selon le goût du serviteur, et par conséquent un seul des deux maîtres sera servi réellement, pendant que l'autre sera négligé. L'affection ou l'aversion d'un esclave n'ont de sens que par rapport à son service [2]. Le maître aimé sera celui que l'esclave préférera soigner ; le maître haï sera celui qu'il délaissera pour l'autre. Tout cela doit s'entendre au sens propre, et ne signifierait rien comme allégorie. C'est le premier terme d'une comparaison, dont le second est : « Vous ne pouvez servir Dieu et Mammon [3]. » Il est tout aussi impossible à un homme quelconque de servir Dieu et Mammon, qu'à un esclave de servir deux maîtres à la fois.

Mammon est un mot araméen [4] qui signifie « richesse », et qui représente ici la fortune comme une espèce d'idole, l'opulence personnifiée. C'est la richesse en soi, et non seulement la richesse mal acquise, ou bien il faut dire que l'on ne conçoit pas de richesse bien acquise. Si on l'appelle « Mammon d'iniquité [5] », c'est en tant que puissance souveraine dans un monde livré à l'injustice [6], et plus encore parce que l'injustice est comme naturellement liée à la recherche, à la possession, à l'usage de la richesse [7]. A plus forte raison Mammon n'est-il pas le diable. L'incompatibilité est absolue entre le service de Dieu et la poursuite des richesses. Il serait arbitraire d'entendre qu'on ne doit pas servir à la fois Dieu et Mammon,

1. οὐδεὶς οἰκέτης. Mt. οὐδείς. Rien ne prouve que le mot οἰκέτης ait été ajouté par Luc.
2. Jülicher, II, 112.
3. οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ.
4. ממונא.
5. Lc. xvi, 9.
6. Jülicher, II, 110.
7. Holtzmann, 386.

ou bien qu'il est permis de rechercher ou de garder la richesse, à condition de n'en être pas esclave. La possibilité de cette condition est justement ce qu'il s'agit d'exclure. Dans cette sentence, comme partout ailleurs, et spécialement dans le discours qui va suivre, Jésus se met au point de vue idéal de la perfection évangélique, telle qu'on doit la trouver chez ceux qui attendent l'avènement du royaume des cieux et qui s'y préparent. Non seulement ceux-là sont détachés spirituellement des richesses, ils doivent aussi s'en détacher réellement. Impossible d'être tout à Dieu si l'on s'occupe des biens terrestres. Et Jésus n'a-t-il pas dit ailleurs qu'il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'être sauvé [1] ? La comparaison des deux maîtres est donnée en forme de proverbe populaire ; mais il ne s'ensuit pas que Jésus ait trouvé le dicton tout fait, et n'ait eu qu'à l'appliquer à l'ordre religieux [2].

La sentence de l'œil, lampe du corps, et celle des deux maîtres sont subordonnées dans Matthieu à la défense d'amasser des trésors, et la seconde prépare en même temps la défense de s'inquiéter pour les besoins de la vie. Après celle-ci viendra la défense de juger. Dans l'économie générale, et artificielle, du discours, ces trois prohibitions font suite aux trois que contient l'instruction sur les bonnes œuvres. Le rappel de la « justice », à la fin de l'avertissement contre les préoccupations matérielles, montre que l'évangéliste ne veut pas perdre de vue l'idée qui domine sa compilation.

Matth. vi, 25. « C'est pourquoi je vous dis : Ne vous inquiétez pas, pour votre vie, de ce que vous mangerez, ni pour votre corps, de ce dont vous vous habillerez. La vie n'est-elle pas plus que la nourriture, et le corps (plus) que le vêtement ? 26. Regardez les oiseaux du ciel : ils ne sèment ni ne moissonnent, ni n'amassent dans des greniers ; et votre Père céleste les nourrit. Ne valez-vous pas plus qu'eux ? 27.

Luc, xii, 22. Et il dit à ses disciples : « C'est pourquoi je vous dis : Ne vous inquiétez pas, pour la vie, de ce que vous mangerez, ni, pour le corps, de ce dont vous vous habillerez. 23. Car la vie est plus que la nourriture, et le corps (plus) que le vêtement. 24. Considérez les corbeaux : ils ne sèment ni ne moissonnent, n'ayant ni cellier ni grenier ; et Dieu les nourrit. Combien valez-vous plus que les oiseaux ! 25. Et

1. Mc. x, 25.
2. Calvin, Maldonat, etc.

Et qui d'entre vous peut, à force de soins, allonger sa vie d'une coudée ? 28. Pourquoi aussi vous inquiéter du vêtement ? Remarquez comment croissent les lis des champs ; ils ne travaillent ni ne filent. 29. Et je vous dis que Salomon lui-même, dans toute sa magnificence, n'était pas vêtu comme l'un d'eux. 30. Mais si Dieu revêt ainsi la plante des champs qui existe aujourd'hui, et qui sera demain jetée au four, ne (le fera-t-il) pas à plus forte raison (pour) vous, (gens) de peu de foi ? 31. Ne soyez donc pas en peine, disant : « Que mangerons-nous ? » ou : « Que boirons-nous ? » ou : « De quoi nous habillerons-nous ? » 32. Car c'est de tout cela que les païens se préoccupent. Mais votre Père céleste sait que vous avez besoin de toutes ces choses. 33. Cherchez premièrement (son) royaume et sa justice, et tout cela vous sera donné par surcroît. 34. Ne vous inquiétez donc pas du lendemain ; car le lendemain s'inquiétera de lui-même. A (chaque) jour suffit sa peine. »

qui d'entre vous peut, à force de soins, allonger sa vie d'une coudée ? 26. Si donc vous ne pouvez pas la moindre chose, pourquoi vous inquiétez-vous du reste ? 27. Considérez les lis : ils ne filent ni ne tissent. Et je vous (le) dis, Salomon lui-même, dans toute sa magnificence, n'était pas vêtu comme l'un d'eux. 28. Mais si Dieu revêt ainsi, dans les champs, une plante qui existe aujourd'hui, et qui demain sera jetée au four, à combien plus forte raison vous, (gens) de peu de foi ! 29. Vous aussi, ne vous demandez pas ce que vous mangerez ni ce que vous boirez, et ne vous en tourmentez point ; 30. car c'est de tout cela que les païens du monde se préoccupent. Mais votre Père sait que vous en avez besoin. 31. Cherchez plutôt son royaume, et cela vous sera donné par surcroît. 32. Ne crains pas, petit troupeau ; car votre Père veut bien vous donner le royaume. »

Si la formule de liaison : « c'est pourquoi [1] », vient de source, comme il est probable, il faut penser que ce morceau faisait suite à une instruction du même genre que celles qui la précèdent dans Matthieu et dans Luc. Mais il se trouve maintenant que l'auditoire n'est pas le même dans les deux Évangiles, le discours s'adressant, dans Matthieu, à la foule et aux disciples, dans Luc, aux disciples seuls, et que la même formule se réfère à deux instructions très

1. Mt. Lc. διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν.

différentes : dans Matthieu, à l'impossibilité de servir Dieu et Mammon ; dans Luc, à la parabole du Riche insensé. En fait, il s'agit d'une autre leçon, qui n'est pas sans analogie avec les précédentes, mais qui ne se rattache étroitement ni à l'une ni à l'autre. Le souci de sa propre subsistance est autre chose que le service de Mammon, et que les préoccupations de l'homme embarrassé de ses revenus. La liaison se fait sur cette idée : que le vrai disciple, non seulement ne doit pas avoir la préoccupation ou le désir d'acquérir des richesses, mais pas même prendre souci de ses besoins matériels.

La comparaison avec les oiseaux du ciel, ou les corbeaux, et les lis des champs, montre bien qu'il ne suffit pas de bannir le souci inquiet, mais qu'il faut écarter aussi la prévoyance que l'on a, et la peine que l'on prend communément pour assurer sa subsistance. Dire qu'on n'est pas dispensé de travailler, mais que l'on doit s'en remettre à Dieu pour le résultat [1], est atténuer la pensée du texte, pour l'adapter aux conditions réelles de la vie. Le corps et l'existence sont plus que le vêtement et que la nourriture ; or Dieu donne l'un et l'autre à l'homme, sans qu'il ait rien fait pour les gagner ; à combien plus forte raison, et combien plus facilement se charge-t-il de les conserver ! Comment celui qui fournit aux oiseaux [2] leur pâture ne la fournirait-il pas aussi aux hommes, qui valent bien mieux que les oiseaux ? C'est lui qui est le vrai et unique maître de la vie ; c'est lui qui la conserve, comme c'est lui qui la donne ; et tous les soins possibles la prolongeraient-ils d'un instant, quand il lui plaît de la retirer ?

La mention de la coudée a fait penser que le mot grec, dont le sens peut être « âge » ou « stature [3] », devait être pris dans cette dernière acception. Mais un tel accroissement de la taille aurait quelque chose d'exorbitant, et ce n'est pas merveille que l'homme ne se le puisse procurer. Le contexte s'arrange d'autant mieux de l'autre explication que, d'après Luc, il s'agit d'une très petite chose [4]. On se représente la vie comme une ligne ou un chemin [5]

1. Holtzmann, 221.

2. Les corbeaux de Lc. 24, viennent probablement de Job, xxxviii, 41 ; Ps. cxlvii, 9. « Les oiseaux » se retrouvent à la fin du verset.

3. Mt. 27. τίς δὲ ἐξ ὑμῶν μεριμνῶν δύναται προσθεῖναι ἐπὶ τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ πῆχυν ἕνα ; Lc. 25, omet ἕνα. Wellhausen, *Mt.* 29, maintient le sens de « taille ».

4. V. 26. εἰ οὖν οὐδὲ ἐλάχιστον δύνασθε, κτλ.

5. Schanz, *Mt.* 220. Cf. Ps. xxxix, 6 ; Job, ix, 25 ; xvi, 22.

dont l'étendue moyenne est assez longue; mais cette longueur est déterminée par Dieu, et il n'est pas au pouvoir de l'homme d'y rien ajouter. Jésus dit une coudée comme il aurait dit une heure.

L'exemple des lis [1] montre qu'on ne doit pas s'inquiéter pour le vêtement, de même que celui des oiseaux montre qu'on ne doit pas s'inquiéter pour la nourriture. Que les païens, qui ne connaissent pas Dieu, se préoccupent de ces choses ; mais les disciples de l'Évangile doivent se souvenir que leur Père céleste [2] n'ignore pas ce dont ils ont besoin. Au lieu de se livrer à de tels soucis, ils ont à chercher premièrement, c'est-à-dire uniquement, car ils n'ont rien à chercher au delà, le royaume de Dieu, Matthieu ajoute : « et sa justice [3] », pour relier cette instruction à l'ensemble du discours ; le reste, c'est-à-dire tout ce qui est nécessaire à l'existence, leur viendra par surcroît. Luc aura craint que le « premièrement » ne don-

1. κρῖνα, hébr. שׁשׁנים. Beaucoup pensent qu'il ne s'agit pas proprement des lis, mais des anémones rouges qui abondent dans les champs de Palestine.

2. Lc. 30, omet ὁ οὐράνιος. V. 26, il semble avoir voulu paraphraser la simple question de Mt. 28 *a*. V. 27, la leçon πῶς αὐξάνει· οὐ κοπιᾷ οὐδὲ νήθει, est recommandée par ℵABL etc., mais elle pourrait bien avoir été influencée par Mt. 28 ; et la leçon de D, Ss. Sc. Clément Alex. : πῶς οὔτε νήθει οὔτε ὑφαίνει, a chance d'être primitive. L'addition : καὶ μὴ μετεωρίζεσθε, à la fin du v. 29, manque de clarté ; « ne vous soulevez pas » (en désirs ?), et « ne soyez pas ballottés » (par le doute et l'incertitude ?) sont les deux traductions possibles ; mais le premier sens, bien qu'autorisé par l'usage des Septante, s'accorde peut-être moins bien avec le contexte. Cette formule obscure remplace le souci pour le vêtement, dans Mt. 31, et le début du v. 30 supposerait une énumération identique à celle de Matthieu. La fin du v. 29 serait-elle altérée ? Au commencement du même v., la reprise : καὶ ὑμεῖς κτλ., qui semble inviter les auditeurs à s'approprier les sentiments des lis, est moins heureuse que le μὴ οὖν κτλ., de Mt. 31.

3. V. 33. ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ. Leçon de B ; δικαιοσύνη serait à prendre absolument, et αὐτοῦ ne se rapporterait qu'à βασιλεία. ℵ : τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ. Leçon commune : τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ. Mais « la justice de Dieu », pour signifier la perfection qu'il attend de l'homme, serait une locution assez étrange dans Matthieu (Jac. I, 20 peut-être allégué cependant comme parallèle), tandis que l'emploi absolu de δικαιοσύνη s'est déjà rencontré plusieurs fois dans le discours. Dans la source, il n'était question que de « son royaume » ; l'addition de « la justice » a dérangé l'équilibre de la phrase ; les corrections apportées ensuite n'ont pu le rétablir. Clément Alex. *Strom.* IV, 6, 34 : ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν καὶ τὴν δικαιοσύνην. Cf. Resch, III, 326.

nât lieu à une équivoque [1], et qu'on ne se crût autorisé à s'occuper subsidiairement des besoins corporels ; il l'a supprimé, et, en le remplaçant par une simple particule adversative [2], il a diminué la force du discours. Jésus recommande à ceux qui se sont voués au service de l'Évangile cette confiance absolue en la Providence. Mais on ne saurait voir là une règle applicable, sans distinction ni atténuation, à tous les hommes et à tous les temps.

Le royaume est un bien à chercher ; on ne peut dire qu'il soit déjà présent [3], et les choses nécessaires à la vie ne sont pas données avec le royaume, mais elles sont données aux hommes qui cherchent le royaume ; elles sont pour eux un surcroît, parce qu'ils ne s'en préoccupent pas ; le royaume des cieux leur est assuré, et Dieu pourvoit à leurs besoins en attendant.

La recommandation qui se lit ensuite, dans Matthieu, touchant le souci du lendemain, ne se rencontre pas dans Luc, et l'on peut croire que celui-ci ne la lisait pas dans la source [4]. C'était peut-être une sentence isolée, qui avait été conservée seulement par la tradition orale, à moins que ce ne soit un développement ajouté, en forme de conclusion, par l'évangéliste lui-même. On ne doit pas s'inquiéter de l'avenir. Il ne s'ensuit pas qu'on ait le droit de s'inquiéter pour le présent [5], comme si cette pensée devait corriger l'instruction précédente, ni que l'inquiétude pour le présent soit écartée implicitement avec celle de l'avenir [6]. L'objet de l'inquiétude n'est pas le même de part et d'autre. Plus haut il s'agissait du souci des besoins matériels, pour la satisfaction desquels on doit s'en remettre à la Providence. Maintenant il est question des difficultés de tout genre qui se rencontrent dans la vie, et dont il importe de ne pas se préoccuper avant qu'elles n'arrivent. On doit faire face à celles du moment, sans s'inquiéter des autres. Il sera temps encore de songer à celles-ci, non pour s'en troubler, mais pour les vaincre, quand elles se présenteront.

1. Holtzmann, 370. Wernle, 74, Wellhausen, *Mt.* 30, admettent l'hypothèse contraire, et trouvent que le πρῶτον de Matthieu affaiblit la sentence.

2. V. 31. πλὴν ζητεῖτε τὴν βασιλείαν αὐτοῦ. Les deux évangélistes ajoutent : καὶ ταῦτα πάντα (Luc omet πάντα) προστεθήσεται ὑμῖν.

3. B. Weiss, *E.* 366.

4. Wernle, *loc. cit.*

5. B. Weiss, *E.* 45.

6. Holtzmann, 222.

Au lieu de ce conseil négatif, Luc introduit une exhortation à la confiance dans la bonté de Dieu pour la rémunération finale, afin d'amener ensuite l'instruction sur la façon de se faire par l'aumône un trésor dans le ciel. Combinaison artificielle qui réunit en un seul discours des éléments primitivement indépendants [1]. La crainte contre laquelle Jésus prémunit ses disciples n'est plus l'inquiétude pour les besoins de la vie, et ce n'est pas davantage la terreur des persécutions, mais c'est l'incertitude où les disciples pourraient être touchant leur participation au royaume. Le Sauveur déclare que la volonté du Père est d'y admettre tous ceux qui auront cru à l'Évangile, et qui auront entièrement renoncé aux biens de ce monde. Les disciples sont un troupeau dont Jésus est le pasteur [2] ; ce troupeau est petit en nombre, et par la faiblesse apparente de ceux qui le constituent ; mais il a des promesses immortelles. Que tous les membres de ce troupeau cherchent le royaume de Dieu en distribuant leurs biens en aumônes. Inutile d'observer que le royaume dont on parle n'est pas le règne moral de l'Évangile, mais la manifestation future de la justice éternelle [3]. Cette apostrophe au petit troupeau semble être une transition ménagée après coup entre l'instruction contre le souci des besoins corporels, et le conseil d'acquérir des trésors au ciel. Le petit troupeau qui a des richesses à distribuer aux pauvres n'est pas le groupe très peu fortuné qui accompagnait Jésus au temps de sa prédication, mais la communauté chrétienne, à laquelle le rédacteur propose son idéal de renoncement.

MATTH. VII, 1. « Ne jugez pas, afin que vous ne soyez pas jugés ; 2. car vous serez jugés selon que vous jugez, et l'on usera envers vous de la mesure dont vous mesurez. »

LUC, VI, 37. « Ne jugez pas et vous ne serez pas jugés ; ne condamnez pas, et vous ne serez pas condamnés ; pardonnez, et on vous pardonnera ; 38. donnez, et on vous donnera, on versera dans votre sein une bonne mesure, serrée, tassée, débordante ; car on vous rendra selon la mesure dont vous mesurez. »

1. Cf. *supr.* p. 610.

2. Cf. MT. XXVI, 31. Luc pourrait s'inspirer d'une interprétation allégorique de la parabole des Cent brebis (XV, 4-7), comme JN. X, 12.

3. Cf. LC. XXII, 29-30. Qu'il s'agisse, dans notre passage, d'une communica-

Avec un peu de bonne volonté, l'on pourrait trouver que Jésus, dans ce qu'il dit des jugements téméraires et des corrections indiscrètes, continue la polémique indirecte contre les pharisiens, annoncée au commencement du discours, qui apparaît sur le terrain doctrinal dans le parallèle de l'Évangile et de la Loi, et qui se manifeste sur le terrain pratique dans l'instruction sur les œuvres de piété. Mais ce rapport, que Matthieu a pu vouloir, est tout extérieur, sans liaison avec l'origine historique des sentences, et même avec leur distribution dans le recueil primitif. Le précepte relatif aux jugements ne se rattache pas plus à l'instruction sur les trois œuvres qu'à l'avertissement contre les soucis temporels ; il complète beaucoup plus naturellement ce qui a été dit auparavant touchant l'amour du prochain, et comme il s'y rattache dans Luc, celui-ci doit représenter l'ordre de la plus ancienne rédaction [1].

Bien qu'il ne vise pas la loi du talion, Jésus la transpose et la retourne, pour ainsi dire, dans ce qu'il enseigne touchant les jugements. C'est bien une loi de l'ordre moral, qu'on doit être traité comme on a traité les autres ; il faut donc traiter ceux-ci avec bienveillance, non seulement dans nos actes et nos discours, mais aussi et d'abord dans nos jugements. Si nous voulons être jugés favorablement par les hommes et surtout par Dieu, soyons indulgents pour nos frères, soit dans l'expression de nos jugements sur eux, soit premièrement dans l'opinion que nous nous formons d'eux et de leur conduite. Les pharisiens n'étaient-ils pas enclins à mal juger tout ce qui n'était pas juif, ou même ce qui n'était pas assez conforme à leur type de perfection religieuse ? Il ne s'agit pas ici de jugement à porter sur des actes extérieurs qui seraient condam-

tion de la puissance messianique, indépendamment de ce qui est proprement le royaume des cieux (Dalman, I, 101, 109), il est permis d'en douter, le v. 32 n'étant pas à expliquer à part de son contexte, où domine l'idée de récompense, qui est associée à la communication de puissance dans xxii, 29-30.

1. Cf. *supr.* p. 593. « Ego jam monui non esse anxie quaerendum in evangelistis sententiarum connexionem, quia res non eo ordine scribere voluerunt quo factae a Christo vel dictae sunt. Quod praecipue in ejus concionibus observatur, in quibus nec omnia quae dixit, nec eo quo dixit ordine recensent, contenti praecipua ejus doctrinae capita commemorare... Credibile est haec verba (Mt. vii, 1)... in concione quam Matthaeus c. v recitavit, dicta fuisse, esseque cum v. 48 c. v jungenda..., et quia hoc modo sententia sententiae, verba verbis bene cohaerent, et quia Lucas ita conjungit. » Maldonat, I, 153.

nables, mais du jugement sur les intentions ou les personnes, et qui appartient à Dieu. Lorsque l'on méprise intérieurement et que l'on dénigre son prochain, l'on se met au-dessus de lui, ce qu'on n'a pas le droit de faire, n'étant pas son juge naturel. Dieu seul voit les cœurs, et l'homme qui condamne son frère ignore si celui-ci ne vaut pas mieux que lui au jugement de l'Arbitre souverain. Il va de soi que ce précepte convient seulement à l'exercice privé de la charité : son application rigoureuse dans l'organisation de la justice sociale ne laisserait aucune place à la répression des crimes. Peut-être, d'ailleurs, n'a-t-il acquis une forme si absolue que pour avoir été isolé de ce qui le suivait dans la source, et ne défend-il de mal juger du prochain que si l'on n'y est pas contraint par des paroles et des actes vraiment condamnables. Mais Luc surtout ne s'en tient pas là.

Le texte du troisième Évangile ressemble à une paraphrase. La condamnation s'ajoute au jugement, comme acte contraire à la miséricorde, qui est la vraie loi de l'homme aussi bien que celle de Dieu. Quand même on ne songerait pas à une déclaration judiciaire, l'idée d'un jugement fondé sur la loi introduit dans l'enseignement une complication imprévue et embarrassante. Tous les devoirs de charité reviennent ensuite et sont présentés comme la condition de la faveur divine. Car la récompense promise à qui pardonne et à qui donne s'entend beaucoup mieux de la part de Dieu que de la part des hommes. Dieu seul peut rendre avec cette générosité le pardon et l'aumône. Il n'est pas vrai, et l'évangéliste n'a pas voulu dire que les hommes rendent toujours, et surabondamment, le bien qu'on leur fait ; on doit, au contraire, leur faire du bien sans rien attendre d'eux en retour. Il semble que Luc ait été influencé par le passage de Marc [1] où il est question de la mesure rendue avec surcroît, parce que l'on donne à qui déjà possède. C'est pourquoi, au lieu de s'en tenir à l'idée de règle, qui paraît être primitive dans la comparaison de la mesure, et qui tend à recommander l'indulgence à l'égard des hommes, comme condition de l'indulgence divine en matière de jugement, Luc introduit l'idée de contenant, la mesure qu'emploie un marchand pour servir ses clients, et qu'il peut remplir plus ou moins parfaitement [2]. Mais ce n'est pas d'une

1. IV, 24-25.
2. Wernle, 63.

telle mesure que l'on se sert pour juger, et de là vient que Luc a soin de dire auparavant : « donnez, et l'on vous donnera ». La forme primitive de ce passage doit avoir été gardée dans Matthieu.

MATTH. VII, 3. « Et pourquoi regardes-tu le fétu qui est dans l'œil de ton frère, tandis que tu ne remarques pas la poutre qui est dans ton œil ? 4. Ou comment diras-tu à ton frère : « Laisse-moi ôter le fétu de ton œil », pendant que la poutre est dans (ton) œil à toi ? 5. Hypocrite, ôte d'abord de ton œil la poutre, et alors tu verras à ôter le fétu de l'œil de ton frère. »

LUC, VI, 39. Et il leur dit aussi une parabole : « Un aveugle peut-il conduire un aveugle ? Ne tomberont-ils pas tous deux dans la fosse ? 40. Le disciple n'est pas au-dessus du maître, et tout (disciple) parfait sera comme son maître. 41. Et pourquoi regardes-tu le fétu qui est dans l'œil de ton frère, tandis que tu ne remarques pas la poutre qui est dans ton propre œil ? 42. Comment peux-tu dire à ton frère : « Frère, laisse-moi ôter le fétu qui est dans ton œil », ne regardant pas la poutre qui est dans (ton) œil à toi ? Hypocrite, ôte d'abord la poutre de ton œil, et alors tu verras à ôter le fétu qui est dans l'œil de ton frère. »

Certaines personnes, qui aiment à s'occuper des défauts du prochain, pourraient vouloir s'excuser sur le désir qu'elles ont de les corriger. Ainsi faisaient les pharisiens qui cherchaient à promouvoir en même temps l'observation minutieuse de la Loi et leur propre influence. Jésus pense que ce beau zèle doit s'exercer d'abord sur celui qui en est possédé, d'autant que la matière ne manque pas. On voit dans l'œil du prochain une esquille de bois ou un fétu de paille [1], et l'on a dans le sien une poutre [2] que l'on ne veut pas remarquer. Que l'on se regarde soi-même, avec les grands défauts dont on est affligé ; il est plus pressant d'y remédier que de prétendre soulager autrui de ses imperfections. Ce souci affecté de la correction fraternelle part d'un principe d'orgueil beaucoup plus blâmable que les menues fautes du prochain ; il ne tend pas réelle-

1. κάρφος.

2. δοκός. D (Ss. mss. lat. lit, dans Lc. 42 : καί ἰδοὺ ἡ δοκὸς ἐν τῷ ὀφθαλμῷ σου ὑπόκειται (influence de MT. 4, et dédoublement de ὑποκριτά, qui suit ?)

ment à la gloire de Dieu, mais au plaisir de la critique : c'est une forme de l'hypocrisie. Que la correction fraternelle soit une chose bonne en soi, on ne le conteste pas ; mais tout le monde n'a pas qualité pour la faire. Peut-être est-ce l'idée d'une bonne œuvre hors de propos, qui amène ensuite, dans le premier Évangile, la sentence concernant les choses saintes et les chiens, les perles et les pourceaux [1].

Au lieu d'introduire immédiatement la comparaison du fétu et de la poutre, Luc rapporte d'abord celle de l'aveugle qui conduit un autre aveugle, et celle de l'élève et du maître, que Matthieu présente dans un autre contexte [2], appliquant aux docteurs du pharisaïsme la comparaison de l'aveugle, et celle de l'élève et du maître aux disciples de Jésus, qui ne doivent pas s'attendre à être mieux traités que lui. Aucune de ces comparaisons n'appartenait au discours sur la montagne, et elles ont dû être conservées d'abord pour elles-mêmes. Les places que Matthieu leur assigne sont en rapport avec leur signification originelle ; mais la combinaison de Luc est moins satisfaisante. Soit qu'il n'ait pu trouver de meilleur endroit pour les loger, soit qu'il en ait eu besoin pour reprendre la suite des idées [3], qu'il avait lui-même rompue par son interprétation de « la mesure », cet évangéliste a perçu un rapport entre l'homme à la poutre, qui se mêle de soigner l'homme au fétu, et l'aveugle qui entreprend d'en conduire un autre ; il s'est dit ensuite qu'un aveugle, disciple d'un aveugle, n'arriverait jamais à voir, puisque, dans ce cas, il réaliserait l'impossible, le meilleur disciple, en tant que disciple, et vu les habitudes de l'enseignement rabbinique, sorte de tradition orale apprise de mémoire, ne pouvant pas être plus savant que son maître [4]. Il ne s'agirait donc plus d'hypocrisie, mais d'impuissance, chez l'homme à la poutre qui veut secourir l'homme au fétu. Ce préambule obscurcit et altère le sens des trois pensées qu'il veut réunir. La formule d'introduction : « Et il leur dit aussi une parabole [5] », qui semble vouloir

1. B. Weiss, *E.* 46.

2. xv, 14 ; x, 24-25.

3 Wernle, *loc. cit.*

4. Holtzmann, 342. D'après Wellhausen, *Lc.* 25, Luc voudrait dire que le docteur chrétien ne peut avoir autorité que par une pleine conformation à son maître Jésus. Sens cherché, que ne suggèrent ni le texte ni le contexte.

5. V. 39. L'emploi de telle formules marque assez souvent une intercalation, ou le passage d'une source à une autre.

dissimuler l'addition que Luc fait à la source, la trahit en montrant que l'évangéliste a méconnu le rapport logique du précepte concernant les jugements avec la métaphore du fétu et de la poutre. Reprise du discours, transposition des deux premières comparaisons, réflexion sur ce qui est la perfection du disciple [1], le tout doit être imputé au rédacteur, et résulte, en quelque façon, du commentaire qu'il a donné à la métaphore de la mesure.

MATTH. VII, 6. « Ne donnez pas la chose sainte aux chiens, et ne jetez pas vos perles devant les porcs, de crainte qu'ils ne les foulent aux pieds et ne se retournent (pour) vous mettre en pièces. »

Comme le Sauveur vient de réprimer le faux zèle pour la correction du prochain, l'évangéliste paraît compléter la leçon par une réflexion sur les personnes avec lesquelles il ne faut pas chercher de communion religieuse, et dont un zèle même légitime n'aurait pas à s'occuper. Mais, si l'on voit bien pourquoi le rapprochement a été fait, il est encore plus clair que cette pensée n'est pas la suite naturelle de la précédente.

La chose sainte qu'on ne jette pas aux chiens [2] est un objet sacré, quelque pieux ex-voto, non de la viande offerte en sacrifice, car les chiens n'auraient pas fait difficulté de la dévorer. Chiens et porcs sont cités au même titre, comme bêtes immondes [3], et il n'y a pas lieu d'y voir deux types différents d'hommes à éviter. Que l'on jette à ces animaux un objet sacré ou précieux, mais qui ne peut leur servir de pâture, ils se précipiteront dessus comme sur ce qu'on leur offre à manger; puis, déçus, et après avoir piétiné dans la boue ce qu'on leur avait donné, ils se retourneront furieux contre celui qui les a imprudemment dérangés. La métaphore est des plus intelligibles, mais son application l'est beaucoup moins.

Étant donné que les Juifs employaient les noms de chiens et de porcs en parlant des Gentils [4], on pourrait voir là une défense de prêcher l'Évangile aux païens. Si telle avait été la signification primitive de cette défense, il faudrait dire que l'évangéliste ne l'a pas

1. Cf. ce qui est dit du disciple « bien formé », κατηρτισμένος, et I COR. I, 10.

2. μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσίν.

3. Cf. PHIL. III, 2; II PIER. II, 22.

4. Cf. MT. XV, 26. La relation des porcs avec les Gentils est beaucoup moins garantie dans VIII, 30-31, et LC. XV, 15.

comprise, car il y voit une recommandation valable pour les chrétiens de son temps, et il n'entend pas refuser l'Évangile aux non Juifs. Quant à la signification que Jésus lui-même aurait pu attacher à cette déclaration, celle que suggère la teneur même du discours est peu conforme aux vraisemblances historiques. La proposition de la parole aux Gentils, ou à des personnes mal disposées, ne serait pas très convenablement figurée par l'action de jeter un objet sacré ou une perle à des bêtes, et l'on peut se demander jusqu'à quel point la « chose sainte » est un terme métaphorique. Ce terme serait assez mal choisi pour représenter une autre chose appartenant aussi à l'ordre religieux. D'autre part, une prohibition si absolue dépasse tout ce qu'on peut lire ailleurs, soit dans le discours de mission [1], soit dans l'anecdote de la femme cananéenne [2]. On atténue singulièrement la portée naturelle des mots en disant que Jésus défend de prêcher l'Évangile aux gens qui sont pour le moment incapables de le comprendre. Comment supposer que les chiens et les porcs pourraient changer de nature et traiter respectueusement les choses saintes ? Il serait plus arbitraire encore de voir dans la chose sainte ou la perle les différends entre croyants, qu'on ne doit pas porter devant les juges païens [3], et ce serait avouer l'inauthenticité de la parole.

La *Didaché* [4] dit que Jésus, en défendant de donner la chose sainte aux chiens, a voulu interdire l'eucharistie aux non baptisés. Cette idée, qui n'a pu se rencontrer dans l'enseignement du Sauveur, est néanmoins celle qui, si on l'élargit un peu, s'adapte le mieux au texte. Il est sous-entendu que les disciples sont possesseurs d'une chose sainte dont ils règlent la distribution, et qu'il ne faut pas donner à tout le monde ; ils ont des perles qu'il ne faut pas produire mal à propos devant des hommes brutaux et grossiers. Autant cet état de choses convient peu à la parole évangélique enseignée par Jésus, autant il correspond à la façon dont la com-

1. Mt. x, 5.
2. Mt. xv. 26-28.
3. Ibbeken, *ap.* Holtzmann, 223, par référence à I Cor. vi, 1-6.
4. ix. 5 : « Que nul ne mange ni ne boive de votre eucharistie, sauf ceux qui ont été baptisés au nom du Seigneur ; car c'est à ce sujet que le Seigneur a dit : Ne donnez pas la chose sainte aux chiens. » D'où est venue la formule liturgique : τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις.

munauté chrétienne envisageait les réunions eucharistiques. Ne serait-ce pas dans les communautés que se serait formé le dicton : « la chose sainte n'est pas pour les chiens », peut-être à l'imitation de la parole adressée par le Sauveur à la Cananéenne, et l'évangéliste n'aurait-il fait que recueillir une sentence attribuée déjà au Christ? En tout cas, il a en vue une sorte de mystère chrétien, qui n'est pas la simple doctrine de l'Évangile, et c'est ce mystère du culte chrétien dont il défend de livrer la connaissance et, à plus forte raison, la réalité aux païens. Il présente comme une règle de conduite ce dont la *Didaché* fait un principe de droit cultuel.

Luc a pu ignorer une sentence qui n'a pas dû exister dans le premier recueil des discours évangéliques; mais s'il l'a connue, il a pu l'omettre, et moins à cause de l'idée qu'à cause des mots employés pour la faire valoir. Lui non plus n'aurait pas été d'avis qu'on donnât « la chose sainte » aux païens, car il aurait bien compris que cette chose sainte n'était pas l'Évangile ; mais il aurait trouvé choquant de désigner les infidèles par les noms de chiens et de porcs.

On cherche vainement une transition régulière entre cette pensée et l'exhortation qui vient ensuite. La moins inacceptable consiste à dire que, la conversion des endurcis n'étant pas à tenter directement, il n'y a d'autre ressource que de la demander à Dieu [1]. Mais les chiens et les porcs ne figurent pas des endurcis, ils ne figurent que des non chrétiens, à la conversion desquels il n'est pas défendu de s'appliquer, avec une certaine discrétion. L'évangéliste a pu fort bien se passer de transition, et insérer, sans les relier entre eux, une série de bons avis qu'il ne croyait pas pouvoir loger plus avantageusement ailleurs. Dans Luc, l'exhortation à prier fait partie d'une instruction sur la prière [2], où la parabole de l'Ami importun prépare très convenablement l'invitation à prier. Matthieu, omettant la parabole, pour la raison indiquée plus haut [3], a mis les deux autres pièces de l'instruction, ainsi disjointes, en deux endroits différents de sa compilation : l'Oraison dominicale lui aura paru à sa place dans le petit traité des bonnes œuvres, au paragraphe de la prière ; s'il n'y a pas mis aussi l'exhortation, c'est

1. B. Weiss, *E.* 47.
2. xi, 1-13.
3. P. 598.

peut-être qu'il n'aura pas voulu déranger l'économie de l'instruction sur les œuvres par une addition trop longue, et qu'il tenait à garder l'invitation et la promesse pour la conclusion générale du grand discours. Rapportons ici la parabole qui précède l'exhortation dans le troisième Évangile.

Luc, xi, 5. Et il leur dit : « Qui d'entre vous aura un ami qui viendra chez lui au milieu de la nuit et lui dira : « Ami, prête-moi trois pains, 6. parce qu'un mien ami m'est arrivé de voyage, et je n'ai rien à lui offrir », 7. en sorte que l'autre, lui répondant de l'intérieur, dise : « Ne me cause pas de peine ; ma porte est déjà fermée, et mes enfants sont avec moi au lit ; je ne puis me lever pour te donner » ? 8. Je vous le dis, quand même il ne se lèverait pas pour lui donner parce que c'est son ami, à cause de son importunité il se lèverait pour lui donner tout ce dont il a besoin. »

Les mots : « et il leur dit [1] », sont la transition qui joint cette petite parabole à l'Oraison dominicale, de même que la formule : « et moi je vous dis », après la parabole, relie celle-ci à l'exhortation. De telles formules, qui marquent simplement la distinction des sentences, devaient exister déjà dans la source. Il ne serait pas plus facile, et même il est moins naturel de rattacher l'exhortation à l'Oraison dominicale. La parabole offre, dans Luc, le premier exemple d'un apologue pris de la vie humaine, et nullement édifiant en soi, qui sert à illustrer une vérité religieuse. Ce récit et d'autres du même genre manquent dans Matthieu ; mais leur nature même peut expliquer qu'on les ait omis, et il est tout à fait risqué de soutenir qu'ils n'appartenaient pas à la première collection des discours du Seigneur, ou que le rédacteur du premier Évangile ne les a point connus.

La construction grammaticale de la parabole est un peu embarrassée par le jeu de dialogue, qui se trouve subordonné à une interrogation du narrateur ; mais le récit lui-même n'en est pas moins clair [2]. L'interrogation n'est ici qu'une façon de parler oratoire et

1. D omet πρὸς αὐτούς. Ss. Sc. : « Et Jésus leur dit. »

2. Série de propositions coordonnées dans les vv. 5-7, où le cas est posé ; le tout est gouverné par τίς ἐξ ὑμῶν, au commencement du v. 5, à quoi répond λέγω ὑμῖν κτλ., v. 8, où est exprimée la conclusion, censée inévitable, de l'histoire présentée en forme d'hypothèse. Cf. Jülicher, II, 268.

communicative. « Qui d'entre vous », etc., revient à dire que pas un auditeur ne contestera que les choses se passeraient comme on va l'exposer, s'il se trouvait lui-même dans le cas indiqué.

Deux amis habitent le même village, et l'un des deux vient, au milieu de la nuit, trouver l'autre. Un hôte, un voyageur, un ami, qu'il n'a pu songer à éconduire, et qu'il devait honorablement recevoir, lui est arrivé à l'improviste. Il n'a rien à lui offrir, et, sachant que son ami et concitoyen n'est pas au dépourvu, il vient lui demander trois pains. La demande n'est pas exagérée, et elle est faite avec la civilité qui convient en pareil cas [1]. Si l'ami refusait, le solliciteur ne saurait à qui s'adresser, à cette heure où tout le monde dort. Mais l'ami lui-même est déjà couché ; comme il ne faut pas le supposer très riche, ni logé dans une grande maison, et qu'on n'a aucun motif d'admettre qu'il mente en disant qu'il est au lit, c'est de sa couche qu'il répond à la demande que l'importun fait du dehors ; et le ton de la réplique est beaucoup moins obséquieux que celui de la requête [2]. Qu'on ne l'ennuie pas, sa porte est fermée depuis longtemps, avec toutes les précautions que l'on prend pour la nuit ; ce serait une affaire maintenant que de l'ouvrir ; sans compter que les enfants dorment auprès de leur père, et qu'on les éveillerait en se remuant dans la maison, et en faisant du bruit. Il est clair que ces difficultés ne sont pas insurmontables, et que l'homme ne ferait pas plus de tapage en se levant qu'il n'en fait en parlant. Aussi bien celui qui est à la porte ne se lasse-t-il pas de répéter sa prière [3]. N'est-il pas vrai que l'autre, s'il ne le fait à raison de l'amitié qui les unit, du moins pour se délivrer du son importunité, lui donnera ce qu'il souhaite ? L'opiniâtreté [4] de demandeur gagnera ce que l'amitié ne lui aurait pas fait obtenir.

1. V. 5. φίλε, χρῆσόν μοι τρεῖς ἄρτους. Au lieu de φίλος μου παρεγένετο ἐξ ὁδοῦ, D lit φίλος μοι πάρεστιν ἀπ' ἀγροῦ.

2. Lui de dit pas φίλε, mais, sans autre ménagement (v. 7) : μή μοι κόπους πάρεχε.

3. Cela est supposé dans le texte ordinaire ; les mss. lat. et la Vulgate ont, au v. 8 : « Et si ille perseveraverit pulsans, — dico vobis etc. » Glose explicative.

4. ἀναιδία, dans ℵCD etc. ; ἀναίδεια, dans AB etc. C'est à raison de cette ἀναίδεια, de l'insistance opiniâtre avec laquelle le solliciteur renouvelle sa demande, qu'il est exaucé. Par là on apprend qu'il a continué de frapper et de prier jusqu'à ce qu'on lui donnât ses pains. Jülicher, II, 273, observe qu'on aurait tort de prendre l'ἀναίδεια pour une vertu chrétienne.

Cette histoire n'a rien d'allégorique. La seule application qu'elle comporte est que, si un homme exauce la prière dans ces conditions, à plus forte raison Dieu. Toutefois ce n'est pas la simple certitude de l'exaucement que l'on fait valoir, mais la nécessité morale de l'exaucement d'une prière persévérante et que Dieu n'a pas semblé d'abord entendre. Le point de vue de l'exhortation : « Demandez et vous recevrez », est beaucoup plus large que celui de la parabole, et il ne se justifie pas par l'exemple de ce qui arrive ordinairement parmi les hommes. Dans cette parabole, comme dans celle de la Veuve, la persévérance dans la prière est la seule condition d'exaucement qui soit visée par le récit. Peu importe que l'homme ait demandé des pains pour un autre, car il en aurait pris sa part, et il ne s'agit pas d'encourager le désintéressement dans la prière. La demande portait sur une chose nécessaire et qui pouvait, qui devait même être légitimement accordée. Mais ce n'est pas vers ces conditions qu'est orientée la pointe de l'histoire. Jésus a voulu dire que, si un homme ne résiste pas à l'obsession de la prière, dans les conditions où il peut être prié par un autre, on ne peut concevoir que Dieu y résiste indéfiniment. Dieu est meilleur que les hommes, et l'action ne lui coûte pas comme à eux. Que l'on ne se rebute donc pas de son silence temporaire [1].

Matth. vii, 7. « Demandez, et on vous donnera ; cherchez, et vous trouverez ; frappez, et l'on vous ouvrira. 8. Car quiconque demande obtient, qui cherche trouve, et à qui frappe on ouvrira. 9. Y a-t-il parmi vous un homme qui, si son fils lui demande du pain, lui offrira une pierre, 10. ou bien, s'il lui demande un poisson, lui offrira un serpent ? 11. Si donc vous, qui êtes méchants, savez donner quelque chose de bon à vos enfants, à plus forte raison votre Père qui est aux cieux donnera-t-il de bonnes choses à ceux qui le sollicitent. »

Luc, xi, 9. « Et moi je vous dis : Demandez, et on vous donnera ; cherchez, et vous trouverez ; frappez, et l'on vous ouvrira. 10. Car quiconque demande obtient, qui cherche trouve, et à qui frappe on ouvrira. 11. Et quel père d'entre vous, si son fils lui demande [du pain lui offrira une pierre ; ou bien] un poisson, au lieu de poisson lui offrira un serpent ; 12. ou bien, s'il demande un œuf, lui offrira un scorpion ? 13. Si donc vous, qui êtes méchants, savez donner quelque chose de bon à vos enfants, à plus forte raison le Père du ciel donnera-t-il l'Esprit saint à ceux qui le prient. »

1. Cf. Jülicher, II, 276.

Jésus déclare que toute prière est exaucée. Et les commentateurs de trouver l'assertion fort sujette à restriction, comme si le Sauveur avait dû exposer scolastiquement en cet endroit toutes les conditions de la prière. Ils observent, non sans subtilité, que la prière devra être faite dans l'esprit de l'Évangile, et même que, si l'exaucement est promis, il n'est pas dit que l'objet spécial de la demande sera toujours accordé [1]. Le vrai fidèle, ne demandant rien que sous la condition du bon plaisir de Dieu, et en vue de sa plus grande gloire, ne peut jamais prier inutilement, et, du moins en un sens, il obtient toujours ce qu'il demande. Mais Jésus et le texte évangélique ignorent ces hautes considérations, si vraies qu'elles puissent être d'ailleurs. De l'assertion initiale et de la comparaison qui suit ressort une certitude d'exaucement non conditionné, la question de la prière étant posée dans les termes les plus simples, abstraction faite des objections que l'on pourrait tirer des faits matériels contre cette certitude religieuse. Le cas d'une prière qui n'aurait pas pour objet un besoin réel n'est pas envisagé ; mais le cas d'une prière non exaucée, quand elle a pour objet un tel besoin, est déclaré impossible, sans aucune réserve ni distinction. La foi ne connaît pas les scrupules de la théologie. Si l'on ne doit avoir aucun souci de la nourriture et du vêtement, parce que Dieu y pourvoit, on doit de même être sans inquiétude pour le résultat des prières qu'on lui adresse pour un besoin quelconque, d'ordre spirituel ou temporel.

« Demander, chercher, frapper » sont ici des expressions métaphoriques pour désigner la prière ; car les propositions générales que Jésus formule seraient fausses, et non seulement paradoxales, si on les appliquait à l'ordre commun des choses humaines [2]. C'est auprès de Dieu seul qu'aucune demande n'est rejetée, aucune recherche vaine, aucun appel sans réponse. La façon de présenter la comparaison sous forme interrogative [3] s'est déjà rencontrée dans la parabole de l'Ami importun [4]. On doit y voir un trait de source et du langage même de Jésus. Il n'y a pas de père qui s'aviserait de donner une pierre à l'enfant qui lui demande du pain, ou

1. B. Weiss, *E*. 47.
2. Jülicher, II, 275.
3. Mt. 9. ἢ τίς ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος, ὃν αἰτήσει ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον κτλ. Lc. 11. τίνα δὲ ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα αἰτήσει ὁ υἱός ἄρτον, κτλ. a voulu régulariser la construction et y réussit assez mal. Ss. Sc. omettent τὸν πατέρα, et lisent ὁ υἱὸς αὐτοῦ.
4. Cf. p. 628, n. 2.

un serpent à l'enfant qui lui demande un poisson. Le pain et le poisson étaient la nourriture ordinaire du peuple dans le voisinage du lac de Tibériade. On les retrouvera dans les récits évangéliques [1]. La pierre s'oppose au pain, parce qu'il y avait analogie de forme et de couleur [2]; il ne s'agit pas d'une pierre jetée, mais d'une pierre donnée, qui serait inutile pour la nourriture. Pour le poisson du lac et le serpent, il y a la même ressemblance extérieure ; mais c'est une chose dangereuse qui serait donnée au lieu d'une chose mangeable. Luc a un troisième exemple, celui du scorpion donné au lieu d'un œuf : exemple moins bien choisi, parce que la ressemblance extérieure faisant défaut entre l'objet demandé et l'objet donné, l'enfant ne pourrait pas s'y tromper un seul instant. C'est comme bête nuisible que le scorpion fait pendant au serpent. L'exemple du pain manque dans quelques témoins [3] de Luc, et il a dû être ajouté, d'après Matthieu, dans le texte ordinaire. Luc, sans égard à la couleur locale et à la vraisemblance, alléguait la substitution de deux bêtes nuisibles à deux aliments utiles ; peut-être a-t-il cru fortifier l'antithèse, et trouvé que la pierre ne disait pas assez.

Si les hommes, bien que méchants, ne refusent jamais de donner à leurs enfants ce qui est bon, ce qui convient à leur besoin et à leur santé, à plus forte raison Dieu donnera-t-il ce qui convient à la nécessité spirituelle et corporelle de l'homme qui le prie. Les hommes sont dits « méchants [4] » par comparaison avec Dieu, qui seul est bon [5]. Il serait arbitraire de trouver dans cette épithète une allusion au péché originel, ou à la condition morale des auditeurs, qui peuvent tout aussi bien être les disciples que le peuple. Tous les hommes sont dits méchants, comme les serviteurs de Dieu sont dits ailleurs [6] inutiles. L'antithèse est entre les parents de la terre, imparfaits comme tous les hommes, et le Père céleste, qui est parfait et parfaitement bon. Ce Père n'est pas seulement celui des croyants et des justes, mais de tous les hommes ; tous sont ses enfants, et, Juifs ou païens, justes ou pécheurs, sont plus sûrs

1. Récits de la multiplication des pains, et Jn. xxi, 9, 13.
2. Sur ce rapport de pierre et pain, cf. Mt. iv, 3, et Lc. iv, 3 ; *supr.* p. 417.
3. B, trois mss. lat. Ss. Sah.
4. *πονηροί.*
5. Mc. x, 18 ; Mt. xix, 17 ; Lc. xviii, 19.
6. Lc. xvii, 10.

d'être exaucés, quand ils le prient, qu'un enfant ne l'est quand il demande à son père la nourriture dont il a besoin.

Luc n'a pas voulu dire : « le Père qui est au ciel », et il a écrit : « le Père qui » est « du ciel », ou « qui » donne exaucement « du ciel [1] ». La singularité de cette locution prouve à la fois que l'évangéliste a trouvé dans sa source la formule de Matthieu, et qu'il n'a pas voulu la conserver. Il a pu supprimer « votre » pour faire mieux ressortir le caractère universel de la paternité divine [2] ; mais ce ne doit pas être uniquement pour signifier l'origine des dons divins qu'il dit « du ciel », au lieu de « dans les cieux » ; il a dû trouver que « le Père aux cieux » sentait l'anthropomorphisme. Aux « bonnes choses » que Dieu donne il substitue le Saint-Esprit [3], comme le principal des dons célestes : il détruit ainsi l'équilibre de la comparaison. La préoccupation d'introduire l'Esprit saint en cet endroit, où rien ne le réclame, donnerait à penser que l'on a pu vouloir aussi le mettre dans l'Oraison dominicale [4]. La leçon générale du discours reste la même : la bonté de Dieu garantit l'efficacité de la prière. Toutefois ce n'est peut-être pas uniquement pour exalter le don spirituel, que Luc n'a pas retenu « les bonnes choses », mais par une sorte de désintéressement à l'égard des besoins matériels, qui n'est pas dans la note du discours primitif.

MATTH. VII, 12. « Donc tout ce que vous voulez que les hommes vous fassent, faites-le-leur vous-mêmes ; car c'est la Loi et les Prophètes. »

(LUC, VI, 31. « Et comme vous voulez que les hommes vous traitent, ainsi traitez-les vous-mêmes. »)

Cette sentence a, dans Matthieu, l'apparence d'une conclusion générale ; cependant elle ne peut se relier à l'instruction qui précède, puisque celle-ci ne concerne pas les devoirs envers le prochain. Elle ferait plutôt suite à ce qui a été dit contre les jugements téméraires. Mais rien ne prouve que telle ait été sa place originelle.

1. MT. 11. ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. LC. 13. ὁ πατὴρ ἐξ οὐρανοῦ.
2. JÜLICHER, II, 43.
3. MT. δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν. LC. δώσει πνεῦμα (D, ἀγαθὸν δόμα ; Ss. suppose ἀγαθόν, sans substantif, peut-être d'après Matthieu) ἅγιον τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν.
4. Cf. *supr.* p. 603.

Puisque le discours sur les trois œuvres est une pièce rapportée, la recommandation de traiter les autres comme on voudrait être traité soi-même pouvait venir très naturellement après le précepte relatif à l'amour des ennemis, et avant la parole contre les jugements téméraires. On s'expliquerait ainsi la place qu'elle occupe dans le troisième Évangile. Les additions faites dans le premier auraient déterminé la transposition. Luc n'a pas la réflexion : « car c'est la Loi et les Prophètes », et il n'a pas dû la lire dans la source. On y reconnaît l'esprit et le style du rédacteur [1] qui associait plus haut les Prophètes à la Loi [2] pour signifier la révélation de l'Ancien Testament accomplie dans l'Évangile. L'assertion est un peu absolue, bien que l'évangéliste ne dise pas que la charité du prochain soit toute la loi. Cette règle positive de la charité pratique s'élève bien au-dessus de celle où s'arrêtaient les sages de l'Ancien Testament [3], et qu'on dit avoir été professée par Hillel [4] : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse. »

MATTH. VII, 13. « Entrez par la porte étroite, parce que large [est la porte], et spacieuse la voie qui mène à la perdition, et nombreux sont ceux qui y passent ; 14. mais étroite [est la porte], et resserrée la voie qui mène à la vie, et il y en a peu qui la trouvent. »

(LUC, XIII, 24. « Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite, parce que beaucoup, je vous le dis, chercheront à entrer et ne pourront pas. »)

Matthieu a voulu introduire par cette réflexion sur la difficulté du salut la conclusion du discours : on doit tâcher d'être du petit nombre de ceux qui prennent la voie pénible par où l'on parvient à la vie éternelle. Mais la sentence a été importée d'ailleurs, et, comme tant d'autres, elle a existé d'abord pour elle-même. Luc la donnera plus loin comme réponse à une question sur le nombre des élus, bien qu'elle soit, d'ailleurs, un simple conseil, non le solution d'un problème théologique. Porte étroite et voie resserrée

1. Cf. XXII, 40.
2. V, 17 ; *supr*. p. 562
3. Cf. TOB. IV, 15.
4. TALM. BAB. *Sabb*. f. 31 : « Quod tibi ipsi odiosum est, proximo ne facias ; nam haec est tota Lex. » *Ap*. HOLTZMANN, 224.

désignent méthaphoriquement une même chose [1], le renoncement et la pénitence qui sont la condition d'admissibilité à la vie éternelle. Les deux images sont associées, et il ne faut pas se représenter la porte au bout du chemin, comme figurant une dernière épreuve : la voie étroite passe sous la porte étroite, et ne fait avec elle qu'un seul moyen d'accès à la vie. Mais il n'y a qu'une porte, tandis qu'il y a deux chemins. Bien que Luc abrège visiblement la sentence, la source a pu contenir seulement une remarque sur la porte étroite que peu de gens sont capables de franchir, à cause de la difficulté du passage. Matthieu aurait combiné l'image de la porte étroite avec celle des deux chemins, familière à l'ancienne tradition chrétienne [2], mais qui paraît venir de la tradition juive [3]. Il y a une voie large et facile à trouver, que suivent la plupart des hommes : c'est la voie de la perdition. Il y a un sentier étroit et difficile, que bien peu savent reconnaître et choisir : c'est le chemin de la vie éternelle. Le mélange des deux images n'introduit pas de confusion dans l'idée, mais seulement dans la représentation imaginative, et il a pu contribuer aussi à l'embarras de la construction grammaticale.

Matth. vii, 15. « Défiez-vous des faux prophètes, qui viennent à vous sous des vêtements de brebis, mais qui au fond sont des loups ravisseurs. 16. Vous les reconnaîtrez à leurs fruits. Est-ce que l'on cueille des raisins sur des épines, ou des figues sur des ron-

(Matth. xii, 33. « Ou faites l'arbre bon et son fruit bon, ou faites l'arbre mauvais et son fruit mauvais ; car c'est au fruit qu'on connaît l'arbre. 34. Race de vipères, comment pourriez-vous dire de bonne choses, étant mauvais ? Car la bouche parle de l'abondan-

Luc, vi, 43. « Car ce n'est pas un bon arbre qui produit de mauvais fruit, et ce n'est pas non plus un arbre mauvais qui produit de bon fruit. 44. Chaque arbre, en effet, se reconnaît à son fruit ; car on ne cueille pas de figues sur des épines, et l'on ne ven-

1. Au v. 13, B et la plupart des témoins lisent ὅτι πλατεία ἡ πύλη. Plusieurs mss. lat. supposent τί (quam) ; ℵ omet ἡ πύλη, et plusieurs mss. lat. font de même. Au commencement du v. 14. ℵ B ont ὅτι ; la plupart des témoins, τί ; quelques mss. lat. et d'autres témoins omettent « la porte ». Il faut supposer que le second ὅτι est parallèle au premier, ou qu'il l'explique (Holtzmann, *loc. cit.*).

2. *Didaché*, *Barnabé*.

3. Cf. Jér. xxi, 8 (Prov. xvi, 12 ; Eccli. xxi, 10).

ces ? 17. Ainsi tout bon arbre produit de bons fruits, mais l'arbre mauvais produit de mauvais fruits. 18. Un bon arbre ne peut pas porter de mauvais fruits, ni un arbre mauvais porter de bons fruits. 19. Tout arbre qui ne porte pas de bons fruits est coupé et jeté au feu. 20. C'est donc à leurs fruits que vous les reconnaîtrez. »

ce du cœur. 35. L'homme bon tire de bonnes choses du bon trésor, et l'homme mauvais tire de mauvaises choses du mauvais trésor. »)

dange pas de raisin sur un buisson. 45. L'homme bon, du bon trésor de son cœur, produit le bien ; et le méchant, du mauvais, produit le mal ; car c'est de l'abondance du cœur que parle sa bouche. »

C'est dans le troisième Évangile que la conclusion du discours présente la meilleure suite. Le Sauveur a dit qu'on ne doit pas juger autrui, ni se mêler de corriger son prochain, avant de s'être corrigé soi-même. Il faut être d'abord un vrai disciple de l'Évangile, un bon arbre portant des fruits de vertu, et il ne suffit pas, pour avoir droit au royaume éternel, de donner à Jésus le nom de maître, en ne faisant pas ce qu'il dit. Celui qui écoute la parole et la met en pratique est assuré de l'avenir ; celui qui l'entend sans la pratiquer tombera. Luc aura donc mieux gardé la teneur et le sens de la conclusion primitive. Mais il s'en faut bien qu'il la reproduise sans modification. Dans le passage qu'on vient de lire, et dans le reste du discours, jusqu'à la parabole finale, on remarque un travail de rédaction qui n'appartient peut-être que partiellement aux évangélistes, et qui était déjà commencé dans leur source.

En Matthieu, Jésus, après avoir dit que la voie du salut n'est ni large ni fréquentée, prémunit ses auditeurs contre les faux prophètes, qui, sous l'apparence des vrais, travaillent à détourner les âmes du bon chemin. Si cet avertissement avait été donné par Jésus, il ne pourrait viser que les faux docteurs du judaïsme, les pharisiens ; mais les pharisiens ne se présentaient pas comme prophètes, et Jésus n'aurait pu les qualifier de faux prophètes autrement que par métaphore ; il semble cependant que, s'il y a une métaphore en ce qui regarde le vêtement [1], il n'y en a pas en ce

1. Non sans doute que l'évangéliste ait en vue le costume particulier des

qui regarde la qualité des personnes. De plus, ceux que l'on prémunit contre les faux prophètes ont l'air de former un groupe distinct du judaïsme, et à l'égard duquel les faux prophètes se comportent comme des loups. Ce groupe n'est pas celui des disciples pendant le ministère de Jésus, mais la communauté chrétienne déjà constituée, menacée de troubles et de divisions par le fait d'individus qui se prévalent faussement du don de l'Esprit. Les prophètes dont parle ici Matthieu sont évidemment ceux qu'ils mettra en scène un peu plus loin, qui ont prophétisé, chassé les démons, fait des miracles au nom de Jésus, c'est-à-dire des hommes dont le Sauveur n'a jamais eu l'occasion d'entretenir ses disciples, mais qui ont inquiété l'Église des premiers temps. Le passage appartient donc à la rédaction évangélique.

A raison de cette adaptation, l'évangéliste écrit : « Vous les reconnaîtrez à leurs fruits [1] » ; mais la leçon primitive, d'accord avec ce qu'on lit ensuite, doit être celle de Luc : « chaque arbre se reconnaît à son fruit [2] ». Les considérations sur ce qu'on peut attendre des bons et des mauvais arbres se trouvent dirigées contre les faux prophètes, et c'est à leur intention que l'on répète la parole de Jean-Baptiste [3] sur l'arbre qui sera coupé et jeté au feu. L'évangéliste a voulu leur prédire l'enfer. Mais il a introduit par là une surcharge dans le discours ; pour retrouver ensuite le fil de ses propres idées, et revenir à la distinction des vrais et des faux disciples, il est obligé de répéter : « C'est donc à leur fruit que vous les reconnaîtrez. » Tout ce passage est tourné en allégorie. Les faux prophètes, après avoir été les loups ravisseurs, sont les mauvais arbres qui ne peuvent produire le fruit des bonnes œuvres, et qui seront jetés au feu éternel. Cette allégorie a pu ne pas exister dans la source, où on lisait seulement ce qu'on trouve dans Luc sur les arbres bons et mauvais, et qui n'a été d'abord qu'une simple comparaison. Même dans Matthieu, la distinction des épines et

prophètes et de Jean-Baptiste (III, 4), puisque le mot « brebis » ne peut désigner les prophètes comme tels, mais parce que le vêtement figure ici l'extérieur. Matthieu doit entendre le mot « brebis » (πρόβατα) comme dans XXV, 32-33.

1. V. 16. ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς. Le v. 18 (Lc. 43) a été transposé aussi pour l'adaptation.

2. V. 44. ἕκαστον γὰρ δένδρον ἐκ τοῦ ἰδίου καρποῦ γινώσκεται.

3. Mt. III, 10.

des ronces, des figues et des raisins, ne comporte pas de signification allégorique.

Il en est des hommes comme des arbres. Ce qui fait un arbre bon ou mauvais, c'est la valeur de son fruit. On ne trouve pas un bon fruit, comme la figue ou le raisin, sur l'épine ou la ronce ; de même, les fruits de vertu ne se rencontrent pas chez les hommes pervers. D'après le contexte de Luc, il semblerait que le bon fruit de l'homme soit la parole. Mais la sentence concernant le rapport des paroles avec les sentiments du cœur est à prendre indépendamment du contexte. Cette sentence n'a pas été conçue en vue de fournir un moyen de discerner la valeur des hommes ; elle veut expliquer leur discours par leurs sentiments ; et maintenant, dans Luc, elle se trouve précéder une parole qui ne prouve rien pour les sentiments de ceux qui la prononcent. Jésus a pu dire que les paroles étaient l'expression naturelle et le témoignage des sentiments, sans avoir égard à l'exception des hypocrites ; mais la juxtaposition d'une parole menteuse et d'une semblable déclaration n'en apparaît pas moins accidentelle et artificielle. Reste à savoir si la combinaison est de Luc ou de la source.

La remarque sur la bouche qui parle de l'abondance du cœur vient bien où la rapporte Matthieu [1], dans l'apologie de Jésus contre les pharisiens qui l'accusent de chasser les démons par Beelzeboul. Là aussi elle est associée à la comparaison du bon et du mauvais arbre. Luc aurait pu la prendre en cet endroit, et l'on s'est même demandé si la comparaison n'en viendrait pas aussi, le discours sur la montagne n'ayant contenu d'abord que la remarque sur les épines qui ne portent pas de figues ou de raisins [2]. Cependant la comparaison s'accorde avec la remarque, et les deux devaient être associées déjà dans la source d'où Matthieu et Luc dépendent pour le discours sur la montagne. Il reste probable, ou bien que cette source contenait deux fois la comparaison du bon et du mauvais arbre, et, dans ce cas, la sentence concernant le cœur et les paroles, qui se serait trouvée où la met Matthieu, aurait été rapportée par Luc dans le présent discours ; ou bien elle ne la contenait qu'une fois, et dans ce cas, ce serait plutôt Matthieu qui aurait transposé comparaison et sentence dans l'apologie de

1. xii, 33-35.
2. Cf. Jülicher, II, 123.

Jésus contre les pharisiens. Cette dernière hypothèse n'est peut-être pas moins vraisemblable que l'autre. Après l'invitation à ne pas juger témérairement, et à ne pas vouloir morigéner le prochain quand on a besoin de se corriger soi-même, la source aurait présenté la comparaison du bon ou du mauvais arbre.

Dans le contexte, cette comparaison ne pouvait signifier qu'une chose, à savoir, que si l'on ne doit pas juger les hommes sur des apparences et des vétilles, on a pourtant un critérium infaillible pour les apprécier, qui est celui de leurs œuvres. Il est tout aussi facile de connaître la valeur respective d'un homme vertueux et d'un homme vicieux, qu'il l'est de faire la différence entre la vigne ou le figuier, et les épines ou les ronces. A cette première considération sur le mérite des hommes d'après leurs œuvres pouvait s'adjoindre dans la source, tout comme dans Luc, une considération sur le mérite des hommes d'après leurs bons et leurs mauvais discours. Ce n'est pas la sincérité des paroles que l'on fait valoir, mais leur bonté ; une parole non sincère serait une parole mauvaise, qui procéderait d'un mauvais cœur. L'on pourrait donc encore reconnaître les hommes à la qualité de leurs discours : paroles de vérité, d'édification, qui procèdent du trésor que possède un bon cœur, et qui sont en rapport avec les sentiments purs comme avec la conduite irréprochable de celui qui les dit ; paroles de mensonge et de scandale, qui procèderaient de la triste réserve que possède un mauvais cœur, et qui sont en rapport avec les sentiments pervers et la conduite suspecte de celui qui les profère. La bouche parle de ce dont le cœur est plein. Des paroles hypocrites sortent d'un cœur fourbe, et ce cas ne contredit nullement le principe posé. Quand on aura constaté la fausseté du discours, on sera édifié sur la valeur de l'homme. Enfin cette réflexion sur les paroles pouvait amener la déclaration concernant les protestations mensongères de fidélité ; mais l'espèce d'incohérence que celle-ci présente, au premier abord, relativement à ce qui précède, aura déterminé Luc à l'omettre presque entièrement, pour la transporter ailleurs, et à n'en retenir ici qu'une formule d'introduction à la parabole, tandis que Matthieu, gardant et même développant la déclaration, aura déplacé ce qui regarde le trésor du cœur et la parole, et se trouve amené ainsi à répéter plus loin son allégorie du bon et du mauvais arbre, à raison du lien que la source établissait entre les deux.

MATTH. VII, 21. « Ce n'est pas tout homme qui me dit : « Seigneur, Seigneur », qui entrera dans le royaume des cieux ; mais celui qui fait la volonté de mon Père qui est aux cieux. 22. Beaucoup me diront en ce jour-là : « Seigneur, Seigneur, n'est-ce pas en ton nom que nous avons prophétisé, en ton nom que nous avons chassé les démons, en ton nom que nous avons fait beaucoup de miracles ? » 23. Et alors je leur ferai cette déclaration : « Je ne vous ai jamais connus ; éloignez-vous de moi, artisans d'iniquité. »

LUC, VI, 46. « Et pourquoi m'appelez-vous : « Seigneur, Seigneur », et ne faites-vous pas ce que je dis ? »

(XIII, 26. « Alors vous vous mettrez à dire : « Nous avons mangé et bu en ta présence, et tu as enseigné sur nos places. » 27. Et il vous dira : « Je vous dis : je ne sais d'où vous êtes ; éloignez-vous de moi tous, ouvriers d'iniquité. »)

Le rapport des deux Évangiles ne permet pas de douter que la source ait eu, en cet endroit, une déclaration formelle de Jésus touchant la condition générale de l'admission au royaume des cieux. Matthieu a dû en garder la formule primitive. Il ne suffit pas d'appeler Jésus « maître », pour entrer dans le royaume ; il faut faire la volonté du Père céleste. Le mot « seigneur », appliqué à Jésus durant son ministère, n'avait pas d'autre signification que celle de « maître [1] » ; c'est en ce sens que Jésus l'a employé, et que la source de Matthieu l'avait reproduit. Mais la suite du discours montre que l'évangéliste a dû l'entendre dans le sens que l'Église y attachait de son temps. On voit, en effet, que Jésus est le Seigneur au nom duquel on prophétise et on fait des miracles, c'est-à-dire le Messie glorifié, assis à la droite de Dieu. Luc transforme cette sentence en apostrophe [2], de façon à introduire directement la parabole finale. On n'en sent pas moins, dans cette interrogation, un artifice rédactionnel, la liaison ne se faisant pas naturellement avec le con-

1. Cf. MT. XXIII, 7-10. Parlant à Jésus, les disciples lui disaient מרי ou רבי ; parlant de lui, ils disaient מרנא (*mârâna*) « notre maitre ». Cf. DALMAN, I, 269-280. Selon WELLHAUSEN, *Mt.* 33, l'emploi de *rabbi* dans Marc, et celui de *mâri* ou *mârâna* dans les *Logia* prouveraient la priorité de Marc. L'argument parait fragile, car les deux vocables ont pu être usités, suivant les circonstances, durant le ministère de Jésus.

2. V. 46. τί δέ με καλεῖτε· κύριε κύριε, καὶ οὐ ποιεῖτε ἃ λέγω ;

texte. L'apostrophe elle-même est dépourvue d'à propos, si l'on se met au point de vue de l'histoire. Elle s'adresse aux lecteurs de l'Évangile. Luc a voulu garder quelque chose de la source et l'utiliser pour amener la fin du discours, et il s'est abstenu de reproduire le texte du document primitif, parce que la même leçon devait se rencontrer plus loin [1].

Ce qu'on lit ensuite dans Matthieu ne correspond pas à la perspective du ministère de Jésus. Il est supposé que le Christ a eu de nombreux disciples, dont plusieurs n'ont pas été fidèles à son esprit ; que ceux-ci néanmoins ont prêché en son nom, qu'ils ont fait des choses extraordinaires, des miracles, sans être associés à la prédication du Sauveur lui-même ; leur activité se place entre celle de Jésus et la parousie. Les faux prophètes dont on parle sont donc des missionnaires chrétiens, de faux apôtres dont la conduite n'est pas à la hauteur de la vocation qu'ils se sont eux-mêmes attribuée. Cette glose a pris la place d'un texte authentique dont la teneur est conservée par Luc en un autre endroit. Là encore il est question de ce qui se passera dans le grand jugement ; mais les personnes en cause ne s'adressent pas au Christ glorieux en tant que juge universel ; elles parlent au Maître qu'elles ont connu, à celui qui peut témoigner de les avoir vues parmi ses auditeurs et ses commensaux ; elles n'en serout pas moins désavouées par lui [2] devant le Père, n'ayant pas été réellement disciples de l'Évangile.

Comme la combinaison de Luc est artificielle, et qu'il fait de pièces rapportées le discours où se trouve cette déclaration, il est possible que celle-ci ait originairement sa place dans le discours sur la montagne. Luc aurait été amené à la transposer parce qu'il ne voulait pas reproduire intégralement la sentence qui lui sert d'introduction. Les deux pouvaient être associées dans la source et insérées dans le discours, quoiqu'elles n'aient pas dû être prononcées dans les premiers temps de la prédication du Sauveur. En parlant du royaume et du grand avènement, Jésus a pu dire, et il a dit que tous ceux qui l'appelaient « maître » n'y seraient pas admis, et qu'il serait obligé de rendre témoignage devant Dieu contre beaucoup de ceux qui l'avaient approché. En développant la perspective eschatologique, et en insistant sur ce « jour-là », dont il n'a pas été

1. VIII, 21.
2. Mt. 23. καὶ τότε ὁμολογήσω αὐτοῖς. Cf. x, 32.

expressément question, tout comme en détournant l'application sur ses contemporains, Matthieu a modifié beaucoup la physionomie du texte primitif, bien qu'il en ait retenu l'esprit [1].

Matth. vii, 24. « Quiconque donc entend ces paroles que je dis, et les pratique, sera comparable à un homme sage qui a bâti sa maison sur le roc : 25. la pluie est tombée, les torrents sont venus, les vents ont soufflé, ils se sont précipités sur cette maison, et elle ne s'est pas effondrée ; car elle était fondée sur le roc. 26. Et quiconque entend les paroles que je dis, et ne les pratique pas, sera comparable à un homme insensé qui a bâti sa maison sur le sable : 27. la pluie est tombée, les torrents sont venus, les vents ont soufflé, ils se sont rués sur cette maison, et elle s'est effondrée ; et ç'a été une grande chute que la sienne. »

Luc, vi, 47. « Quiconque vient à moi, entend mes paroles, et les met en pratique, je vais vous montrer à qui il ressemble : 48. il ressemble à un homme qui, bâtissant une maison, a creusé très à fond, et a posé le fondement sur le roc ; une inondation étant survenue, le fleuve s'est rué sur cette maison, et il n'a pu l'ébranler, parce qu'elle était bien bâtie. 49. Mais celui qui entend et ne pratique pas ressemble à un homme qui a bâti une maison sur la terre, sans fondement ; le torrent s'est rué sur elle, et elle s'est écroulée aussitôt ; et la ruine de cette maison a été grande. »

Cette comparaison est développée de manière à former presque une parabole proprement dite. Il n'y a qu'une parabole [2], et non pas deux ; car les deux exemples se conditionnent l'un l'autre, et la leçon qui en résulte ne serait pas complète avec un seul. Le cas n'est pas le même que pour les paraboles des Cent brebis et de la Drachme perdue, dont la morale est identique, mais résulte de

1. Noter l'emploi du mot ἀνομία dans la formule οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν. Lc. xiii, 27. ἐργάται ἀδικίας. Luc a quatre fois ἀδικία, jamais ἀνομία. Matthieu a quatre fois ἀνομία jamais ἀδικία ; les trois autres passages sont xiii, 41 ; xxiii, 28 ; xxiv, 12. Mais si le mot paraît avoir un son antipaulinien, ce qu'il vise n'a rien de commun avec le paulinisme ; l'ἀνομία de Matthieu est le contraire de sa δικαιοσύνη, de la justice ou de la loi chrétienne ; et comme celle-ci est conçue par analogie avec la Loi mosaïque, celle-là est conçue aussi par analogie de l'infidélité à la Loi de Moïse, sans se confondre avec elle. Dans notre passage, le seul commun aux deux Évangiles, le mot ἀνομία a dû être choisi par Matthieu, et ce n'est pas Luc qui l'a corrigé en ἀδικία.

2. Jülicher, II, 260.

chaque parabole considérée en soi. Matthieu et Luc ont trouvé celle-ci à la même place dans la source, mais elle a dû former d'abord, dans le tradition orale, une instruction particulière. Certains détails de Luc semblent primitifs relativement à Matthieu. La construction de la première phrase, dans le troisième Évangile, garde quelque chose du mouvement oratoire ; le contenu même est d'un caractère plus général : venir à Jésus et l'entendre n'est pas une garantie de salut sans la pratique de son enseignement. Matthieu pourrait avoir omis le « venir » comme insignifiant dans le contexte présent de la parabole, et il a écrit : « *ces* paroles » [1], pour que la parabole se réfère expresssément à ce qui vient d'être dit, c'est-à-dire à la loi chrétienne que l'évangéliste lui-même a compilée dans le discours sur la montagne Les épithètes de « sage » et de « sot » [2], appliquées respectivement aux deux hommes, ont dû être ajoutées aussi par Matthieu.

Le travail des bâtisseurs est conçu différemment dans les deux relations [3]. D'après Luc, les deux hommes ont construit au même endroit ; seulement, le premier a creusé le sol jusqu'au rocher, de façon à bâtir une maison solide, et il s'en est donné la peine ; le second a bâti tout à même sur la terre, sans autre précaution. Ces deux manières de travailler correspondent logiquement à la distinction de l'homme qui entend et pratique, et de celui qui entend sans pratiquer. Mais on peut se demander si Jésus a voulu faire porter la comparaison sur l'activité des personnes, et non seulement sur les résultats de cette activité. D'après Matthieu, l'homme prudent a bâti sur le roc, ayant choisi un endroit convenable pour sa construction ; l'homme insensé a bâti sur le sable, en sorte que la solidité des maisons résulte de leur emplacement. Pour être plus simple, cette idée n'en a que plus de chances d'être primitive. Celle de Luc sent un peu la réflexion. Jésus a voulu dire que la seule foi solide et consistante est celle qui agit ; l'autre succombe à la première difficulté : donc celui qui croit et pratique est comme un homme qui a bâti sur le roc ; celui qui entretient son esprit de la

1. V. 24. πᾶς οὖν ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους τούτους. Lc, 47. ἀκούων μου τῶν λόγων.

2. φρόνιμος, μωρός.

3. Cf. Jülicher, II, 264.

foi, et qui n'en vit pas, ressemble à un homme qui a bâti sur le sable.

Le sort des deux maisons est bien décrit dans le premier Évangile, et avec un plus juste sentiment de la couleur locale que dans le troisième. Luc a pensé au débordement d'un fleuve [1], tandis que l'on voit dans Matthieu les torrents subitement grossis [2], comme il arrive fréquemment en Palestine. Que l'évangéliste ait songé à la fureur des persécutions, et interprété la parabole en allégorie [3], il est permis d'en douter. Il reproduit une description vivante de la tempête à laquelle résiste ou succombe la maison, selon qu'elle est bâtie sur le roc ou sur le sable. Luc tend à raconter l'histoire de deux hommes et de deux maisons, et, dans l'ensemble, il a dû retoucher plus que Matthieu la donnée de la source. La morale de la comparaison, qui la désignait pour servir de conclusion à un discours est facile à reconnaître dans les deux recensions : écouter et ne pas faire est chose aussi fragile et dangereuse en religion que de construire sans fondations une maison exposée à la fureur des éléments. Et l'application, sinon la matière de la comparaison [4], a son originalité.

Matth. vii, 28. Et il advint, quand Jésus eut terminé ces discours, que la foule était surprise de son enseignement ; car il les intruisait comme ayant autorité, et non pas comme leurs scribes.

Luc, vii, 1. Après qu'il eut achevé de faire entendre ces discours au peuple, il entra à Capharnaüm.

Matthieu a voulu marquer l'effet produit par les paroles du Sauveur, et le décrire même dans une phrase solennelle, afin que la con-

1. V. 48. πλημμύρης δὲ γενομένης προσέρηξεν ὁ ποταμός. Ss. n'a pas διὰ τὸ καλῶς οἰκοδομῆσθαι αὐτήν.

2. V. 25. καὶ κατέβη ἡ βροχὴ καὶ ἦλθον οἱ ποταμοί.

3. Jülicher, II, 266.

4. On peut voir, dans Jülicher, II, 267, une parabole rabbinique qui ressemble beaucoup à Lc. vi, 47-49. Si l'on n'admet pas l'existence d'un thème commun, exploité d'abord par Jésus, la dépendance des Évangiles à l'égard de la parabole rabbinique sera beaucoup moins vraisemblable que l'hypothèse contraire. R. Élisa (*Aboth R. Nathan*, 23), l'auteur de cette parabole, comparait l'homme instruit dans la Loi, et riche en bonnes œuvres, à celui qui, bâtissant, met le granit sous les briques, et l'homme qui, sachant beaucoup, fait peu de bonnes œuvres, à celui qui met les briques sous le granit, ce qui fait que la maison s'écroule.

clusion historique du discours répondît à l'introduction. Mais le trait principal a été emprunté à Marc [1]. Le rédacteur du premier Évangile, qui a voulu résumer l'enseignement de Jésus avant de raconter aucun miracle, a transposé cette indication, par un procédé littéraire qui lui est familier. On est d'autant moins étonné de ne pas trouver la même réflexion dans Luc, que celui-ci l'a déjà reproduite [2] d'après Marc. Elle n'était pas dans la source où Matthieu et Luc ont pris le discours. Mais il semble que les deux évangélistes ont lu tous deux une formule de transition qui reliait le discours à un récit; et ce récit devait être l'histoire du centurion de Capharnaüm. En appliquant la notice de Marc au discours sur la montagne, Matthieu a voulu seulement faire valoir la différence que l'on trouvait, quant à la forme et pour l'autorité, entre l'enseignement de Jésus et celui des pharisiens ; car il était superflu, vu le contenu du discours, d'observer que le fond en était nouveau et nullement identique à la doctrine des scribes [3].

1. I, 22 ; *supr.* p. 449.
2. IV, 32 ; *ibid.*
3. La mention expresse des pharisiens dans plusieurs mss. latins et dans la Vulgate doit venir de Lc. v, 30.

XVIII

LE CENTURION DE CAPHARNAUM

MATTH. VIII, 5-13. LUC, VII, 2-10.

Selon Matthieu, Jésus, en descendant de la montagne, rencontre le lépreux dont Marc a raconté la guérison ; puis il entre à Capharnaüm [1] et se trouve en présence du centurion. Luc, en suivant le second Évangile, a mis la guérison du lépreux avant le discours des béatitudes ; et le premier miracle que Jésus fait après le discours est celui qu'il accorde au centurion de Capharnaüm. Il est à noter que, dans Marc et dans Luc, la guérison du lépreux précède aussi une guérison de paralytique, mais opérée dans des conditions tout autres que celle dont il s'agit maintenant. L'histoire du centurion ne peut se placer dans les premiers temps du ministère galiléen. Si la dépendance de Luc à l'égard de Matthieu était établie par ailleurs, on pourrait supposer que le rédacteur du troisième Évangile, ayant rapporté plus haut, d'après Marc, la guérison du lépreux, l'omet ici, et, prenant dans Matthieu le récit du second miracle après le discours sur la montagne, a rattaché directement le miracle au discours. Mais comme cette dépendance trouve précisément ici un indice qui comporte d'autres explications, et que l'arrangement des récits de Matthieu entre le discours sur la montagne et le discours de mission apostolique est très artificiel, il est beaucoup plus probable que les deux évangélistes dépendent d'une source commune, rédaction peut-être secondaire des discours du Seigneur, dont Matthieu aura changé la disposition, parce qu'il voulait mettre en première ligne la guérison du lépreux. On ne saurait indiquer les motifs qui ont pu le déterminer à placer tel miracle avant tel autre. Étant donné que l'histoire du centurion prélude, pour l'évangéliste, à la conversion des Gentils, on peut conjecturer qu'il a mis en premier lieu la guérison du lépreux, parce qu'elle représente en

1. V. 5. Ss. (et lat. *k*) lit : « Et après cela, un chiliarque vint à lui », etc. au lieu de : εἰσελθόντος δὲ αὐτοῦ εἰς Καφαρναούμ. Les deux leçons se trouvent réunies dans plusieurs mss. latins : « post haec autem cum introisset etc. ».

quelque façon l'origine de la communauté judéochrétienne, qui a précédé l'évangélisation des païens. Déjà dans la source, le rapport établi entre l'histoire du centurion et le discours devait marquer la destination de l'Évangile aux Gentils ; à eux aussi Jésus avait apporté le salut sans venir chez eux ; il les avait guéris à distance, comme le jeune païen de Capharnaüm. Ce symbolisme du récit a été senti par les deux évangélistes, et n'a pas été sans influence sur leur rédaction.

Matth. viii, 5. Et quand il fut entré à Capharnaüm, un centurion s'approcha de lui, le suppliant 6. et disant : « Seigneur, mon enfant est couché à la maison, paralysé, et il souffre horriblement. » 7. Il lui dit : « Je vais aller le guérir. » 8. Et le centurion, répondant, lui dit : « Je ne suis pas digne que tu entres sous mon toit ; mais dis-le seulement, et mon enfant sera guéri. 9. Car je suis, moi, un subalterne, ayant sous moi des soldats ; et je dis à celui-ci : « Va », et il va ; à un autre : « viens », et il vient ; à mon serviteur : « fais-ceci », et il (le) fait. » 10. Et Jésus, entendant (cela), fut dans l'admiration, et il dit à ceux qui le suivaient : « Je vous (le) dis en vérité, je n'ai trouvé chez personne autant de foi en Israël. 11. Et je vous dis que beaucoup viendront d'orient et d'occident, et prendront place avec Abraham, Isaac et Jacob dans le royaume de cieux ; 12. et les fils du royaume seront jetés dans les ténèbres extérieures. Là il y aura les pleurs et le grincement des dents. » 13. Et Jésus dit au centurion : « Va, qu'il t'arrive selon que tu as cru. » Et l'enfant fut guéri à cette heure.

Luc, vi, 2. Or un centurion avait un serviteur malalade, sur le point de mourir, qui lui était cher ; 3. et ayant entendu parler de Jésus, il lui députa des anciens des Juifs, le priant de venir sauver son serviteur. 4. Et ceux-ci, étant venus trouver Jésus, le prièrent avec instance, disant : « Il mérite que tu fasses cela pour lui ; 5. car il aime notre nation, et c'est lui qui nous a fait bâtir la synagogue. » 6. Et Jésus alla avec eux. Et comme il n'était déjà plus loin de la maison, le centurion envoya des amis, lui disant : « Seigneur, ne prends pas de peine ; car je ne suis pas digne que tu entres sous mon toit. 7. C'est pour cela que je ne me suis pas permis de venir à toi moi-même. Mais dis-le, et que mon serviteur soit guéri. 8. Car je suis, moi, un subordonné, ayant sous moi des soldats, et je dis à celui-ci : « Va », et il va ; à un autre : « Viens », et il vient ; à mon serviteur : « Fais ceci », et il le fait. » 9. Et Jésus, entendant cela, fut pris d'admiration pour lui, et, se tournant vers la foule qui le suivait, il dit : « Je vous le dis, pas même en Israël je n'ai trouvé tant de foi. » 10. Et s'en étant retournés à la maison, les envoyés trouvèrent le serviteur en bonne santé.

Le récit de Matthieu est, dans l'ensemble, beaucoup mieux équilibré que celui de Luc. Un centurion, non sans doute un officier de l'armée romaine, mais quelque officier d'Hérode Antipas, à la tétrarchie duquel appartenait la Galilée, avait chez lui un jeune homme atteint d'une maladie nerveuse ou paralysie, qui le faisait horriblement souffrir[1]. Le mot[2] que l'évangéliste emploie pour désigner le malade peut signifier « enfant » ou « fils », et « serviteur » ; et comme, en d'autres endroits, il est pris tantôt dans le premier sens[3], tantôt dans le second[4], la probabilité plus grande de l'une ou de l'autre acception résulte seulement de l'ensemble du récit. Le centurion parle de son « enfant » avec un intérêt qui est plutôt celui d'un père pour son fils que d'un maître pour son esclave. Aussi bien Luc, qui parle d'un serviteur, a-t-il soin d'observer que son maître l'aimait beaucoup[5]. Dans le discours qu'il tient à Jésus, le centurion, décrivant l'obéissance que lui rend son serviteur, se sert d'un autre mot[6] pour le désigner. Le « serviteur » et le « jeune homme » semblent donc être deux personnes distinctes, le « jeune homme » étant le fils du centurion, et non un esclave. Ainsi l'a compris l'auteur du quatrième Évangile, dans la transposition qu'il a faite de ce récit[7]. Si la substitution du serviteur au fils n'a pas été voulue par Luc, elle pourrait s'expliquer soit par une méprise sur le sens du mot grec, que l'évangéliste aurait voulu remplacer par un synonyme non équivoque, mais mal choisi[8], soit par une double traduction d'un mot hébreu[9] ou araméen[10], qui offrait le même double sens que le terme grec de Matthieu.

L'idée d'une substitution volontaire est peut-être moins invraisemblable qu'elle ne paraît. En d'autres détails, Luc est secondaire

1. V. 6. κύριε, ὁ παῖς μου βέβληται ἐν τῇ οἰκίᾳ παραλυτικός, δεινῶς βασανιζόμενος.

2. παῖς.

3. Cf. II, 16 ; XVII, 18 (15) ; XXI, 15.

4. XII, 18 (où ὁ παῖς μου correspond à l'hébreu עבדי, mais doit signifier fils pour l'évangéliste ; cf. III, 17) ; XIV, 2 (cas où il s'agit de serviteurs).

5. V. 2. ἑκατοντάρχου δέ τινος δοῦλος κακῶς ἔχων ἤμελλεν τελευτᾶν, ὃς ἦν αὐτῷ ἔντιμος.

6. V. 9. τῷ δούλῳ μου.

7. Cf. Jn. IV, 46-53 ; noter l'emploi du mot παῖς, au v. 51 (*QÉ*. 380-382).

8. δοῦλος. Le mot παῖς est resté au v. 7, conformément à la source et à Mt. 8.

9. נער.

10. טליא.

par rapport à Matthieu, et les modifications qu'il introduit dans le récit primitif semblent réfléchies [1]. Dès le début, au lieu de dire simplement que le malade était atteint de paralysie, il le représente comme étant sur le point de mourir : trait emprunté à l'histoire de la fille de Jaïr [2], mais qui vient ici beaucoup moins pour le relief du miracle, que pour ménager une sorte de gradation dans les péricopes qui vont se succéder. On trouve, en effet, dans l'histoire du centurion un homme sur le point de mourir, qui va être guéri ; puis un mort, le fils de la veuve, sera ressuscité ; après quoi Jésus dira aux envoyés de Jean-Baptiste que les morts ressuscitent à sa voix. Cette combinaison ne peut être fortuite : ne serait-il pas possible que Luc, ayant à présenter en second lieu un fils ressuscité, ait voulu se contenter, en premier lieu, d'un serviteur guéri, les deux faits qu'il raconte équivalant, en quelque façon, dans l'économie de sa relation, au fait unique de Matthieu?

Apprenant que Jésus, le grand thaumaturge, arrive dans la ville, le centurion vient lui demander la guérison de son fils [3]. On doit supposer que l'état du patient ne permettait pas qu'on le transportât auprès du Sauveur. Jésus répond avec bienveillance, et se montre disposé à suivre ce père affligé [4]. L'enchaînement du récit est peut-être meilleur si l'on entend la réponse comme une interrogation [5] : « Faut-il que j'aille le guérir? » L'intention avouée de faire un miracle n'est pas dans les habitudes du Christ synoptique, et Jésus pouvait ne pas être décidé à entrer chez un païen ; la question avait sa raison d'être pour amener le centurion à une déclaration formelle de sa foi et de son désir. Le centurion manifeste l'une et l'autre avec une franchise toute militaire, et l'humilité convenable à sa situation de non juif. Sans doute il avait craint que Jésus ne voulût pas entrer chez lui, et on vient de voir que la réponse du Sauveur peut s'entendre dans ce sens. Sa maison, à lui pécheur qui se sent loin de Dieu, n'est pas digne, il le reconnaît,

1. Cf. Wernle, 64-65.
2. Cf. viii, 42. Noter que Jn. iv, 47, suit Luc.
3. V. 6. Ss. Sc. lat. *k* omettent κύριε.
4. V. 7. ἐγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν.
5. Zahn, II, 307. Wellhausen, *Mt.* 35 ; *Lc.* 27. Pour une tournure analogue, cf. iii, 14. Jn. iv, 48, pourrait être une interprétation théologique de l'hésitation de Jésus dans Matthieu .

de recevoir Jésus; mais une telle démarche n'est pas nécessaire. On sait bien ce qu'est la discipline : quoique simple centurion, officier subalterne [1], lui-même se fait obéir, à la parole, des soldats qui sont sous ses ordres; à plus forte raison une parole de Jésus, qui commande aux esprits mauvais, auteurs des maladies, doit-elle suffire pour délivrer un malade. Peut-être aussi le païen suppose-t-il que le Sauveur a des esprits sous ses ordres pour exécuter ses volontés. Son discours ne prouve pas qu'il eût une idée bien nette de ce qu'était celui dont il implorait l'assistance; mais l'authenticité substantielle des paroles mêmes, et conséquemment de l'incident auquel elles se rapportent, n'en est que mieux garantie. Le centurion voit en Jésus un être revêtu de la puissance divine, et il recourt à lui avec une entière confiance. Tout ce qu'il fait, tout ce qu'il dit n'a rien que de naturel et de touchant.

Bien moins satisfaisante est la mise en scène du troisième Évangile. On sent que Luc a pour base de sa rédaction un récit identique à celui de Matthieu, où le centurion lui-même conversait avec Jésus, et qu'il a voulu le corriger en introduisant des détails qui ne sont pas en harmonie avec le cadre primitif. Le discours du centurion, même tel qu'il est reproduit dans Luc, n'a pu être tenu que par le centurion lui-même, et l'addition si singulière : « C'est pour cela que je ne suis pas venu te trouver en personne [2] », qui veut expliquer la conduite du centurion, ne fait que trahir l'artifice du rédacteur. Au lieu d'aller demander à Jésus la guérison de son malade, le centurion déléguerait d'abord les anciens de Capharnaüm pour le prier de venir. Cette requête est en contradiction avec les sentiments que l'officier va exprimer dans quelques instants par l'organe de ses amis ; mais elle correspond à l'intention que Jésus témoigne dans le premier Évangile, ou à la question qu'il fait [3] avant que le centurion lui dise d'opérer la guérison sans prendre la peine de venir chez lui. Pour décider Jésus,

1. V. 9. ὑπὸ ἐξουσίαν (אB ajoutent τασσόμενος). Ss. : « Je suis un homme ayant pouvoir et des soldats sous moi ».

2. V. 7. Ce passage manque dans Ss. D et plusieurs mss. latins ; mais l'omission est aussi facile à expliquer que l'addition. Noter l'emploi du mot ἀξιοῦν dans la formule : διὸ οὐδὲ ἐμαυτὸν ἠξίωσα πρὸς σὲ ἐλθεῖν, et cf. Act. xv, 38 ; xxviii, 22.

3. V. 3. ἐρωτῶν αὐτὸν ὅπως ἐλθὼν διασώσῃ κτλ., fait écho à Mt. 7. ἐγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω. Cf. *supr.* p. 649, n. 4.

les anciens allèguent les services rendus par celui qui les envoie : il a fait bâtir la « synagogue ». Inutile de chercher s'il y avait une ou plusieurs synagogues dans la ville. Pour Luc, le centurion a bâti la synagogue de Capharnaüm, et ce n'est pas à l'évangéliste qu'il faut demander s'il n'y en avait pas auparavant, ni comment la charité d'un centurion a pu être indispensable pour une telle œuvre dans un milieu israélite. Ce centurion, ami des Juifs, ressemble beaucoup au centurion Cornelius, dont on dira tant de bien au livre des Actes [1]. Lui aussi enverra quérir Simon-Pierre, et n'ira pas le chercher. Si le centurion de Luc fait de même, c'est peut-être que ce païen, et non seulement son serviteur, figurant les Gentils, ne doit pas se trouver en contact immédiat avec le Sauveur : car ce ne doit pas être uniquement pour faire valoir l'humilité du centurion, aux dépens de la vraisemblance, que l'évangéliste l'a retenu chez lui. Et si l'on parle de la synagogue, ce peut être à cause du chef de synagogue Jaïr [2], le récit qui le concerne ayant été exploité par Luc pour l'élaboration de celui-ci. Le second message que le centurion dépêche à Jésus correspond, en effet, à celui que reçoit Jaïr pendant que le Sauveur se rend avec lui dans sa maison, et un même mot caractéristique se rencontre dans les deux, transposé de l'histoire de Jaïr dans celle du centurion. Celui-ci, quand Jésus n'est plus qu'à une petite distance de sa demeure lui envoie dire par ses amis de ne pas se déranger [3], et les amis répètent, pour le compte du centurion, s'excusant de ne pas venir lui-même prier Jésus de ne pas entrer, ce que le centurion dit pour son propre compte dans Matthieu. Pourquoi, après avoir prié Jésus de venir chez lui, l'arrête-t-il à proximité de sa maison ? Pourquoi cette nouvelle ambassade qui change la requête de la première ? Pourquoi ce discours, essentiellement personnel, est-il prononcé par d'autres avec une glose de celui qui les envoie ? Que signifient ces deux ambassades derrière lesquelles se dérobe celui qui reste malgré tout le principal personnage de l'histoire ? Conçoit-on que, si soucieux de ne pas déranger Jésus, le centurion semble tenir encore plus à ne pas se déranger lui-même, et que Jésus admire tant un homme qu'il ne

1. x, 2. Cf. Lc. 6, Jésus marchant avec les envoyés du centurion, et Pierre venant avec les envoyés de Cornelius, Act. x, 20, 23.

2. Cf. Lc. viii, 41.

3. V. 6. μὴ σκύλλου. Cf. viii, 49. μηκέτι σκύλλε τὸν διδάσκαλον.

voit pas [1] ? On cherchera en vain dans des conjectures historiques la clef de cet imbroglio, que l'hypothèse d'une combinaison rédactionnelle, reconnaissable dans le texte même, explique sans difficulté. Il n'est même pas nécessaire d'admettre l'existence d'une tradition particulière, ou d'un document écrit [2], qui auraient fourni les détails dont Luc surcharge le récit de Matthieu ; Luc n'en avait pas besoin pour modifier ce récit, en vue du sens qu'il voulait lui donner, d'après l'histoire de Jaïr et celle de Cornelius. Mais on ne saurait s'appuyer sur ces particularités pour voir [3] dans le centurion de Capharnaüm un doublet de Jaïr.

Selon la relation primitive, Jésus, entendant le discours du centurion, était saisi d'admiration, et avouait n'avoir pas rencontré encore chez un israélite la foi qu'il trouvait dans ce païen [4]. Aucun Juif n'avait sollicité un miracle dans ces conditions, et il ne semble pas que le centurion ait eu des imitateurs dans la suite. La conclusion naturelle de la narration, après cette remarque du Sauveur, serait dans les paroles qui sont adressées, pour finir, au centurion lui-même : « Va, qu'il t'arrive selon que tu as cru. » Si Luc a omis ces paroles, c'est que, d'après lui, le centurion n'est pas présent pour les entendre ; et c'est pour un motif analogue qu'il fait constater la guérison par les envoyés du centurion, au lieu de dire qu'elle s'accomplit à la parole de Jésus. Mais avant d'indiquer cette conclusion, Matthieu a voulu aussi indiquer la signification du récit par un petit discours [5] qui annonce la participation des Gentils au royaume des cieux.

Il n'y avait pas de raison pour que Luc ne gardât pas ce discours dans l'histoire du centurion, si la source commune l'avait contenu. Il le donnera plus loin à part, comme une instruction

1. V. 9. ἀκούσας δὲ ταῦτα ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν αὐτόν. Le στραφείς, qui vient ensuite et fait image, pourrait être un écho de Mc. v, 30 ; cette expression est d'ailleurs familière à Luc (cf. vii, 44 ; ix, 55, etc.).

2. J. Weiss, 398.

3. Avec Wellhausen, *Mt.* 36-37. Mais l'hypothèse de deux récits jumeaux qu'on aurait mis en rapport l'un avec la conversion des Juifs, l'autre avec celle des Gentils n'est peut-être pas à écarter.

4. Dans Mt. 10, ℵ et la plupart des témoins lisent : οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον, ce qui est aussi la leçon de Lc. 9 ; mais B (quelques mss. lat. sah. etc.) lit : παρ' οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εὗρον.

5. Vv. 11-12.

indépendante, et c'est ainsi qu'on a dû le conserver d'abord, associé à la parole relative aux gens qui, ayant mangé et bu avec le Christ, n'en seront pas moins exclus du royaume [1]. On a vu que Matthieu a exploité cette parole dans sa conclusion du discours sur la montagne [2]. Il rapporte ici l'instruction qui la suit dans Luc; d'où l'on peut conclure que lui aussi avait trouvé les deux réunies ensemble. La réflexion sur les gens qui viendront d'orient et d'occident, pour s'attabler avec les patriarches dans le royaume des cieux, a pu être appelée par la réflexion de Jésus sur la foi du païen, qui surpasse la foi des Israélites; elle n'en vient pas moins en surcharge dans le présent récit, qui n'avait pas besoin de la contenir pour signifier la même chose [3]. Ce qui est dit de la réprobation des « fils du royaume » est sans rapport avec l'histoire du centurion, et s'accorde bien avec ce qu'on lit dans Luc sur les auditeurs et commensaux du Christ qui ne mériteront pas d'être reconnus par lui au jour du jugement.

1. Cf. Lc. xiii, 26-29.
2. vii, 22-23; *supr.* p. 641.
3. D'après Wernle, 65, le récit serait au contraire subordonné aux paroles contenues dans les vv. 11-12. Cf. Holtzmann, 226; Wellhausen, *Mt.* 36. Le texte de Matthieu peut être primitif relativement à Lc. xiii, 28-29, sans être pour cela en meilleure place.

XIX

LE RESSUSCITÉ DE NAIN

Luc, vii, 11-17.

Luc veut amener une résurrection avant le message du Baptiste. Cette préoccupation ne résulte pas seulement de la coordination des récits [1], mais du soin que prend l'évangéliste [2] de compter le miracle de Naïn parmi ceux dont le bruit arriva jusqu'à Jean.

Luc, vii, 11. Et il advint ensuite qu'il se rendit à une ville appelée Naïn, et ses disciples faisaient route avec lui, ainsi qu'une foule nombreuse. 12. Et comme il approchait de la porte de la ville, voilà qu'on portait en terre un mort, fils unique de sa mère, qui était veuve, et beaucoup de gens de la ville étaient avec elle. 13. Et en la voyant, le Seigneur fut pris de compassion pour elle, et il lui dit : « Ne pleure pas. » 14. Et s'approchant, il toucha le cercueil; et ceux qui le portaient s'arrêtèrent ; et il dit : « Jeune homme, je te (le) dis, lève-toi ! » 15. Et le mort se leva sur son séant, et il se mit à parler. Et (Jésus) le donna à sa mère. 16. Et la crainte s'empara de tous, et ils glorifiaient Dieu, disant : « Un grand prophète s'est levé parmi nous, et Dieu a visité son peuple. » 17. Et ce discours se répandit à son sujet dans toute la Judée et tout le pays d'alentour.

L'indication chronologique : « et ensuite [3] », est assez vague; mais quand même on voudrait lire ou traduire : « et le jour suivant », la formule ne serait encore, au fond, qu'une transition littéraire pour relier ce récit au contexte. Naïn [4] n'est pas mentionnée ailleurs dans

1. Cf. *supr.* p. 649.

2. vii, 18.

3. V. 11. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἑξῆς (suppléer χρόνῳ). ℵCD etc. lisent τῇ ἑξῆς (suppléer ἡμέρᾳ). viii, 1, ἐν τῷ καθεξῆς, confirme la première lecture, et la foule qui suit Jésus à Naïn n'est pas celle qui a entendu le discours des béatitudes. Dans ix, 37, où la même formule désigne le lendemain, on ajoute ἡμέρᾳ.

4. Ναΐν, נאין, « prairies, pacages ». Est-il interdit de songer à une étymologie artificielle, d'après נהי « lamentation », quoique l'évangéliste, non hébraïsant, ait dû prendre le nom tel quel ?

l'Écriture. C'est une localité située au sud-est de Nazareth, non loin d'Endor, et l'on observe [1] qu'elle n'est pas éloignée non plus de Sunem, où Élisée ressuscita un jeune homme, fils unique de ses parents, comme celui de Naïn était fils unique de sa mère [2]. On remarquera aussi que Naïn est assez éloignée de Capharnaüm : Luc ne paraît pas s'en douter [3]. Josèphe [4] connaît une ville du même nom dans le sud de la Palestine ; mais la place assignée au récit suppose que Jésus est en Galilée, et la mention de la Judée dans la conclusion ne vise pas le pays de Judée comme lieu du miracle, mais toute la Palestine, y compris la Galilée [5].

Le Sauveur donc, parcourant cette région avec ces disciples [6], et suivi d'un grand nombre d'autres personnes, arriva à l'entrée de Naïn au moment où un cortège funèbre franchissait la porte de la cité. La coutume juive était d'enterrer les morts en dehors des villes et des lieux habités, les cadavres et les tombeaux étant réputés impurs. Pour la même raison, les funérailles suivaient de près le décès, et avaient lieu souvent le même jour [7]. On portait le cadavre dans une bière ouverte [8], et celui que l'on conduisait ainsi à sa dernière demeure était un jeune homme, fils unique d'une veuve [9].

Nonobstant la sobriété du récit, la situation ne laisse pas d'être dramatique, et elle n'est pas dramatisée sans intention. Comme, dans le récit précédent, l'évangéliste faisait entrevoir le salut des Gentils sous la figure d'une guérison de païen, opérée à distance par Jésus, il oriente maintenant la pensée du lecteur vers l'œuvre que le Christ a opérée directement, le salut d'Israël, réalisé dans la personne du groupe de croyants qui a constitué le premier noyau du christianisme. La veuve désolée représente la fille de Sion, Jérusa-

1. Holtzmann, 344.
2. II Rois, iv, 8-37.
3. Wellhausen, *Lc.* 28.
4. *Bell. jud.* IV, 9, 4, 5.
5. Cf. i, 5 ; iv, 44 ; vi, 17.
6. ℵBD etc. ont simplement οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. AC etc. ajoutent ἱκανοί.
7. Cf. Nowack, *Hebr. Archaeologie*, I, 190.
8. Cela résulte du v. 14. Wellhausen, *loc. cit.*, observe que l'usage du cercueil n'était pas ordinaire chez les Juifs ; le mort, enveloppé d'un linceul, était porté sur une civière.
9. V. 12. μονογενὴς υἱὸς τῇ μητρὶ αὐτοῦ. Cf. viii, 42 ; ix, 38.

lem, menacée de perdre Israël, son fils unique, et le perdant en effet, pour le recouvrer miraculeusement par la puissance de Jésus [1]. Grâce à lui, les promesses de Dieu ne sont pas vaines, et la mère qui a pleuré son fils mort peut le voir encore vivant.

La mère suivait le cercueil de son fils, et Jésus est ému de pitié en la voyant. « Ne pleure pas », lui dit-il ; et s'approchant, il touche le cercueil, ce qui fait que les porteurs s'arrêtent ; puis il commande au mort de se lever, et le mort se dresse sur son séant, vivant et parlant ; Jésus le rend à sa mère. Tous les assistants sont saisis d'une religieuse frayeur devant le miracle ; dans les transports de leur admiration, ils s'écrient que Dieu leur a suscité un grand prophète, et qu'il visite ainsi son peuple dans sa miséricorde.

Pas un des traits de cette description n'est original. L'invitation à ne pas pleurer se retrouve dans l'histoire de Jaïr [2] ; Jésus touche le cercueil, parce qu'il ne veut pas toucher le cadavre, mais le geste correspond à celui qu'il fait en prenant la fille de Jaïr par la main [3] ; sauf la substitution de « jeune homme » à « jeune fille », les paroles qu'il adresse au mort sont identiques [4] ; le ressuscité se met sur son séant comme Tabitha dans les Actes [5] ; il parle, comme le fils de la veuve de Sarepta [6] ; Jésus rend le jeune homme à sa mère, comme il rendra l'épileptique à son père [7], et comme Élie a rendu son fils à la veuve de Sarepta [8] ; l'impression de crainte religieuse a été signalée après la guérison du paralytique [9], et plusieurs fois dans les

1. Cf. Abbot, *E B.* II, 1804, qui retrouve dans Luc l'allégorie de IV Esd. ix, 38-x (Jérusalem et le temple). Il y a analogie, mais non idendité de conception, et ce rapport ne prouve pas que le récit évangélique soit une interprétation matérielle de l'allégorie.

2. Cf. v. 13. μὴ κλαῖε, et viii, 52. μὴ κλαίετε.

3. Jésus touche la fille de Jaïr, mais il a dit qu'elle n'était pas morte. Wellhausen, *loc. cit.*, suppose que, dans l'idée primitive du récit, Jésus touchait le cadavre.

4. V. 14. νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι. Cf. viii, 54. ἡ παῖς, ἔγειρε. D (deux mss. latins, Aphraates) répète νεανίσκε (cf. x, 41 ; xxii, 31).

5. ix, 40.

6. I Rois, xviii, 22.

7. Cf. ix, 42.

8. I Rois, xvii, 23 (LXX), où on lit comme dans Lc. 15 : καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ. Cf. II Rois, iv, 36.

9. v, 26 ; *supr.* pp. 474, 480.

récits concernant l'enfance de Jésus et celle de Jean-Baptiste [1] ; les assistants parlent comme la veuve de Sarepta [2], et surtout comme Zacharie [3] ; la réflexion sur le bruit que fait le miracle en Judée et même au dehors, ne fait qu'amplifier ce qui a été déjà dit plusieurs fois en d'autres occasions [4], et doit être en rapport avec l'interprétation allégorique du fait. C'est beaucoup moins la résurrection d'un jeune homme de Naïn que la naissance du christianisme, qui a fait tant de bruit en Judée et au dehors.

On peut dire que tous ces détails ont leur raison d'être, et que l'absence totale de base traditionnelle n'est pas démontrée pour l'ensemble. La mention du lieu semblerait attester que le souvenir d'un fait miraculeux se rattachait au nom de Naïn [5]. Du moins doit-on reconnaître que ce fait ne présentait pas, dans la tradition, la consistance des miracles communs aux trois Synoptiques. Le caractère de la rédaction porte à croire que Luc n'a pas trouvé le récit tout rédigé, comme l'histoire de Jaïr et celle du centurion de Capharnaüm, mais qu'il aura exploité et développé une simple indication de la tradition orale, ou d'un document écrit non primitif, afin de montrer en Jésus le maître de la vie [6], qui ressuscite Israël dans l'Église, et qui conduit les hommes à l'immortalité.

1. I, 12, 65 ; II, 9.
2. I Rois, XVII, 24.
3. Lc. I, 68.
4. Cf. I, 65 ; IV, 14, 37.
5. Cf. Wernle, 101.
6. Cf. Act. III, 15.

XX

LE MESSAGE DE JEAN-BAPTISTE

Matth. xi, 2-19. Luc, vii, 18-35

Après la guérison du fils du centurion, Matthieu raconte celle de la belle-mère de Pierre, et plusieurs autres faits que Marc et Luc ont déjà signalés ou qu'ils rapporteront plus tard. Bien que les rapports chronologiques soient partout assez incertains, l'ordre de Matthieu est ici particulièrement artificiel ; celui de Luc est fondé sur Marc, le rédacteur du troisième Évangile introduisant le message de Jean-Baptiste après l'histoire du centurion, et subordonnant à ce message l'histoire du jeune homme de Naïn. Matthieu ne pouvait placer l'incident si près du discours sur la montagne, quand il n'avait raconté encore que deux miracles. Il l'a renvoyé après la mission des apôtres, tandis que, dans Marc et dans Luc, c'est le récit de la mort de Jean qui suit cette mission. La substitution ne doit pas être accidentelle : Marc n'ayant pas le message, Matthieu a mis cet incident à la place que le second Évangile assigne à la mort ; puis il a rattaché la mort de Jean à l'affaire de Nazareth, qui précède dans Marc le discours de mission. Ces transpositions ne font que brouiller la perspective, attendu que la mort et, par conséquent, le message de Jean sont antérieurs à la mission des apôtres.

Matth. xi, 2. Et Jean ayant entendu parler, dans la prison, des œuvres du Christ, lui envoya 3. dire par ses disciples : « Es-tu celui qui vient, ou en attendrons-nous un autre ? » 4. Et Jésus, répondant, leur dit : « Allez rapporter à Jean ce que vous entendez et voyez : 5. Les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts

Luc, vii, 18. Et les disciples de Jean lui annoncèrent tout cela ; et ayant appelé deux de ses disciples, Jean 19. envoya dire au Seigneur : « Es-tu celui qui vient, ou en attendrons-nous un autre ? » 20. Et les hommes, étant venus le trouver, dirent : « Jean le Baptiste nous a envoyés vers toi, disant : Es-tu celui qui vient, ou en attendrons-nous un autre ? » 21. A cette heure,

ressuscitent, les pauvres sont évangélisés. 6. Et bienheureux est celui qui n'est pas scandalisé à mon sujet. »

il guérissait beaucoup de gens de maladies, d'infirmités, d'esprits mauvais, et il donnait la vue à plusieurs aveugles. 22. Et répondant, il leur dit : « Allez rapporter à Jean ce que vous avez vu et entendu : les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts ressuscitent, les pauvres sont évangélisés. 23. Et bienheureux est celui qui n'est pas scandalisé à mon sujet. »

Le préambule de Matthieu doit reproduire plus exactement que celui de Luc la donnée de la source, qui expliquait le message de Jean par la connaissance de la renommée de Jésus[1]. Luc, préoccupé de rattacher le message aux faits qu'il vient de raconter, surtout au miracle de Naïn, exploite la mention des disciples, et commence par dire, selon la vraisemblance, que c'étaient les disciples mêmes du Baptiste qui lui avaient raconté les miracles du Sauveur ; après quoi, il fait désigner par Jean deux messagers qui devront aller demander à Jésus s'il est le Messie. Le dédoublement de la donnée primitive apparaît en ce que la première indication n'est pas en harmonie parfaite avec la seconde, d'où elle a été déduite. Quant au nombre des envoyés, on ne voit pas pourquoi Luc le fixe à deux[2], à moins que ce ne soit par imitation de ce que lui-même dira des disciples de Jésus[3].

1. V. 2. ἀκούσας ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ. D (Sc.), τοῦ Ἰησοῦ. Mais c'est avec intention que Matthieu dit « œuvres du Christ » (WELLHAUSEN, *Mt.* 52.

2. V. 18. καὶ προσκαλεσάμενος δύο τινὰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ὁ Ἰωάνης 19. ἔπεμψεν κτλ. MT. 2. πέμψας διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ (ℵBCD ; la leçon des anciens mss. lat. et de Ss. Sc. : « envoyant ses disciples » peut n'être qu'une traduction libre). Les mss. plus récents et le texte reçu lisent δύο pour διά, sans doute par l'influence de Luc. On peut se demander si Luc lui-même n'a pas pris διά pour δύο. Le commencement du v. 17 se lit dans D : ἐν οἷς καὶ μέχρι Ἰωάνου τοῦ βαπτιστοῦ, ὃς καὶ ἀποκαλεσάμενος κτλ. Cf. XII, 1, même construction (mais non dans D).

3. X, 1 (Mc. VI, 7).

Les anciens commentateurs ont expliqué diversement le motif qui avait conduit Jean à interroger le Christ, et le sens de la question qu'il lui a posée. Beaucoup, s'autorisant du quatrième Évangile et même de Matthieu, ont pensé que le Précurseur n'avait pas besoin d'éclaircissement pour lui-même, et qu'il envoyait ses propres disciples au Sauveur afin qu'il les instruisît. Telle n'est pas l'impression que donne le récit de Matthieu et de Luc. Le rédacteur du premier Évangile ne se souvient pas que, selon lui [1], Jean, avant de baptiser Jésus, le connaissait déjà comme étant le Messie ; il reproduit, d'après la source qui lui est commune avec Luc, une série de textes d'où il ressort avec évidence que Jean n'a soupçonné que dans sa prison la mission du Christ, et que Jésus lui-même ne l'a jamais compté parmi ceux qui ont cru à l'Évangile. La question qui se pose devant son esprit, et qu'il fait adresser au Sauveur, n'est pas un doute survenant après la foi, mais le premier soupçon qui s'éveille dans son esprit touchant le grand rôle qui pourrait appartenir au prédicateur de Nazareth. A plus forte raison sa question n'est-elle pas un artifice, d'ailleurs inutile et inconcevable, pour transmettre ses disciples à Jésus. Il eût été plus simple et plus sûr de leur dire d'abord que Jésus était le Christ, comme fait Jean dans le quatrième Évangile. L'hypothèse d'un doute se produisant après coup, parce que la conduite du Sauveur ne répondait pas à l'idée que Jean s'était formée du règne messianique [2], aurait dû s'exprimer autrement : elle est exclue par la teneur de la question, et ne peut s'appuyer sur celle de la réponse ; elle repose uniquement sur une autre conjecture, contredite par la tradition historique de l'Évangile, à savoir que Jean aurait reconnu Jésus en qualité de Messie avant de le baptiser, ou tout au moins à l'occasion de son baptême.

Jean est en prison, comme les trois Synoptiques l'ont dit plus haut [3], et Josèphe [4] nous apprend qu'il était enfermé dans la forteresse de Machéro, à l'est de la mer Morte, sur les confins du désert d'Arabie. Sa captivité n'était pas très dure : Antipas ne semble pas avoir eu d'abord l'intention de le faire périr, et craignait peut-être

1. Cf. III, 14; *supr.* p. 405.
2. B. Weiss, *E.* 69.
3. Mc. I, 14 ; Mt. IV, 12 ; Lc. III, 20; *supr.* p. 429.
4. *Ant.* XVIII, 5, 2.

autant de froisser l'opinion populaire en le maltraitant, que de le laisser en liberté [1]. Les bruits du dehors arrivaient jusqu'à lui, et ses disciples pouvaient obtenir la permission de le voir. C'est donc probablement par eux, comme Luc l'a supposé, qu'il connut la renommée de Jésus, et les actions que l'on pouvait interpréter comme œuvres du Christ. D'autre part, l'attitude de Jésus ne répondait guère à l'idée qu'on se faisait du roi messianique, et Jean se trouvait ainsi dans une grande perplexité d'esprit. Afin d'en sortir, s'il était possible, et de s'éclairer lui-même, il prit le parti de s'adresser à Jésus. Les disciples ne sont, d'après le texte évangélique et en réalité, que des intermédiaires. La question est posée par le Précurseur et pour lui ; elle met Jésus en demeure de se prononcer sur la qualité qu'il s'attribue lui-même. Jean avait annoncé en quelque façon « celui qui vient », c'est-à-dire le Messie, objet des espérances israélites ; il avait prédit le grand jugement, et l'avait déclaré prochain ; il attendait toujours, avec une impatience que le temps et la captivité n'avaient pu qu'accroître ; il voulait savoir si le prophète galiléen était le grand envoyé, ou bien un héraut du royaume céleste, qui le préparait sans l'amener [2].

Posée en ces termes, la question du Baptiste n'avait pas chance d'obtenir une réponse directe, puisque Jésus ne croyait pas pouvoir, et ne voulait pas déclarer sa qualité de Messie. En effet, la réponse du Sauveur est évasive, au moins dans la forme, et laisse à l'interrogateur toute la responsabilité du jugement qu'il croira devoir porter sur l'objet de sa demande. Matthieu a mis cette réponse en regard du message, sans s'arrêter au détail de la transmission. Luc qui n'a pas, comme lui, raconté auparavant uue longue série de miracles variés, par lesquels se trouve justifiée, au point de vue du narrateur, l'énumération que Jésus va faire de ses œuvres, a cru devoir raconter l'exécution du message, afin d'y rattacher une notice qu'il suppose indispensable. Dans le moment où les envoyés du Baptiste arrivèrent, Jésus aurait été en train de faire une grande quantité de

1. Cf. Mc. vi, 20.

2. σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος, ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν ; les termes de la question sont identiques dans Mt. 3, et Lc. 19, 20, sauf que Luc remplace ἕτερον par ἄλλον (dans le texte ordinaire, car ℵBL ont aussi ἕτερον dans Luc). Sur « celui qui vient », cf. Hébr. x. 37. L'emploi de « venant » comme désignation messianique se rattachait à différents textes de l'Ancien Testament, surtout au Ps. cxviii. 26.

miracles, guérissant plusieurs malades et possédés [1], accordant la vue à de nombreux aveugles. Le relief donné à ceux-ci tient à ce que les aveugles sont nommés d'abord dans la réponse du Sauveur. La notice est surajoutée au texte de la source ; c'est une véritable interpolation. Et il n'est pas moins évident que, pour le fond, l'évangéliste ne puise pas ce renseignement dans une tradition quelconque, écrite ou orale, mais qu'il le suppose fourni par le discours de Jésus. Puisque le Sauveur dit aux messagers de raconter ce qu'ils ont vu et entendu, c'est donc qu'ils ont été témoins de certains miracles, et qu'ils en ont entendu raconter d'autres ; la première catégorie est la plus nombreuse ; elle comprend les guérisons d'aveugles, de malades et d'infirmes, qui correspondent plus ou moins aux lépreux et aux boiteux dont parle Jésus, de possédés, qui correspondent aux sourds-muets [2] ; restent seulement, comme miracles connus par ouï-dire, les résurrections de morts, l'évangéliste ayant pensé sans doute que Jésus n'avait jamais ressuscité plusieurs morts le même jour ; il n'aura pas voulu non plus insérer dans ce récit l'histoire du ressuscité de Naïn, ce qui aurait brisé l'économie de la narration ; mais il l'a mise le plus près possible, de façon que ce miracle préliminaire complétât l'énumération de la notice. Histoire et notice forment le commentaire que Luc a voulu donner à la réponse de Jésus. Matthieu a entendu cette réponse de la même façon, mais la combinaison rédactionnelle qu'il avait adoptée le dispensait de glose explicative. Les deux évangélistes ont interprété la réponse du Sauveur comme un appel aux miracles qu'il avait faits, sans égard particulier à ce qui semble avoir été pour Jésus le principal, à savoir l'évangélisation des pauvres.

Si l'on suit leur pensée, Jésus aurait attiré l'attention de Jean sur les faits qui avaient provoqué sa demande, et lui aurait présenté les miracles comme des œuvres messianiques, se référant implicitement aux prophéties anciennes, surtout au passage d'Isaïe [3] : « Alors les yeux des aveugles se dessilleront, et les oreilles des sourds s'ouvriront, le boiteux bondira comme un cerf, et la langue du muet prononcera des chants de joie. » Jésus aurait complété

1. V. 21. ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ ἐθεράπευσεν πολλοὺς ἀπὸ νόσων καὶ μαστίγων καὶ πνευμάτων πονηρῶν, καί τυφλοῖς πολλοῖς ἐχαρίσατο βλέπειν.

2. Cf. xi, 14.

3. xxxv, 5-6.

l'énumération pour l'adapter à ce qu'il a fait réellement, le prophète ne parlant pas de lépreux guéris ni de morts ressuscités. Il importe peu que les termes employés dans Isaïe soient symboliques ou non [1]. Ni Matthieu ni Luc ne les entendent de miracles spirituels, mais de faits sensibles. L'évangélisation des pauvres, annoncée pareillement dans Isaïe [2], serait le seul trait d'ordre moral que Jésus introduirait dans la définition de son œuvre présente. L'association d'idées n'est pas très naturelle, quand même on admettrait, ce qui est vrai dans une large mesure, que Matthieu et Luc ont regardé les miracles d'ordre physique comme symbole des fruits spirituels de l'Évangile. Ce mélange d'allégorie peut faire l'unité du discours dans la pensée des évangélistes ; il ne se conçoit guère dans la bouche de Jésus, qui aurait pu parler en termes métaphoriques de son œuvre spirituelle, mais non pas envelopper dans une allégorie peu intelligible l'idée qu'il voulait suggérer à Jean. Le Sauveur ferait entendre au Baptiste que le règne de Dieu ne consiste pas seulement dans le jugement général et dans le triomphe des justes, mais qu'il doit être inauguré, selon que les prophètes l'ont annoncé, par les œuvres, miracles et prédication aux pauvres, que Jean n'a pas su reconnaître pour des preuves du Christ. Le règne de Dieu serait arrivé dès maintenant, et il faudrait s'en remettre au Père céleste pour l'accomplissement final. Jean, comme tout autre, aurait tort de contester à Jésus la qualité de Messie, sous prétexte qu'il n'amène pas incontinent la plénitude du règne messianique.

Le sens de cette conclusion n'est pas douteux. C'est un avertissement donné à un homme trop préoccupé de la signification eschatologique du royaume : Jésus voudrait lui faire comprendre la réalité spirituelle, et néanmoins très messianique, de son action dans le présent. Mais le but même de la réponse invite à distinguer le sens que Jésus y a voulu mettre, de celui que les évangélistes y ont trouvé. Que Jésus, à un moment quelconque de son ministère, se soit publiquement prévalu de ses miracles, et qu'il ait allégué en témoignage de sa mission le grand nombre d'aveugles à qui il avait rendu la vue, de lépreux qu'il avait guéris, de morts qu'il avait

1. On n'a aucune raison d'y voir de pures métaphores. Cf. Duhm, *Jesaia*², 223 Marti, 247.

2. lxi, 1.

ressuscités, c'est ce qui répugne autant à son attitude générale et à son caractère qu'à la réalité des faits. L'attitude des évangélistes en présence de l'assertion relative aux morts ressuscités éclaire d'un jour tout particulier l'état de la tradition historique. Matthieu s'est contenté du cas raconté dans Marc ; Luc, supposant que ce fait était postérieur au message du Baptiste, en a cherché un autre, et paraît avoir eu quelque peine à le découvrir. Les guérisons d'aveugles n'ont pas été non plus très nombreuses. Il est inconcevable que Jésus ait pu parler de cas exceptionnels comme étant les manifestations ordinaires de son activité. Comme il ne se portait pas de lui-même à faire des miracles, il n'a pas dû les étaler [1], bien moins encore a-t-il pu les exagérer, en les présentant comme des actes messianiques et des manifestations évidentes du règne de Dieu. Sans doute, quand on l'accuse de chasser les démons par Beelzeboul, il sait que répondre [2] ; mais les guérisons de démoniaques sont des miracles d'un genre tout particulier, que l'Évangile conçoit comme faits d'ordre spirituel. Jésus lui-même y voit une manifestation de la puissance divine, mais non un signe comme les pharisiens en demandent ; et il n'en dit rien dans sa réponse à Jean. Ou bien cette réponse procède d'une tradition qui n'avait plus le sentiment juste soit de la place que les miracles avaient tenue dans le ministère de Jésus, soit de la façon dont lui-même les avait envisagés ; ou bien l'on aura pris de bonne heure à la lettre les métaphores dont Jésus s'était servi pour décrire son activité spirituelle en s'inspirant d'Isaïe. Cette dernière hypothèse est la plus vraisemblable, puisque le texte de la réponse a préexisté aux combinaisons rédactionnelles que les évangélistes ont adoptées pour la justifier, et que la tradition primitive ne se serait pas suscité d'embarras à elle-même en prêtant au Sauveur un discours en contradiction avec les faits connus.

Le discours, si l'on fait abstraction du cadre préparé par les rédacteurs, peut s'entendre aisément des fruits spirituels de la prédication évangélique [3], et la réponse faite à la question du Baptiste

1. Cf. Mc. v, 43 (Lc. viii, 56). Il n'y a pas lieu d'alléguer en sens contraire la mise en scène du miracle de Naïn, qui est due à l'évangéliste.

2. Cf. Mc. iii, 23-27.

3. L'idée de mort spirituelle est dans Mt. viii, 21 (Lc. ix, 59).

se trouve telle qu'on pouvait l'attendre de Jésus [1]. Le Sauveur a pu tenir le discours qui lui est attribué, en disant, conformément à Matthieu [2] : « Allez raconter à Jean ce que vous entendez et ce que vous voyez. » Ce que les disciples du Baptiste peuvent, en ce moment, entendre et voir, ce n'est pas une profusion de miracles, mais comment Jésus enseigne, et l'effet de l'Évangile sur la masse qui suit le Sauveur, troupe de malheureux que l'on pouvait bien qualifier d'aveugles et de sourds, de boiteux et de lépreux, de morts à Dieu par le péché ; guéris de leurs infirmités spirituelles, ils prennent rang parmi les pauvres à qui le royaume est promis. La leçon de Luc [3] : « Allez raconter à Jean ce que vous avez vu et entendu », est secondaire par rapport à Matthieu. On la dirait conçue tout exprès pour éviter l'interprétation spirituelle, qui est favorisée par le texte primitif; du moins n'a-t-elle pas d'autre objet que d'accentuer la relation établie par l'évangéliste entre les paroles de Jésus et les miracles qu'il est censé avoir accomplis devant les messagers du Baptiste. Le caractère tout moral de l'Évangile étant précisément ce qui déconcertait Jean, il n'est pas surprenant que Jésus le lui présente comme la marque de sa vérité. La pensée du discours sera parfaitement une, si l'on suppose que le Sauveur suggère à celui qui l'interroge une interprétation des prophéties qui s'accorde avec l'action que lui-même exerce, et l'avertissement final se rattachera bien à l'ensemble de la réponse. Celui qui ne sait pas voir ce qui se passe, comment des aveugles viennent à jouir de la lumière, toutes les infirmités de l'âme à se guérir, de nombreux morts à ressusciter, celui-là peut demander si le royaume ne vient pas encore ; mais il ne peut s'en prendre qu'à lui-même s'il ne s'aperçoit pas que le royaume arrive.

MATTH. XI, 7. Et comme ils s'en allaient, Jésus se mit à dire à la foule au sujet de Jean : « Qu'êtes-

LUC, VII, 24. Et quand les messagers de Jean furent partis, il se mit à dire à la foule au sujet de Jean :

1. Cf. HOLTZMANN, 66 ; WELLHAUSEN, *Mt.* 53. Il est possible que la série des termes métaphoriques se soit accrue dans la tradition, sous l'influence d'Isaïe. D omet, dans MT. 5. καὶ χωλοὶ περιπατοῦσιν. Lat. *k*. omet, dans Lc. 22 : « mortui resurgunt », que Ss. Sc. placent après : « les pauvres sont évangélisés ». Même disposition dans Sc. pour MT. 5, où Ss. et *k*. omettent l'évangélisation des pauvres.

2. V. 4. πορευθέντες ἀπαγγείλατε Ἰωάνει ἃ ἀκούετε καὶ βλέπετε.

3. V. 22. ἃ εἴδετε καὶ ἠκούσατε. Noter la transposition des deux verbes, et l'emploi de l'aoriste au lieu du présent.

vous allés contempler dans le désert? Un roseau agité par le vent? 8. Qu'êtes-vous donc allés voir? Un homme vêtu mollement? Ceux qui s'habillent de la sorte sont dans les maisons des rois. 9. Qu'êtes-vous donc allés voir? Un prophète? Oui, je vous (le) dis, et plus qu'un prophète. 10. C'est celui dont il est écrit : « Voici que j'envoie devant ta face mon messager, qui préparera la voie devant toi. » 11. Je vous (le) dis en vérité, parmi les enfants des femmes il ne s'en est pas levé de plus grand que Jean le Baptiste; mais le plus petit dans le royaume des cieux est plus grand que lui. 13. Et depuis les jours de Jean le Baptiste jusqu'à maintenant, le royaume des cieux est violenté, et des violents le dérobent. 13. Car tous les Prophètes et la Loi ont prophétisé jusqu'à Jean; 14. et si vous voulez (le) prendre (ainsi), lui-même est Élie, qui doit venir. 15. Qui a des oreilles entende! »

« Qu'êtes-vous allés contempler dans le désert? Un roseau agité par le vent? 25. Qu'êtes-vous donc allés voir? Un homme couvert de vêtements bien doux? Mais ceux qui vivent en habits somptueux sont dans les palais royaux. 26. Qu'êtes-vous donc allés voir? Un prophète? Oui, je vous (le) dis, et plus qu'un prophète. 27. C'est lui dont il est écrit : « Voici que j'envoie devant ta face mon messager, qui préparera la voie devant toi. » 28. Je vous (le) dis, parmi les enfants des femmes il n'est pas de prophète plus grand que Jean; mais le plus petit dans le royaume de Dieu est plus grand que lui (xvi, 16. La Loi et les Prophètes jusqu'à Jean : depuis lors le royaume de Dieu est annoncé, et chacun lui fait violence). 29. Et tout le peuple, (l')ayant entendu, et les publicains ont rendu gloire à Dieu, ayant été baptisés du baptême de Jean; 30. mais les pharisiens et les légistes ont anéanti le dessein de Dieu pour eux-mêmes, n'ayant pas été baptisés par lui.

Les deux évangélistes reproduisent, après le message de Jean et la réponse de Jésus, un jugement, ou plutôt une série de jugements sur le Précurseur et sur son œuvre. La plupart de ces pensées devaient être groupées ainsi dans la source commune; mais toutes n'ont pas été prononcées dans la même occasion, et elles n'ont pas été dites à propos du message de Jean. Dans l'arrangement actuel du récit, l'éloge du Baptiste semble destiné à corriger l'impression fâcheuse que pourrait donner l'épisode du message; mais ce rapport est purement extérieur, les considérations sur le rôle de Jean et sa relation avec le royaume n'étant rien moins qu'une apologie. La sentence concernant Jean prophète et précurseur ponrrait avoir été dite

avant l'incident du message, dès les premiers temps de la prédication évangélique et de la captivité du Baptiste, tandis que l'appréciation générale sur la situation de Jean à l'égard du royaume semblerait plutôt avoir été formulée après sa mort. Tout cet ensemble est un recueil de souvenirs relatifs à Jean; les diverses déclarations du Sauveur auront été rattachées naturellement au fait du message, et l'indication : « Quand les messagers furent partis », est une transition dépourvue de fondement historique.

Ce que Jésus dit d'abord est sans liaison intime avec la démarche de Jean, et n'a pas été conçu pour défendre le Précurseur contre des gens que sa question aurait scandalisés. Cette question a pu sembler choquante aux commentateurs, et déjà les évangélistes en ont été quelque peu étonnés; mais elle ne devait pas surprendre, à moins que ce ne fût en un sens tout contraire, ceux qui l'ont entendue, puisque Jésus n'avait pas dit encore qu'il était le Messie, et qu'il ne le signifie même pas dans sa réponse à Jean, si ce n'est d'une façon indirecte, en tant que la présence du Messie peut être impliquée dans l'avènement du royaume. Si le jugement dont il s'agit avait été prononcé en cette circonstance, Jésus aurait simplement pris occasion du message de Jean pour dire ce qu'il pensait de sa personne et de sa mission.

Le ton du discours est celui d'une conversation familière, mais très animée, où l'orateur pose des questions auxquelles il va répondre lui-même, afin de montrer ce que Jean n'est pas et surtout ce qu'il est. Ce qu'on allait voir au désert, ce n'était pas, un roseau agité par le vent : il n'en manque pas au bord du Jourdain, et Jean était tout autre chose. Le Baptiste n'était pas un homme de volonté faible et changeante; il savait ce qu'il voulait et ce qu'il faisait; il suivait sa voie sans se laisser détourner ni arrêter par les raisons d'intérêt personnel et d'opportunité qui gouvernent généralement la conduite des hommes. Conclure de là que Jésus écarte le reproche de versatilité que l'on aurait pu adresser à Jean [1], s'il avait réellement changé d'avis à propos du Sauveur, est singulièrement rétrécir et fausser le sens du texte. Jésus ne parle pas des opinions qui auraient pu se succéder dans l'esprit du Baptiste, mais de son caractère, de sa vie, de son rôle providentiel. Jean n'était pas non plus un individu efféminé, mollement vêtu, Luc

1. B. Weiss, *E*. 70.

ajoute : « faisant bonne chère », que l'on serait allé regarder par curiosité. L'homme que l'on cherchait avec tant d'empressement n'habitait pas un palais ; il vivait dans le désert, mal nourri, couvert d'une tunique en poil de chameau. Ce qu'on allait voir, c'était un prophète, un vrai prophète, ou pour mieux dire, un homme plus grand que tous les prophètes ; car les prophètes ont annoncé de loin l'avènement du royaume, et Jean est celui dont il a été écrit qu'il marcherait devant le Messie pour lui préparer la voie.

La citation de Malachie [1], déjà rencontrée au commencement du second Évangile [2], est faite assez librement, à ce qu'il semble, d'après l'hébreu. On lit dans l'original : « Voici que j'envoie mon messager, et il préparera la voie devant moi ; et aussitôt viendra dans son palais le maître que vous cherchez, et l'ange de l'alliance que vous désirez [3]. » Cette citation paraît faite de mémoire ; elle devait avoir dans la source la forme qu'elle a gardée dans Matthieu et dans Luc. On y applique à Jésus ce qui est dit de Dieu, et le messager qui prépare la voie du Seigneur se trouve être Jean, précurseur de Jésus-Messie. Jésus lui-même n'a pas dû corriger ainsi le texte de Malachie. En réalité, Jean n'avait été que l'avant-coureur du royaume ; il était le héraut de Dieu plutôt que celui du Christ. En citant le texte dans sa teneur véritable, Jésus confirmait ce que Jean avait dit de sa propre mission ; mais il n'a pas présenté Jean comme ayant tenu vis-à-vis de lui le rôle de précurseur, puisqu'il se serait ainsi désigné en public, très expressément, comme le Messie, et que l'attitude de Jean ne justifiait pas cette assertion. La tradition a pu modifier le texte prophétique, afin de rapporter à la personne du Sauveur ce qui avait été dit relativement au royaume ; peut-être même la citation vient-elle de la tradition et non de Jésus [4].

1. III, 1.

2. Cf. *supr.* p. 390.

3. Le « maître » ne peut être que Iahvé ; le « messager de l'alliance » n'est pas précisément le Messie ; cette formule inusitée doit se rapporter aussi à Dieu, quoique l'application ne soit pas sans difficulté, ou bien à l'ange de la communauté israélite (cf. NOWACK, *Die kl. Propheten*², 439).

4. La citation de Malachie pourrait sembler intercalée dans le discours de Jésus (WENDT, *ap.* J. WEISS, 406), Mt. 11 se rattachant aisément à Mt. 9. On pourrait même supposer (J. WEISS, *loc. cit.*) qu'elle est interpolée dans Luc d'après Matthieu ; car D, au lieu de la présenter entre les vv. 26 et 28, rattache le v.

Les propositions qui suivent, surtout celles qui regardent le rapport de Jean avec le royaume céleste, ont un caractère didactique, et sont peu à leur place dans un discours au peuple [1] ; elles sont à intérpréter par elles-mêmes plutôt que par leur contexte. La tradition paraît les avoir marquées de son empreinte. Le royaume des cieux y semble identifié à la société chrétienne, et l'on a remarqué que c'est seulement dans ce passage que Jésus appelle Jean « *le Baptiste* [2] ». La formule : « Depuis le temps de Jean le Baptiste jusqu'à maintenant », convient assez peu dans la bouche du Christ, qui n'a pas survécu longtemps à Jean, et qui n'a guère pu parler comme si le royaume durait depuis des années, puisque généralement il l'annonce comme à venir.

Toujours est-il que la mission providentielle de Jean fait de lui le plus grand des hommes qui ont paru jusqu'à son temps, et d'après Luc, le plus grand des prophètes [3]. « Mais le plus petit dans le royaume est plus grand que lui. » Là est le mot capital du discours, et ce trait suffit à prouver qu'on ne fait pas l'apologie de Jean-Baptiste ; on définit la mission du Précurseur par rapport au royaume des cieux. Si grand qu'ait été l'homme, si importante qu'ait été l'œuvre, en tant que préparatoire au règne de Dieu, Jean est au-dessous de quiconque appartient au royaume. Plusieurs commentateurs anciens, ne voulant pas mettre le Précurseur hors

28 *a* ὅτι οὐδεὶς μείζων ἐν γεννητοῖς γυναικῶν προφήτης, Ἰωάνου τοῦ βαπτιστοῦ au v. 26, amène la citation (v. 27), et la fait suivre de 28 *b* (λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι ὁ μικρότερος αὐτοῦ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ μείζων αὐτοῦ ἐστιν). Toutefois Mt. 10 complète heureusement le v. 11. Le mot προφήτης (D A etc., Ss.) parait authentique dans Lc. 28, à lire : λέγω ὑμῖν, μείζων ἐν γεννητοῖς γυναικῶν προφήτης Ἰωάνου οὐδείς ἐστιν · ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ κτλ. L'addition de αὐτοῦ dans D, après μικρότερος, tend peut-être à montrer le Christ dans ce plus petit qui est plus grand (cf. Merx, II, ii, 241). Quoi qu'il en soit, l'omission de προφήτης, dans ℵ B etc., doit être pour la conformation avec Matthieu. Luc le premier peut avoir eu scrupule d'écrire que Jean était plus grand que tous les enfants des femmes, Jésus lui-même étant né d'une femme. Matthieu avait pu l'écrire, parce que le reste du discours montrait que Jean était le plus grand des hommes qui avaient paru avant le royaume. La transposition de Lc. xvi, 16, donnerait à penser que l'évangéliste craignait autant de faire Jean trop grand, que de l'exclure formellement du royaume ; c'est pourquoi il se sera borné à le désigner comme supérieur à tous les anciens prophètes.

1. Wellhausen, *Mt.* 53.
2. Wellhausen, *Mt.* 54 ; cf. Wernle. *Die Reichsgotteshoffnung*, 44-45.
3. Cf. *supr.* p. 668, n. 4.

du royaume, ont pensé que « le plus petit » était Jésus lui-même. Saint Jérôme [1] dit que Jean, comme tout autre juste vivant sur la terre, était moins grand qu'un saint jouissant du bonheur céleste. Mais le Christ est censé parler du royaume tel qu'il se réalise déjà par l'Évangile, on pourrait presque dire dans l'Église. Quiconque a reçu la parole, tous les pauvres qui ont cru à la bonne nouvelle, candidats au royaume, et déjà ses membres, quoique moins grands que Jean par la valeur et l'action personnelles, sont plus grands que Jean par le rapport qui les unit à Dieu. Puisque Jean n'a pas adhéré, comme eux, d'une foi simple et entière, à l'Évangile, et n'y a pas reconnu le commencement du royaume céleste, il peut bien être le plus grand des hommes, et même celui de tous qui a le plus contribué à préparer la voie de Dieu ; mais, restant en dehors du royaume, il n'est rien dans le royaume. Une telle assertion détone au milieu de l'harmonie que la tradition a voulu établir entre la prédication de Jean et celle de Jésus ; mais elle sert à éclairer le rapport historique de l'une et de l'autre, montrant à la fois l'impression profonde que Jean avait faite en son temps sur le Sauveur et sur ses disciples, et l'indépendance réciproque de Jésus et du Baptiste en ce qui regarde leurs ministères respectifs.

La sentence qu'on lit ensuite dans Matthieu n'est pas très claire, bien qu'elle soit probablement dans le contexte que lui donnait la source. Luc paraît l'avoir transposée et abrégée de propos délibéré, tout en retenant l'ordre primitif des deux idées qui la composent, à savoir l'aboutissement à Jean de l'ancienne économie prophétique, et l'état violent où se trouve actuellement le royaume. De ces deux idées, la première se relie à ce qui a été dit sur l'infériorité de Jean à l'égard des membres du royaume. Matthieu aura dérangé l'équilibre du passage, afin d'amener, à la fin, l'identification de Jean avec Élie ; consciemment ou non, il adoucit l'antithèse entre Jean et le royaume. Jean doit être au-dessous de quiconque appartient au royaume, puisque lui-même n'en est pas. Et en effet, la Loi et les Prophètes viennent jusqu'à Jean [2], Matthieu dit : « ont prophétisé » ; il place même les Prophètes avant la Loi [3], parce que toute

1. *In. h. loc.*

2. Lc. xvi, 16. ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάνου.

3. V. 13. πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάνου ἐπροφήτευσαν. Ss. omet καὶ ὁ νόμος.

l'Écriture lui est comme un recueil de prédictions formelles ou typologiques ; mais le sens primitif n'est pas précisément qu'il s'est fait jusqu'à Jean des prophéties que le royaume accomplit maintenant ; il s'agit de deux économies qui se succèdent, celle de la préparation, qui atteint son point culminant dans la personne de Jean, et celle du royaume, qui commence avec l'Évangile. « La Loi et les Prophètes jusqu'à Jean ; depuis, le royaume ». Aussitôt que Jean a été emprisonné, Jésus a prêché l'Évangile, et l'Évangile est déjà le royaume.

Mais sur cette idée qui ne semble pas avoir entièrement satisfait les évangélistes, puisqu'ils l'ont atténuée, Matthieu, en ne marquant pas la succession du royaume à l'économie ancienne, Luc, en disant : « le royaume de Dieu est annoncé [1] », se greffe la remarque touchant l'état du royaume ; et cette remarque, où Luc a voulu voir la leçon principale du passage, pourrait avoir été comprise diversement par les deux évangélistes. Elle ne semble avoir gardé son développement original que dans Matthieu. Luc n'en retient qu'une partie, et paraît l'entendre de l'empressement avec lequel certains voudraient, pour ainsi dire, faire violence au royaume de Dieu en y prétendant sans en être dignes [2], soit plutôt peut-être des violences exercées contre les disciples de l'Évangile. Le terme employé par Matthieu pour désigner les envahisseurs du royaume, « les violents [3] », serait assez mal choisi s'il s'agissait de faire valoir l'énergie que réclament la pénitence et le renoncement évangéliques ; il ne conviendrait guère mieux pour qualifier l'impatience de ceux qui voudraient, comme Jean, voir tout de suite venir la fin du monde. Si l'on a en vue les gens qui entrent dans le royaume, on ne leur attribue pas les sentiments de Jean, qui reste en dehors.

1. ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται.

2. Le mot βιάζεται peut se prendre au moyen, et signifier l'irruption dans le royaume (cf. Ex. xix, 24. LXX), ou au passif, et marquer la pression exercée sur ceux qui entrent, d'après xiv, 23. Ce dernier sens est peu vraisemblable. Mais le premier peut s'entendre d'une irruption hostile, ou d'un empressement vers le royaume ; et cet empressement peut être conçu comme louable ou non. Comme l'évangéliste paraît vouloir combattre des gens qui ne comprendraient pas la véritable économie du salut, on peut choisir la dernière interprétation (cf. Lc. xiii, 24) ; mais Luc peut avoir pensé aux persécutions subies par les chrétiens.

3. V. 12. ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάνου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν. Les deux membres de ce v. se font équi-

D'après le premier Évangile, « depuis les jours de Jean-Baptiste », c'est-à-dire depuis le temps de sa prédication, qui a pris fin par sa captivité, temps qui paraît déjà fort éloigné, depuis l'époque où Jean annonçait la venue du règne de Dieu, et où ce règne a commencé, « le royaume des cieux est violenté, et des violents le prennent ». La violence en question ne peut être une qualité du royaume, mais un inconvénient qu'il subit. Le sens le plus naturel des mots serait peut-être que le royaume est violenté par des ennemis qui ne songent pas à en profiter, et qui le dérobent, non pour en faire leur bien, mais en tant qu'ils empêchent les croyants d'en voir la pleine réalisation [1]. A la vérité, on ne voit pas comment le royaume pouvait subir une violence réelle, et Jésus le dire violenté quand sa prédication ne rencontrait aucune difficulté. Mais le Christ appréciait-il la situation du royaume comme les historiens modernes apprécient la situation du Christ ? Est-il invraisemblable que Jésus ait expliqué l'état précaire du royaume dans le présent, et le retardement de sa manifestation, par l'espèce de contrainte que le monde extérieur, la force publique, les autorités constituées, du seul fait de leur existence, ne laissaient pas d'exercer sur le mouvement évangélique ? N'a-t-il pas pu dire que les puissants du monde volaient le royaume au croyants, parce qu'ils mettaient provisoirement obstacle à l'avènement du règne de justice [2] ? N'était-il pas dans la nature du royaume d'être parfait, et s'il ne l'était pas dès le début, n'était-ce pas à raison des circonstances au milieu desquelles il avait dû commencer ? Mieux vaudrait encore peut-être se placer au

libre ; il n'y a pas lieu de supposer que le premier serait dédoublé du v. 13 (Lc. xvi, 16 *a*) et que le second doit équivaloir pour le sens à Lc. xvi, 16 *b* (Wernle, *Synopt. Frage*, 66).

On pouvait lire dans la source, après Mt. 7-9, 11 :

ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάνου·
ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται,
καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν.

Venait peut-être ensuite Mt. xxi, 28-33, que l'évangéliste aura transposé et remplacé ici par les vv. 14-15 ; suivait enfin la parabole de xi, 16-19.

1. Cf. Dalman, 113-116. On ne peut fonder cette opinion sur l'araméen hypothétique auquel correspondrait notre texte grec. A plus forte raison ne doit-on pas alléguer en sens contraire l'hébreu de A. Resch, III, 441. D'autres (*ap.* Holtzmann, 237) ont vu dans les « violents » les pharisiens (Hilgenfeld, Paul), ou les hérétiques (Pfleiderer).

2. Cf. Merx, II, i, 190.

point de vue des premiers chrétiens, argumentant contre les Juifs, spécialement contre les sectateurs de Jean, et déclarant le royaume venu avec le Christ, mais entravé, comme la manifestation glorieuse du Sauveur lui-même, par la malice des hommes.

Si l'on ne veut pas que telle soit la pensée de l'évangéliste ni celle de Jésus, si l'on croit que ceux qui volent le royaume le prennent sans doute pour eux, rien ne faisant entendre que la manifestation du royaume soit retardée par l'espèce de violence qu'il subit, on pourra dire que les « violents » sont ceux qui adhèrent à l'Évangile ; mais ils ne sont pas qualifiés ainsi pour être loués [1] ou blâmés [2], à raison de leur empressement. Jésus vise plutôt la qualité que les dispositions intérieures des personnes dont il parle. Le royaume est violenté, parce que ce ne sont pas ceux qui semblaient y avoir droit et l'attendre qui s'en emparent [3] ; ce sont des conquérants d'aventure qui le prennent, publicains et pécheresses, et qui ont l'air de voler ce qui revenait à d'autres ; ainsi le royaume est comme au pillage. Cette hypothèse semblera probable, si l'on admet que la parabole des Deux fils, avec application au judaïsme officiel et aux pécheurs qui formaient la clientèle de l'Évangile, s'est lue d'abord en cet endroit. Mais la question est de savoir si la sentence sur les rapports de Jean avec le royaume, et la parabole des Deux fils ont même origine, si la sentence ne serait pas postérieure à la parabole dans la tradition, même écrite, de l'Évangile.

Quoi qu'il en soit, Matthieu a traité la sentence comme accessoire, ou bien il a cru devoir la pallier en dissimulant, pour ainsi dire, la situation du royaume derrière le rôle de Jean-Baptiste. On dirait que l'état du royaume n'est exposé que par rapport à lui, et pour compléter les renseignements que l'on donne à son sujet. L'évangéliste a écrit que le plus petit dans le royaume était plus grand que Jean ; il glisse aussitôt la parole concernant la violence subie par le royaume, puis il amène la réflexion sur les Prophètes et la Loi, qui aboutissent à Jean, afin de terminer le développement en

1. Holtzmann, *loc. cit.*, soit qu'il s'agisse des efforts méritoires de la pénitence (Keil), ou des sacrifices extraordinaires accomplis pour l'Évangile, et de la foi qui anticipe l'accomplissement du royaume (Baldensperger, Wendt).

2. B. Weiss, *E.* 71, disposition des zélotes qui voudraient amener par la force la réalisation du royaume.

3. Cf. *supr.* p. 671, n. 3.

faisant valoir le rôle du Baptiste, qu'il identifie à Élie [1]. Ce trait vient en surcharge [2], et a été importé d'un autre contexte [3]. La mention des prophètes a rappelé à Matthieu le dernier d'entre eux, et la prédiction relative à Élie ; mais il semble faire une réserve sur cette application, qu'il emprunte à Jésus lui-même : Jean est Élie, si on veut l'entendre ainsi [4]. Comme il n'a jamais ailleurs grand souci du sens littéral, on peut croire qu'il tient ici à garantir une interprétation traditionnelle du passage qu'il en a vue. On conçoit difficilement que Jésus ait allégué de la sorte une prophétie, en laissant entendre qu'on pouvait la contester. L'application à Jean se fait en vertu d'un sens mystérieux qui ne met pas obstacle à un autre accomplissement, l'apparition d'Élie à la fin des temps. Cette croyance apocalyptique étant réservée, l'évangéliste, pour attirer l'attention sur le sens profond de la prophétie relativement à Jean, anticipe la parole qui se lit après la parabole du Semeur : « Qui a des oreilles entende [5] ».

Au lieu de ces considérations, qui avaient perdu pour lui de leur importance, et qu'il se proposait d'utiliser sommairement ailleurs, Luc amène une remarque sur l'accueil fait par les pharisiens et par les publicains à la prédication de Jean. Dans la forme que lui a donnée l'évangéliste, ce morceau est surajouté, mal joint au contexte. Le même thème est traité ailleurs dans Matthieu [6], de façon beaucoup plus satisfaisante, comme application de la parabole des Deux fils : cette disposition doit venir de la source, mais non la place assignée au tout dans le cadre historique de la dernière semaine. Il est possible que Luc ait trouvé la parabole et son appendice parmi les autres propos de Jésus qui étaient relatifs à Jean [7], et que Matthieu ait jugé bon de les renvoyer plus loin, dans un endroit où il était encore question du Baptiste. Luc aura négligé la parabole, ayant aussi deux fils dans dans l'histoire du prodigue, et il en aura substitué la leçon morale aux réflexions qu'il voulait transposer, en l'adaptant maladroitement au jugement porté sur Jean-

1. Par application de Mal. iii, 23.
2. Wernle, *loc. cit.*
3. Mc. ix, 13 ; Mt. xvii, 12-13.
4. V. 14. καὶ εἰ θέλετε δέξασθαι, αὐτός ἐστιν Ἠλείας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι.
5. xiii. 9 (Mc. iv, 9).
6. xxi, 31-32.
7. B. Weiss, (*ap.* J. Weiss, 407).

Baptiste [1]. La phrase est construite de telle sorte que l'on a pu hésiter à y voir une parole de Jésus ou une observation de l'évangéliste, la mention du peuple, inattendue dans la bouche du Christ, semblant favoriser la seconde hypothèse, tandis que la forme des verbes [2] et la tournure générale de la phrase s'arrangent mieux de la première. L'évangéliste entend continuer le discours de Jésus, mais lui-même le compose d'après un texte qu'il aurait mieux fait de ne pas retoucher. Selon Luc, le blâme dirigé contre ceux qui n'ont pas cru à la prédication de Jean s'adresserait aux pharisiens et aux docteurs de la Loi ; selon Matthieu, il aurait été adressé aux autorités ecclésiastiques de Jérusalem. L'hypothèse de Luc [3] est pour le moins aussi vraisemblable que celle de Matthieu. Par la place qu'il assigne à cette critique, le rédacteur du troisième Évangile semble vouloir indiquer que l'apostrophe suivante, jetée par le Sauveur à la génération contemporaine, vise les pharisiens et les scribes avant tous les autres. Les gens du peuple [4] et les publicains ont reconnu la volonté de Dieu, manifestée dans la prédication de Jean, et s'y sont conformés en recevant le baptême. Luc dit : « Le baptême de Jean », comme pour le distinguer du baptême chrétien [5]. Au contraire, les pharisiens et les docteurs de la Loi, n'ayant pas voulu recevoir ce baptême de pénitence, ont rendu le dessein de Dieu inefficace en ce qui les concernait. De même qu'ils n'ont pas accepté Jean, ils repoussent Jésus.

MATTH. XI, 16. « Et à qui comparerai-je cette génération ? Elle est comparable à des enfants assis sur la place publique, qui, interpellant leurs compagnons, 17. disent : « Nous avons joué de la flûte, et vous n'avez pas dansé ;

LUC, VII, 31. « A qui donc comparerai-je les hommes de cette génération, et à qui sont-ils comparables ? 32. Ils sont comparables à des enfants assis sur la place publique, et qui s'interpellent mutuellement, disant : « Nous vous

1. Il aura supprimé les πόρναι de MT. XI, 31-32 ; πᾶς ὁ λαός (v. 29) est une formule contre laquelle l'historien seul peut réclamer.

2. V. 29. ἐδικαίωσαν ; 30. ἠθέτησαν. Noter que le premier de ces verbes anticipe le v. 35. καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία κτλ., et que Luc s'inspire de ce passage en résumant l'enseignement de MT. XXI, 28-33.

3. Autant qu'on en peut juger par le texte complet de MT. *supr. cit.*, les interlocuteurs de Jésus n'étaient pas nommés dans la source.

4. Cf. *supr.* n. 1.

5. WELLHAUSEN, *Lc.* 30.

nous nous sommes lamentés, et vous ne vous êtes pas frappé la poitrine. » 18. Car Jean est venu ne mangeant ni ne buvant, et ils disent : « Il a un démon. » 19. Le Fils de l'homme est venu mangeant et buvant, et ils disent : « Voici un homme gourmand et buveur de vin, ami des publicains et des pécheurs. » Et la sagesse a été justifiée par ses enfants. »

avons joué de la flûte, et vous n'avez pas dansé ; nous nous sommes lamentés, et vous n'avez pas pleuré. » 33. Car Jean le Baptiste est venu ne mangeant pas [de pain], et ne buvant pas [de vin], et vous dites : « Il a un démon. » 34. Le Fils de l'homme est venu mangeant et buvant, et vous dites : « Voici un homme gourmand et buveur de vin, ami des publicains et des pécheurs. » 35. Et la sagesse a été justifiée par tous ses enfants. »

Le préambule de la parabole, avec le parallélisme de sa double question, est mieux conservé dans Luc [1]. Il n'y a pas de variante notable dans le développement de la comparaison, conservée d'abord pour elle-même, et qui doit se rattacher chronologiquement à une période avancée du ministère de Jésus, lorsqu'il fut évident que les chefs religieux des Juifs et la masse qui les suivait docilement ne se rallieraient pas plus à l'Évangile qu'ils ne s'étaient ralliés à la prédication de Jean. Le blâme de Jésus s'adresse à la génération contemporaine, qui, dans sa grande majorité, n'a pas écouté Jean, et ne l'écoute pas lui-même ; il n'a pu être prononcé devant la foule sympathique au milieu de laquelle les messagers du Baptiste ont trouvé le Sauveur, ni dans un temps et une occasion où Jésus pouvait constater le succès de son œuvre.

Le Christ explique, au moyen d'une comparaison, pourquoi on n'a pas compris Jean, et on ne comprend pas le message évangélique. C'est que le plus grand nombre, la nation israélite dans son ensemble, est comme une troupe d'enfants qui sont venus sur la place publique afin de jouer, et qui se sont installés dans un endroit propice ; ils ne peuvent organiser leur jeu, parce qu'ils ne viennent pas à bout de s'entendre, et ils ne font qu'échanger des reproches amers ; ils auraient voulu un jeu gai, simuler une danse, ou bien

1. Un petit nombre de témoins récents et le grec reçu ainsi que la Vulgate clémentine introduisent la comparaison par ces mots : εἶπε δὲ ὁ κύριος, parce que la réflexion précédente a été attribuée à l'évangéliste. Pour la double interrogation de Lc. 31, cf. xiii, 18.

un jeu triste, simuler un enterrement ; comme il y en a toujours qui ne sont pas de l'avis des autres, et que tous changent aisément de caprice, on n'aboutit qu'à des récriminations. Pour faire l'application de la comparaison, il ne faut pas distinguer deux groupes d'enfants dont l'un représenterait les Juifs, l'autre Jean et Jésus [1]. Deux partis ne se distinguent dans la troupe d'enfants que pour marquer la versatilité de la génération qui a mal jugé l'existence de Jean, comme elle juge mal à présent la vie moins austère de Jésus. C'est cette génération seule qui est comparée aux enfants qui se disputent. Jean et Jésus restent en dehors, comme les personnes au sujet desquelles s'est manifestée la frivolité des contemporains. Ils ne peuvent être comparés aux tenants respectifs du jeu triste et du jeu gai, qui s'invectiveraient mutuellement [2], puisque la génération dont il s'agit n'a été portée ni pour l'un ni pour l'autre, et les a rejetés tous les deux [3]. Étant donné que la comparaison vise uniquement l'attitude contradictoire des Juifs, l'application se ramène à l'analogie de deux enfantillages : celui de vrais enfants que leur naturel capricieux empêche de s'accorder sur un jeu quelconque [4] ; celui des Juifs, qui, aussi légers d'esprit que ces enfants, se contredisent eux-mêmes dans les jugements qu'ils portent sur Jean et sur Jésus. La matière sur laquelle s'exerce le premier enfantillage, jeu triste et jeu gai, est choisie de façon à correspondre à celle sur laquelle s'exerce le second, le genre de vie du Baptiste et du Sauveur ; mais les personnes de ces derniers n'entrent pas dans la comparaison. On ne veut pas dire que Jean aurait prêché le deuil, et Jésus la joie, tous les deux [5] inutilement. Après avoir taxé Jean de folie en le disant possédé, parce qu'il menait une vie d'anachorète [6], les

1. Meyer, Plummer, *ap.* Jülicher, II, 30.

2. Holtzmann, 67, qui distingue dans les enfants un groupe messianique et un groupe johannique.

3. Jülicher, II, 31.

4. Mt. 17. ηὐλήσαμεν ὑμῖν καὶ οὐκ ὠρχήσασθε·
ἐθρηνήσαμεν καὶ οὐκ ἐκόψασθε (Lc. 32. ἐκλαύσατε).

Le parallélisme et les assonances du grec existaient dans l'araméen (cf. Merx, II, I, 192). V. 16, au lieu de ἃ προσφωνοῦντα τοῖς ἑτέροις (Lc. 32. καὶ προσφωνοῦσιν ἀλλήλοις), Ss. Sc. CEF etc., donnent ἑταίροις αὐτῶν (leçon plus facile).

5. Opinion de Wellhausen, *Mt.* 55.

6. V. 18. ἦλθεν γὰρ Ἰωάνης μήτε ἐσθίων μήτε πίνων. Lc. 33. ἐλήλυθεν γὰρ Ἰωάνης ὁ βαπτιστὴς μὴ ἔσθων ἄρτον μήτε πίνων οἶνον. Les mots ἄρτον et οἶνον sont

Juifs taxent Jésus d'intempérance [1], parce qu'il vit comme tout le monde et avec tout le monde. Ils devraient au moins prendre parti pour l'un des deux, puisque leur jugement sur l'un contredit celui qu'ils émettent sur l'autre.

Cependant la sagesse divine, au service de laquelle travaillaient ceux que les Juifs ont méconnus de la sorte, a été justifiée par ses enfants [2], c'est-à-dire a reçu du petit nombre des pénitents et des fidèles l'hommage qui convenait à son excellence. Ces enfants de la sagesse sont donc ceux qui ont écouté le Précurseur et Jésus. L'assertion est générale, et il n'y a pas lieu de discuter le cas de disciples de Jean qui ne seraient pas devenus disciples du Christ. Il est dit simplement que les âmes de bonne volonté, les véritables imitateurs de la sagesse, ont reçu comme il le fallait et la prédication de Jean et celle de Jésus. De très anciens témoins remplacent, dans Matthieu, les « enfants » de la sagesse par ses « œuvres [3] ». Cette leçon paraît être une interprétation de l'autre, que l'on a pu trouver un peu choquante ou obscure [4]. Elle signifierait que la Providence est justifiée par le succès final de ses desseins dans l'action qu'elle exerce sur les hommes, c'est-à-dire, en définitive, par l'activité de Jésus [5]. Comme cette remarque n'est pas

omis dans D, Ss. Sc. plusieurs mss lat. Ils sont certainement ajoutés au texte primitif, représenté par Matthieu, et destinés à atténuer une assertion que l'on trouvait exagérée ; les mss. varient dans la place qu'ils leur assignent, et ce sont des gloses explicatives. La rectification pourrait cependant venir de Luc lui-même (cf. I, 15), qui a passé sous silence les détails de Mc. I, 6, touchant le régime extraordinaire du Baptiste ; et il n'y aurait pas lieu de s'étonner que certains témoins eussent conformé le texte de Luc à celui de Matthieu, parce qu'ils n'avaient plus les mêmes scrupules, et se complaisaient au contraire dans la formule absolue de Matthieu.

1. Mt. 19 (Lc. 34). ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης. La construction de la phrase pourrait faire supposer que Jésus appartient au passé, comme Jean (Wellhausen, *loc. cit.*). Noter aussi l'emploi de la formule : « Fils de l'homme ».

2. Mt. καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς. Lc. 35. ajoute πάντων devant τῶν τέκνων. D et quelques autres témoins l'omettent ; Bא, Ss. ont ce mot, dont la chute a pu être accidentelle et favorisée par Matthieu. Sur les « enfants de la sagesse », cf. Eccli, IV, 11.

3. ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς (א B). Ss. CD et la plupart des témoins ont τέκνων.

4. Cf. Jülicher, II, 33.

5. Il serait arbitraire de voir dans cette conclusion la suite du jugement désobligeant formulé sur Jésus, ou un propos ironique de Jésus sur les Juifs incrédules ou faux sages. Le sens de Luc est garanti par l'emploi qu'il fait du mot

nécessaire à l'équilibre de la sentence, et qu'elle vient même un peu en surcharge, on pourrait y voir une addition rédactionnelle ; dans ce cas, il ne serait pas impossible que la sagesse représentât Jésus lui-même, sinon pour lui être formellement identifiée [1], du moins en tant que Jésus a été l'organe de sa complète manifestation [2]. Il paraît plus difficile d'admettre que les enfants de la sagesse seraient les Juifs en général [3], comme si la Providence avait été justifiée devant les Juifs par le Baptiste et par le Christ. A quoi aurait servi cette justification ?

ἐδικαίωσαν au v. 29, et ce peut être celui de la source, qui aurait présenté comme enfants de la sagesse les pécheurs qui entraient dans le royaume des cieux, les βιασταί de Mt. 11. Cf. *supr.* p. 671, n. 3.

1. Opinion de Resch, III, 108.

2. On verra qu'un rapport spécial de Jésus avec la Sagesse est supposé dans Mt. xi, 23-30 ; xxiii, 34-36 (Lc. x, 21-22 ; xi, 49-51).

3. Maldonat, I, 237 : « quod essent quasi pueri et discipuli divinae providentiae » ; Wellhausen, *Mt.* 55, affirmant l'équivalence de ἀπό et מן קדם (מפני). Cf. Is. xlv, 26 (LXX).

XXI

LA PÉCHERESSE. LES FEMMES QUI SUIVAIENT JÉSUS

Luc, vii, 36-viii, 3.

La mention des publicains et des pécheurs, que l'on reprochait à Jésus de fréquenter, aura déterminé l'insertion de cette histoire après les discours relatifs à Jean-Baptiste, le récit ayant pour but de montrer le Christ dans ses rapports avec les personnes dont la conduite aurait pu faire croire qu'elles étaient les plus éloignées du royaume de Dieu. On a voulu mettre en relief le pardon accordé à une femme de mauvaise vie, et il est tout à fait curieux de constater que Luc, après s'être fait scrupule de nommer plus haut[1] les prostituées à côté des publicains, supplée à cette omission par un exemple particulier, que ne connaissent pas les autres Synoptiques, où il met en scène une « femme pécheresse ». Il semblerait même que le discours précédent a pu suggérer en partie le récit, et non seulement l'attirer en cet endroit : les Juifs reprochaient à Jésus d'aimer les bons repas, et l'évangéliste aussitôt le montre à table ; ils blâmaient sa familiarité avec les gens mal famés, et on le fait voir agréant les soins d'une femme de mauvaise vie, et lui garantissant en échange la rémission des péchés. L'histoire de la pécheresse est, à l'égard des derniers propos concernant Jean-Baptiste, dans le même rapport que celle du ressuscité de Naïn avec la réponse de Jésus au message du Précurseur ; et comme la narration a paru suivre une progression ascendante en passant de la guérison d'un homme près de mourir à la résurrection d'un mort, et de celle-ci à la déclaration générale sur les morts qui ressuscitent, une progression descendante conduit de la parole de blâme, sur l'« ami des pécheurs », à l'absolution d'une pécheresse, puis de cette absolution à la notice sur les femmes qui suivaient Jésus, et parmi lesquelles s'en trouve une qui a été possédée[2]. Faut-il attribuer à l'évangéliste la rédaction complète de l'histoire de la pécheresse, comme on doit lui attribuer l'histoire du ressuscité de Naïn, ou

1. vii, 29 ; *supr.* p. 675, n 1.
2. Cf. Wernle, 99.

bien un fond traditionnel aurait-il été plus ou moins habilement glosé par lui, comme l'histoire du centurion de Capharnaüm ? La parabole des Deux débiteurs, très originale et d'esprit évangélique, à laquelle se rattache une glose qui ne s'y adapte qu'à moitié, oblige le critique à se prononcer pour la seconde alternative [1]. Luc a trouvé toute faite la parabole avec le trait essentiel de son application à une pécheresse repentante ; mais il a dû compléter cette donnée par ce qui est raconté dans Marc [2] touchant l'onction faite à Jésus par une femme anonyme, deux jours avant la passion, dans la maison de Simon le lépreux.

Jusqu'à présent on s'est demandé si le récit de Luc ne se rattachait pas au même fait que celui de Marc. La question se complique de ce que Jean [3], à son tour, signale une onction qui aurait été faite aussi à Béthanie, mais par Marie sœur de Lazare, et « six jours avant la Pâque » : Marie essuie les pieds du Sauveur avec ses cheveux, comme la pécheresse de Luc ; mais, comme elle ne les a point arrosés de ses larmes, l'évangéliste lui fait essuyer ainsi le parfum qu'elle a répandu. Dans Marc et dans Matthieu, le parfum est versé sur la tête du Sauveur. Jean dépend à la fois de Marc et de Luc ; il n'éclaircit en rien le problème qui résulte de leur rapport. Pour échapper aux difficultés qui naissent de la comparaison des textes, certains commentateurs anciens ont admis trois onctions faites par trois personnes différentes. D'autres, au contraire, ont pensé tout simplifier en ne voyant, dans les quatre Évangiles, qu'une seule onction, faite par Marie, sœur de Lazare. La plupart des interprètes latins, depuis saint Augustin, admettent deux onctions, qu'ils attribuent à Marie de Béthanie, et, après saint Grégoire le Grand, ils identifient celle-ci à Marie-Madeleine.

Les récits se prêtaient à toutes les confusions, sauf pourtant à la dernière. Luc lui-même, en omettant l'incident de l'onction dans les récits hiérosolymitains, et en transposant certains traits dans l'histoire de la pécheresse, semblerait avoir pensé que celle-ci était identique à la femme du second Évangile, que son pharisien était Simon le lépreux, et que la scène décrite par lui était celle qu'il trouvait dans Marc. Mais il a pu choisir entre deux récits

1. Cf. Jülicher, II, 301 ; Wernle, 38.
2. xiv, 3-9 (Mt. xxvi, 6-13).
3. xii, 1-8. Voir *QÉ*, 669-675.

analogues celui qui lui paraissait le mieux garanti, ou plutôt le plus touchant et le plus instructif, sauf à enrichir celui qu'il gardait, avec des traits de celui qu'il ne retenait pas. Une combinaison de ce genre s'est rencontrée dans le récit de la vocation des premiers disciples [1]. Le procédé témoigne d'une certaine indifférence à l'égard de ce qui est simple matière de fait, et ne prouve pas que l'évangéliste ait eu une opinion arrêtée pour ou contre la distinction originelle des récits amalgamés. Dans le cas présent, l'onction, le vase de parfum, le nom de Simon semblent importés du récit de Marc. Toutefois Luc n'aurait pu être amené à faire cette transposition, s'il n'avait connu l'histoire d'une pécheresse pour laquelle Jésus avait dit la parabole des Deux débiteurs; cette femme étant venue pendant que Jésus était à table, le rapport extérieur de ce cas avec la scène de l'onction l'aura déterminé à réunir le tout en un seul tableau.

Il est fort possible que cette histoire vînt dans la source à l'endroit où l'évangéliste la présente, après le mot sur l'« ami des publicains et des pécheurs ». Matthieu ou la tradition littéraire qui le supporte ont pu connaître ce récit, et le négliger avec intention. Luc lui-même l'a quelque peu corrigé. On reprochait à Jésus son indulgence pour des gens perdus de réputation. Le souvenir de ce reproche se conservait avec celui d'incidents particuliers qui l'avaient motivé, et dont la tradition citait comme exemple la vocation du publicain et le repas accepté par Jésus chez le péager [2], l'histoire de la femme adultère et celle de la pécheresse aux pieds de Jésus. Ce qui est advenu à la péricope de la femme adultère prouve que l'on eut bientôt quelque scrupule à mettre en évidence les épisodes évangéliques dont la malveillance des adversaires ou le relâchement de certains fidèles pouvaient tirer des interprétations abusives. L'histoire de la pécheresse est dans ces conditions [3]. On admet volontiers que l'onction faite à Béthanie appartient à une autre catégorie de souvenirs, celle des menus faits qui ont eu lieu dans les derniers jours passés par le Christ avec ses disciples, et

1. Lc. v, 1-11; *supr.* pp. 439-446. Cf. la façon de traiter la prédication de Jésus à Nazareth, iv, 19-30, et l'histoire du centurion de Capharnaüm, vii, 2-10; *supr.* pp. 648-652.

2. Lc. v, 27-32; *supr.* pp. 482-492.

3. On n'a aucun motif de supposer que l'histoire de la pécheresse et celle de la femme adultère seraient deux versions d'un même fait Wernle, *loc. cit.*;

qui, pour cette raison même, se sont gravés plus profondément dans la mémoire des témoins. On verra plus loin que ce récit offre moins de garanties que l'anecdote de la pécheresse.

Luc, vii, 36. Et l'un des pharisiens le pria de manger avec lui; et étant entré dans la maison du pharisien, il se mit à table; 37. et voici qu'une femme, qui était pécheresse dans la ville, sachant qu'il était à table dans la maison du pharisien, apporta un vase de parfum, 38. et, se tenant derrière lui, près de ses pieds, en pleurs, se mit à arroser de larmes ses pieds, et elle les essuyait avec les cheveux de sa tête, elle baisait ses pieds, et les oignait de parfum. 39. Et à cette vue, le pharisien qui l'avait invité se disait en lui-même : « S'il était prophète, il saurait qui et quelle est la femme qui le touche, puisque c'est une pécheresse. » 40. Et prenant la parole, Jésus lui dit : « Simon, j'ai quelque chose à te dire : — « Maître, parle », dit-il. — 41. « Il était deux débiteurs d'un certain créancier; l'un devait cinq cents deniers, et l'autre cinquante; 42. comme ils n'avaient pas de quoi payer, il fit grâce à tous les deux. Lequel donc l'aimera davantage? » 43. Répondant, Simon dit : « Je pense que c'est celui à qui il a fait plus grande grâce. » Et il lui dit : « Tu as bien jugé. » 44. Et se tournant vers la femme, il dit à Simon : « Tu vois cette femme? Je suis entré dans ta maison, tu n'as pas versé d'eau sur mes pieds, et elle a arrosé mes pieds de ses larmes, et les a essuyés de ses cheveux; 45. tu ne m'as pas donné de baiser, et, depuis que je suis entré, elle n'a pas cessé de baiser mes pieds; 46. tu n'as pas oint ma tête d'huile, et elle a oint mes pieds de parfum. 47. C'est pourquoi je te le dis, ses nombreux péchés sont remis, parce qu'elle aime beaucoup; mais celui à qui on remet peu aime peu ». 48. Et il dit à la femme : « Tes péchés sont remis. » 49. Et les convives se mirent à dire en eux-mêmes : « Qui est-il pour remettre même les péchés? » 50. Et il dit à la femme : « Ta foi t'a sauvée; va en paix. »

La détermination locale et chronologique de cette histoire est on ne peut plus flottante : la scène se passe dans une certaine ville, un certain jour que Jésus dînait chez un certain pharisien. On peut croire que la source mentionnait seulement la circonstance du repas chez un pharisien, et que Luc arrange les détails préliminaires d'après un type de narration qui se rencontre plus loin [1]. La ville

Holtzmann, 347; après Strauss, Baur. Les deux cas sont très différents. Et il ne paraît pas plus probable que le récit de la pécheresse soit une simple adaptation du récit de l'onction (Wellhausen, *Lc.* 31).

1. Cf. xi, 37; xiv, 1.

peut être Capharnaüm ou une bourgade quelconque de Galilée. Jésus est avec les pharisiens dans les rapports que supposent les premiers récits de Marc et de Luc ; il est dans son pays, ayant des relations amicales avec tout le monde, même avec ceux qui deviendront bientôt ses ennemis. Il est peu vraisemblable que le Sauveur, durant le séjour qu'il fit à Jérusalem avant sa passion, ait eu l'occasion de recevoir l'hospitalité d'un pharisien, et que sa prédication ait atteint les courtisanes de la capitale. A Capharnaüm ou dans quelque ville du voisinage, rien de plus facile à expliquer.

Les convives étaient installés, c'est-à-dire étendus autour de la table, à la manière antique, quand une femme, connue dans la cité pour une courtisane, Luc emploie le terme réservé de « pécheresse » [1], s'introduisit dans la salle du festin, à la faveur du tumulte et de la liberté qui accompagnent les grands repas en Orient. Elle vient se mettre derrière Jésus, et près de ses pieds, ce qui s'explique aisément par la position des convives. Sa démarche suppose qu'elle connaissait Jésus, et qu'elle avait été touchée de sa parole ; mais nul ne soupçonnait encore qu'elle eût l'intention de changer de vie. Agenouillée et courbée sur les pieds nus du Sauveur, les convives ayant, suivant l'usage, déposé leurs sandales à l'entrée de la salle du festin, la femme pleurait abondamment, et ses larmes inondaient les pieds du Maître ; elle essuyait ces larmes avec ses cheveux dénoués, et elle baisait en même temps les pieds de Jésus.

C'est sans doute ce dernier hommage qu'elle avait eu l'intention de lui rendre, car on n'imagine guère qu'elle se fût proposé de lui laver les pieds avec ses larmes. Luc paraît cependant l'admettre, et il a dû le faire pour introduire l'onction, qui se trouve préparée par

1. V. 37. καὶ ἰδοὺ γυνὴ ἥτις ἦν ἐν τῇ πόλει ἁμαρτωλός. « La ville » ne pourrait être Jérusalem que si la pécheresse devait être identifiée à la femme adultère (cf. *supr.* p. 682, n. 3) ; mais il peut y avoir dans ce détail influence de l'onction dans Marc. L'emploi du mot ἁμαρτωλός ne doit pas faire illusion sur les antécédents de la personne : Luc dit ἁμαρτωλός pour ne pas dire πόρνη (cf. vv. 29, 34 et Mt. xxi, 31-32). D omet ἥτις ἦν, et καί après ἁμαρτολός. La place de ἥτις ἦν varie dans les mss. (avant ou après ἐν τῇ πόλει), et ces mots pourraient avoir été ajoutés pour que la femme ne semblât pas être encore actuellement « pécheresse ». Dans l'économie présente de la phrase, l'attention est dirigée sur l'entrée de la femme dans la maison, quoique κομίσασα ἀλάβαστρον μύρου remonte plus haut ; mais cette incohérence peut provenir de ce que la mention du parfum a été introduite après coup dans le récit.

le lavement des pieds. Il dit que la femme avait apporté un vase d'albâtre plein de parfum ; n'osant le répandre sur la tête du Sauveur, ou tout simplement parce que la combinaison de l'onction avec l'effusion des larmes obligeait presque l'évangéliste à modifier en ce point la donnée de Marc, elle est censée avoir voulu honorer Jésus en versant ce parfum sur ses pieds. L'onction des pieds n'était pas d'usage ordinaire ; dans l'économie actuelle du récit, elle est un surcroit d'honneur, et l'on pourrait presque dire un trait de culte religieux. Dans le récit primitif, le baiser devait être le point essentiel, et il suffirait à expliquer le scandale du pharisien, non à raison de l'acte même, mais de la personne à qui Jésus le permet. Le baiser n'est pas seulement pour les Orientaux une marque d'affection, c'est aussi une marque d'honneur. Baiser les pieds est signe d'entière soumission. La pénitente veut honorer Jésus en s'humiliant elle-même ; ses larmes attestent son repentir.

Cependant le pharisien s'étonne que Jésus accepte l'hommage d'une telle créature. S'il savait qui est cette femme, pense-t-il en lui même, il ne se laisserait pas toucher par elle ; et il saurait ce qu'elle est, s'il était prophète [1]. Ce n'est pas qu'un prophète soit obligé de tout savoir ; mais il doit être instruit de ce qui convient ou ne convient pas à son rôle de messager divin. La réflexion du pharisien n'est pas une preuve de malveillance ; elle peut traduire aussi bien une déception qu'une satisfaction maligne. Il ne lui vient pas à l'esprit que Jésus pourrait penser autrement que lui sur la transmission de l'impureté par le contact [2], et sur la réserve qu'il convient de garder à l'égard des pécheurs. Mais le Sauveur lui fait voir qu'il sait non seulement la condition de la malheureuse qui pleure derrière lui, mais encore le scrupule qui s'est élevé dans l'esprit de son hôte : « Simon j'ai quelque chose à te dire [3]. » Ce qu'il va dire est la réponse au doute que le pharisien n'a point manifesté,

1. V. 39. οὗτος εἰ ἦν προφήτης, ἐγίνωσκεν ἂν τίς καὶ ποταπὴ ἡ γυνὴ ἥτις ἅπτεται αὐτοῦ (D, ἡ ἁπτομένη αὐτοῦ ; cf. p. 684, n. 2, l'omission de ἥτις ἦν dans le v. 37), ὅτι ἁμαρτωλός ἐστιν. B lit ὁ προφήτης (cf. Jn. I, 28, 25 ; VI, 14 ; VII, 40) ; mais cette leçon plus difficile (? pourrait fort bien être une correction exégétique, afin que le pharisien n'eût pas l'air de prendre Jésus pour un simple prophète. Il est peu naturel de lui faire dire : « Si celui-ci était le prophète qu'il croit être, etc. » Ceux qui ont ajouté l'article devant προφήτης, pensaient au Messie. Le pronom οὗτος n'implique pas nécessairement une nuance de mépris.

2. Remarque de Jülicher, II, 292.

3. V. 40. Σίμων, ἔχω σοί τι εἰπεῖν.

ou plutôt l'explication du véritable état des choses, et une leçon de charité. Car le discours de Jésus ne tend pas à le faire valoir lui-même comme envoyé de Dieu, mais à justifier son attitude à l'égard de la femme.

Le récit ne fait nullement entendre que le Sauveur ait connu par une lumière surnaturelle les antécédents de la femme et les sentiments de son hôte : l'extérieur de la première disait sans doute encore ce qu'elle avait été jusqu'à ce moment, et rien n'était plus facile a deviner que la pensée du pharisien. Jésus comprend et excuse cette pensée. La façon dont il parle est conforme aux habitudes de la politesse orientale, et ne contient aucune ironie. Il demande la parole, et son hôte, non moins poliment, et en l'appelant « maître » [1], l'invite à la prendre; alors Jésus donne l'explication qu'il a toute prête. L'hôte est interpellé par son nom de Simon. Pour ce motif, on l'a identifié parfois avec Simon le lépreux, chez qui a lieu l'onction racontée dans les deux premiers Évangiles, soit que l'on réunît les deux onctions en une seule, soit qu'on admît deux faits distincts, qui auraient eu lieu dans la même maison, à des époques diverses. L'identification des deux personnages qui ont reçu Jésus n'est ni plus ni moins justifiée que celle des deux onctions, et celle des deux femmes qui les ont faites. Dès qu'on admet la dualité des incidents, la rencontre du nom de Simon chez deux personnes qui ont été en rapport avec le Sauveur n'a rien d'extraordinaire, vu que ce nom était très répandu. Mais on remarquera que le pharisien est anonyme au début du récit, et que le nom de Simon arrive sans préparation dans le discours. Tout porte à croire que ce nom a été emprunté par Luc à l'Évangile de Marc.

Jésus tient à son hôte un petit discours parabolique dont il fait ensuite l'application. Deux débiteurs avaient affaire au même créancier pour des sommes inégales, l'un lui devant cinq cents deniers, et l'autre cinquante seulement ; comme tous les deux étaient insolvables, le créancier, exemple rare chez les prêteurs, et qui a dû toucher d'autant plus les débiteurs, leur a fait grâce de tout. Le plus reconnaissant a été naturellement celui qui avait la plus forte dette. Jésus ne tire pas cette conclusion lui-même ; il demande au phari-

1. V. 41. διδάσκαλε, εἰπέ. On pourrait conclure de là que, au moins dans la pensée du récit, ce pharisien n'était pas lui-même un docteur, puisque Jésus, de son côté, l'appelle simplement par son nom (Jülicher, II, 290).

sien ce qu'il pense du cas, et le pharisien fait la réponse qui convient, mais avec modestie, comme en reconnaissant à son interlocuteur le droit d'être d'un avis contraire [1] ; Jésus approuve la réponse, mais parce qu'elle est vraie, non pour insinuer que celui qui l'a faite s'est condamné lui-même. Que le jeu de dialogue vienne de la source, ou qu'il ait été arrangé par l'évangéliste, on ne doit y voir qu'un assaut de politesse entre Jésus et le pharisien. Ce que Jésus dit ensuite pourrait s'entendre facilement en manière de critique à l'égard de son hôte, qui aurait manqué de lui rendre tous les honneurs convenables, et il est probable que l'évangéliste l'a ainsi compris. Mais la conclusion, touchant le rapport qui existe entre l'amour et la dette, montre que les deux personnes en cause ont fait chacune ce qui convenait à leur situation. Si l'on se réglait sur le contexte, les omissions du pharisien ne seraient donc pas rappelées pour être blâmées, mais pour être comparées aux actes positifs de la femme. En fait, la série de ces omissions paraît s'allonger d'une façon désobligeante pour leur auteur : c'est qu'elle a été sans doute augmentée par l'évangéliste, à moins qu'elle ne soit de lui tout entière ; mais l'antithèse porte en définitive sur les manifestations de charité, non sur les devoirs du pharisien et sur ceux de la femme. Le pharisien n'avait pas été incivil envers Jésus, et Jésus n'a pas l'incivilité de le réprimander chez lui ; seulement le Sauveur lui avait fourni l'occasion de témoignages plus particuliers d'affection, et c'est la femme qui, en réalité, les a rendus [2].

Pour que le pharisien juge aussi équitablement la conduite de la femme qu'il a bien tiré la conclusion de la parabole, Jésus lui rappelle ce qui s'est passé depuis qu'il est entré chez lui [3]. A l'arrivée, l'hôte ne lui a pas lavé les pieds, ne l'a pas baisé, ne lui a pas oint la tête : le lavement des pieds était de coutume et quasi de nécessité pour les convives arrivant de voyage, mais non pour tout invité ; le bain, de même, n'était pas donné à tout le monde, et l'onction était réservée pour les grandes occasions. Ce que le pha-

1. V. 43. ὑπολαμβάνω ὅτι ᾧ τὸ πλεῖον ἐχαρίσατο.

2. Jülicher, II, 296.

3. Jésus dit, v. 45 : ἀφ' ἧς εἰσῆλθον, parce que c'est à l'arrivée que le baiser aurait pu lui être donné par son hôte. La leçon εἰσῆλθεν (L, mss. lat. Vg. etc.) paraît venir de ce qu'on a trouvé l'autre inexacte, parce que la femme n'est entrée qu'après Jésus, quand il était à table. Mais le discours comporte exagération et ne concerne pas le moment précis où la femme est entrée.

risien n'a pas fait, et pouvait ne pas faire, la femme l'a fait ; ses larmes ont remplacé l'eau pour le lavement des pieds, et ses cheveux ont tenu lieu de linge pour les essuyer ; pareillement, au lieu du baiser au visage, que l'hôte aurait pu donner, et du parfum qu'il aurait pu verser sur la tête de Jésus, elle a baisé les pieds qu'elle avait essuyés, et les a oints de baume. Si la femme fait preuve d'un si grand amour, c'est qu'il lui a été beaucoup pardonné ; sa reconnaissance est en proportion de la grâce qu'elle a reçue.

Du moins est-ce l'idée qui ressort de la parabole et de l'ensemble du discours. On a pu discuter le sens de la formule : « C'est pourquoi, je te le dis, ses nombreux péchés ont été remis, parce qu'elle a beaucoup aimé [1]. » L'amour est-il la conséquence, ou bien la cause méritoire du pardon? Pour n'être pas obligés d'attribuer à l'amour la rémission des péchés, les théologiens protestants ont voulu traduire : « Ses nombreux péchés sont pardonnés, puisqu'elle aime beaucoup », ce qui est conforme au sens de la parabole, et au contexte immédiat : « mais celui à qui on remet peu aime peu », quoique la construction grammaticale favorise plutôt l'autre hypothèse. La plupart des interprètes catholiques tiennent pour celle-ci, afin d'écarter la justification par la foi seule. Aucune théorie de la justification n'est émise ni supposée en cet endroit. Il est évident que la parabole et le fond primitif de l'histoire, si la parabole a été dite à l'occasion indiquée par Luc, tendent à montrer dans l'amour la preuve du pardon accordé, et les termes mêmes de la conclusion, nonobstant l'équivoque de l'assertion principale, en témoignent encore, car la rémission des péchés est censée acquise au moment où Jésus parle, et antérieurement aux témoignages de charité signifiés par les mots : « elle a aimé beaucoup [2] ». L'amour n'a donc pas mérité le pardon ; il en est la conséquence ; et l'asser-

1. V. 47. οὗ χάριν, λέγω σοι, ἀφέωνται αἱ ἁμαρτίαι αὐτῆς αἱ πολλαί, ὅτι ἠγάπησεν πολύ· ᾧ δὲ ὀλίγον ἀφίεται ὀλίγον ἀγαπᾷ. D lit simplement : οὗ χάριν δέ, λέγω σοι, ἀφέωνται αὐτῇ πολλά. On croira difficilement que la conclusion du discours ait pu être formulée en termes aussi brefs. S. Cyprien (*Testim.* III, 110) paraît, au contraire, avoir eu un texte plus développé que le nôtre : « In evangelio cata Lucam inquit : Cui plus dimittitur, plus diligit (cf. Irénée, Haer. III, 20, 2) ; et cui minus dimittitur modicum diligit. » Omission et addition sont à expliquer sans doute par la difficulté que présente le texte ordinaire.

2. Le parfait ἀφέωνται vise le pardon acquis absolument ; l'aoriste ἠγάπησεν les actes dont Jésus et le pharisien sont témoins. Jülicher, II, 298.

tion secondaire : « celui à qui on remet peu aime peu », correspond à l'idée qui est au fond de la première.

Mais il ne semble pas que Luc ait voulu retenir cette idée, car il va faire entendre que la rémission des péchés n'était pas accomplie avant les paroles que Jésus adresse directement à la femme : « Tes péchés sont remis [1] ». Pour les assistants qui se scandalisent de ce propos, et pour l'évangéliste qui le leur prête, la rémission des péchés suit le témoignage de la charité. Jésus semble pardonner au nom de Dieu, à raison de ce que la femme vient de faire, tandis que la parabole conduisait à la conclusion opposée. Le conflit des interprétations théologiques se trouve donc correspondre à un conflit, qui existe dans le texte même, entre l'application primitive de la parabole, et l'adaptation qu'en fait l'évangéliste. Celui-ci a reproduit la parole que Jésus est censé avoir adressée au paralytique de Capharnaüm, et il attribue aux assistants le scandale que les pharisiens éprouvèrent dans cette occasion [2], afin d'attribuer à Jésus lui-même le pardon de la pécheresse. Le mot de congé que le Sauveur adresse à la femme est pris dans l'histoire de l'hémorroïsse [3]. Toute la finale présente ainsi un caractère artificiel, qui autorise le critique à distinguer entre l'application primitive de la parabole et le sens qui résulte de la combinaison rédactionnelle.

Il est possible que Luc n'ait pas eu conscience de la contradiction, ou qu'il n'en avait pas été frappé. Une incohérence analogue se rencontrera entre la parabole du Samaritain et le contexte qu'il lui a donné [4]. On n'est donc pas fondé à supposer qu'il admette un double rapport entre l'amour de la pécheresse et la rémission de ses péchés,

1. V. 48. ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι. Cf. v, 20 ; *supr.* p. 476.

2. V. 49. καὶ ἤρξαντο οἱ συνανακείμενοι λέγειν ἐν ἑαυτοῖς· τίς οὗτος ἐστιν, ὃς καὶ ἁμαρτίας ἀφίησιν. Cf. v, 21. καὶ ἤρξαντο διαλογίζεσθαι... λέγοντες· τίς ἐστιν οὗτος κτλ.

3. Cf. viii, 48 (Mc. v. 34). Il ne s'agit aucunement de relever la foi au dessus de l'amour, comme principe de la justification (J. Weiss, 413). La foi de la femme s'oppose à l'incrédulité des assistants : salut et paix sont assurés à cette dernière dans le royaume (cf. v. 28), tandis que Simon et ses pareils, grands hors du royaume, anéantissent pour eux-mêmes le dessein de Dieu (v. 30) ; au moyen de cet appendice, Luc a rattaché l'histoire de la pécheresse à la péricope précédente, vv. 18-35, spécialement aux vv. 29-30, 34-35 (Jülicher, *loc. cit.*).

4. x, 25-37. Ce qui ne permet guère de voir (avec Wellhausen, *Lc.* 32) dans Lc. 50 une trace de paulinisme.

l'amour étant à la fois effet et cause du pardon. Le défaut d'harmonie entre la parabole et son application pourrait plutôt induire à soupçonner qu'il n'aurait pas seulement combiné l'histoire d'une pécheresse avec celle de l'onction dans Marc, mais qu'il aurait construit toute l'histoire de la pécheresse avec la parabole et l'histoire de l'onction [1]. Luc a pu attribuer la rémission des péchés à Jésus lui-même ; mais ce n'est pas ce que supposait la parabole. Dans l'application primitive, Jésus ne pouvait se comparer au créancier ; aux deux débiteurs devaient correspondre deux pécheurs inégalement coupables, et dont la reconnaissance envers Dieu était proportionnée à la quantité et à la gravité des fautes remises. Or la conduite du pharisien et de la pécheresse à l'égard de Jésus n'est pas en rapport nécessaire avec le pardon que Dieu a pu leur accorder. Car il n'est pas dit que le pharisien soit pécheur, ni qu'il ait eu à témoigner de la gratitude à Jésus pour la rémission de ses péchés. On doit tenir compte néanmoins de ce que la conclusion : « beaucoup d'amour pour beaucoup de péchés remis, et un peu d'amour pour peu de péchés pardonnés [2] », est en rapport avec la parabole et avec le cas de la pécheresse. Le pharisien n'est pas visé comme pécheur, et Jésus ne pouvait le désigner comme tel ; l'application concerne directement la femme pour les nombreux péchés pardonnés, et subsidiairement tout pécheur vulgaire qui, ayant eu moins à se faire pardonner, ne produit pas non plus des témoignages extraordinaires de charité [3]. Le lien de la parabole avec l'histoire de la pécheresse peut donc subsister ; mais il faut admettre que Jésus envisage les manifestations de la charité envers

1. Cf. Jülicher, II, 301-302 ; Wellhausen, *loc. cit.*

2. V. 47. Wellhausen, *loc. cit.*, le considère comme rédactionnel, pour l'ajustement de la parabole au récit.

3. Noter l'emploi du présent ἀφίεται, ἀγαπᾷ, dans la dernière partie du v. 47. Le pardon ne peut se rapporter aux péchés du pharisien, que celui-ci ne regrette pas, et dont sa conduite envers Jésus ne saurait attester la rémission. Le cas de moindre amour pour moindre pardon est éventuel, celui de la pécheresse est réel. Mais la conclusion, v. 47, se rattacherait beaucoup mieux au v. 43, et l'on peut croire que les vv. 44-46, qui tournent en réquisitoire contre le pharisien, ont été ajoutés par l'évangéliste. Et serait-il bien téméraire de supposer que la source de Luc lisait, au v. 47 : ὅτι ἀφέωνται αἱ ἁμαρτίαι..., ἠγάπησεν πολύ ? Les vv. 44-46 tendraient, comme la finale, vv. 48-50, à montrer, à côté de la pécheresse pardonnée, le pharisien réprouvé.

lui-même comme des témoignages de la charité envers Dieu ; et que de la présence de cette charité il conclut au pardon de Dieu, qui n'a pu produire un tel amour dans une âme qu'il ne regarderait pas avec complaisance. Quiconque exerce aussi parfaitement la charité que cette malheureuse ne peut être pécheur devant Dieu [1].

Luc, VIII, 1. Et il advint ensuite qu'il s'en allait par les bourgs et les villages, prêchant et annonçant le royaume de Dieu, et les Douze étaient avec lui, 2. ainsi que quelques femmes qui avaient été guéries de mauvais esprits et de maladies : Marie appelée Magdalène, de qui sept démons étaient sortis, 3. Jeanne, femme de Chouza, intendant d'Hérode, Suzanne et plusieurs autres qui les assistaient de leurs biens.

L'histoire de la femme pécheresse fournit à Luc l'occasion de parler brièvement d'autres femmes qui ont tenu leur place dans l'histoire évangélique. Ce n'étaient pas des personnes qui avaient mené une vie désordonnée, comme la précédente, mais d'anciennes possédées, ou des malades que Jésus avait guéries, et qui s'étaient attachées à lui pour le servir et l'assister ainsi que ses disciples, dans leurs tournées de prédication. Bien que nulle tache proprement morale n'ait été attachée à leur nom, l'évangéliste les signale après la pécheresse, non seulement en tant que femmes, mais en tant que personnes plus ou moins disqualifiées par le genre de maladie dont elles avaient été atteintes. Et l'on peut croire que Luc a généralisé plus que de raison quand il parle de femmes possédées, attendu que, venant au détail, il n'en citera qu'une dans ce cas. Mais il tient à montrer la condescendante bonté du Sauveur, qui mangeait avec les publicains, acceptait les hommages des pécheresses, et agréait les services de personnes qui avaient été possédées du démon.

Ce qu'il dit de leur présence continuelle auprès de Jésus et des apôtres ne doit pas être exempt non plus de quelque exagération. Toutes celles qu'il nomme ne devaient pas suivre la troupe évangélique, mais, selon leur condition, il y en avait qui suivaient, et d'autres qui donnaient des secours. La notice qui les concerne sert à préparer leur intervention dans l'histoire de la passion du Sauveur [2]. En même temps, elle inaugure une période du ministère galiléen : Luc,

1. Jülicher, II, 300.
2. XXIII, 49, 55-XXIV, 11.

à la différence de Marc, ne prend pas Capharnaüm comme centre de ce ministère, mais représente désormais Jésus comme voyageant à travers la Galilée [1]. La mention des femmes s'explique donc aussi par cette circonstance ; mais on ne parlera pas plus d'elles dans la suite que si elles étaient toutes absentes.

Ces femmes, au dire de Luc, étaient assez nombreuses ; mais la tradition n'avait retenu que quelques noms. La plus connue d'entre elles est nommée la première : Marie la Magdalène, ainsi appelée sans doute, pour la distinguer d'autres Marie [2], d'après son lieu d'origine, Magdala [3], petite ville située sur la rive occidentale du lac de Tibériade ; elle avait été possédée de sept démons, et Jésus l'avait guérie. Comme il ne saurait être question ici que d'une possession réelle, d'une maladie mentale, ce trait n'autorise en aucune façon l'identification de Marie avec la pécheresse dont on vient de parler. On comprend que celle-ci n'ait pas suivi Jésus. Si Luc avait pensé que ce fût la même personne, il n'aurait pas manqué de le dire, et Marie de Magdala n'apparaîtrait pas comme un personnage nouveau dans le récit [4]. Marie, sœur de Marthe, n'étant pas présentée par l'évangéliste comme pécheresse ni comme possédée [5], on n'a aucun motif de la confondre avec l'une ou l'autre de ces femmes, bien moins encore avec toutes les deux. Les sept démons de la Magdalène marquent un degré ou une forme particulière de possession. On suppose volontiers que Jeanne, femme de Chouza, était veuve ; mais le texte donnerait plutôt à penser le contraire [6], et il n'est pas sûr qu'elle suivît les prédicateurs ; peut-être se contentait-elle de leur fournir des subsides [7]. Son mari était ou avait été attaché à la

1. Wellhausen, *Lc.* 34.

2. Cf. xxiv, 10 : « Marie de Jacques ».

3. D'après P. de Lagarde (*ap.* Holtzmann, 348), le surnom aurait signifié « coiffeuse, friseuse » (?).

4. viii, 2. Μαρία ἡ καλουμένη Μαγδαληνή, ἀφ' ἧς δαιμόνια ἑπτὰ ἐξεληλύθει. Cf. Mc. xvi, 9.

5. Cf. x, 38-42. Jn xi, 1-45, xii, 1-8, ne présente pas cette Marie comme une pécheresse convertie, et il he l'identifie pas avec la Magdalène.

6. V. 3. καὶ Ἰωάνα γυνὴ Χουζᾶ ἐπιτρόπου (cf. Mt. xx, 8) Ἡρῴδου. Χουζᾶ doit être le nom nabatéen כוזא. *Corpus inscript. semit.* II, i, 227.

7. BD etc. lisent (διηκόνουν αὐτοῖς. אA etc. αὐτῷ (d'après Mc. xv, 41, dont la notice de Luc parait dépendre, bien qu'il ne donne pas les mêmes noms que Mc. xv, 40).

personne d'Antipas, comme intendant ou majordome. On ne sait rien par ailleurs de cette Jeanne, non plus que de Suzanne.

Les récits qui viennent ensuite sont rapportés par Marc dans un ordre différent, soit que Luc ait lui-même changé l'ordre dans une intention didactique, soit qu'il ait trouvé dans une autre source l'arrangement qu'il préfère à celui de Marc. Nous reprenons maintenant pour guide le second Évangile.

XXII

BEELZEBOUL

MARC, III, 20-30. MATTH. IX, 32-34; XII, 22-37, 43-45.
LUC, XI, 14-26; XII, 16.

On ne saurait dire avec précision à quelle époque se rapporte l'accusation formulée contre Jésus au sujet des guérisons de possédés. La tradition orale avait sans doute retenu l'accusation avec la réponse, et c'est peut-être seulement la tradition écrite qui mit l'une et l'autre en rapport avec une circonstance particulière et un miracle déterminé.

MARC, III, 30. Et il vint à la maison ; et la foule s'y assembla de nouveau à tel point qu'ils ne pouvaient pas même prendre de nourriture. 21. Et les siens, (l') ayant appris, sortirent pour le saisir, car ils disaient : « Il est hors de lui. 22. Et les scribes qui étaient descendus de Jérusalem disaient : « Il a Beelzeboul, et c'est par le prince des démons qu'il chasse les démons. »

MATTH. IX, 32. Et comme ils (les deux aveugles) sortaient, on lui amena un démoniaque muet; 33, et, le démon chassé, le muet parla; et la foule était dans l'admiration, disant : « Jamais rien de pareil ne s'est vu en Israël. » [34. Mais les pharisiens disaient : « C'est par le prince des démons qu'il chasse les démons. »]

MATTH. XII, 22. Alors on lui amena un démoniaque aveugle et muet, et il le guérit, de sorte que le muet parlait et voyait. 23. Et toute la foule était stupéfaite et disait : « Ne serait-ce pas le fils de David ? » 24. Mais les pharisiens, entendant (cela), dirent : « Il ne chasse les démons que par Beelzeboul, prince des démons. »

LUC, 14. Et il chassa un démon muet; et il advint, le démon étant sorti, que le muet parla, et la foule fut dans l'admiration. 15. Mais quelques-uns d'entre eux dirent : « C'est par Beelzeboul, le prince des démons, qu'il chasse les démons. » 16. Et d'autres, pour le tenter, lui demandaient un signe du ciel.

A s'en tenir au récit de Marc, on pourrait croire que le fait suivit de très près la vocation des apôtres, et se produisit quand Jésus descendit de la montagne, la première fois qu'il rentra à Capharnaüm après avoir choisi les Douze. Il doit y avoir là une combinaison rédactionnelle, et l'incident concernant la famille de Jésus pouvait tout aussi bien, et même plus naturellement, se rattacher, dans la source de Marc, à quelque autre récit, par exemple à l'histoire du paralytique de Capharnaüm [1]. Dans Matthieu, le débat avec les pharisiens a lieu beaucoup plus tard, après que les apôtres ont été envoyés en mission; mais on voit qu'il y a une sorte de parallélisme entre la combinaison du premier Évangile, qui peut être celle de sa source, et celle de Marc, qui peut être secondaire par rapport à la source de Matthieu; de plus, Matthieu a deux récits qui pourraient également servir d'amorce à la controverse, et le premier vient avant la mission des apôtres. Luc a placé la dispute encore plus loin, après la mission des soixante-douze disciples, et d'autres incidents qui sont supposés se passer au début du voyage de Judée, màis sans indication particulière de temps ni de lieu [2]. Les trois évangélistes veulent montrer l'attitude prise par les pharisiens à l'égard du Sauveur, et aucun d'eux n'était en mesure de reconstituer le cadre historique de la discussion qui se déroule autour du nom de Beelzeboul. Même dans Marc la dispute a l'air d'une pièce rapportée d'une autre source en un cadre conçu pour l'incident relatif à la famille de Jésus.

Jésus donc, un certain jour, quelque temps après la vocation des apôtres, entra dans une maison [3]. Matthieu et Luc omettent ce détail ; mais le premier supposera, au cours du récit [4], que le Sauveur était dans quelque habitation. Bien que Marc ne le dise pas expressément, cette maison ne peut être que celle où le peuple s'est déjà porté dans une circonstance antérieure, c'est-à-dire la

1. Mc. II, 1-12.

2. Le ms. D lit ainsi le v. 14 : ταῦτα δὲ εἰπόντος αὐτοῦ, προσφέρεται αὐτῷ δαιμονιζόμενος κωφός, καὶ ἐκβαλόντος αὐτοῦ πάντες ἐθαύμαζον. Le texte ordinaire pouvait sembler insuffisant, et la transition de D paraît avoir été imaginée pour combler cette lacune apparente ; mais il est difficile d'y reconnaître le style de Luc ; on y saisit plutôt l'influence de Mt. IX, 32.

3. Mc. 20. καὶ ἔρχεται εἰς οἶκον.

4. Cf. XII, 46 ; XIII, 1.

maison de Pierre à Capharnaüm ; car, en disant que la foule s'empressa « de nouveau » vers la maison, l'évangéliste se réfère à l'histoire du paralytique [1]. Sans doute la foule s'empresse toujours pour la même cause, afin de faire guérir des malades. Marc ne signale aucun fait particulier de guérison, bien que les deux autres Synoptiques racontent la délivrance d'un possédé, qui fournit une occasion au mot des pharisiens sur Beelzeboul. Il semble plus préoccupé de décrire l'encombrement du logis que de raconter les miracles qui ont eu lieu en cette circonstance : arrivés chez Simon, Jésus et ses disciples ne peuvent même pas prendre de nourriture, bien qu'ils y fussent probablement venus pour cela. Qu'il y ait eu des miracles opérés, tout au moins quelque démon chassé, la suite du récit le laisse entendre. A ne considérer que l'ordre actuel des textes, on dirait que Marc ayant délibérément négligé, non ignoré [2], un fait qui n'avait pas en lui-même de relief particulier, y a substitué, en prévision d'un incident qu'il doit raconter après le discours du Sauveur, la mention d'un jugement porté sur Jésus par sa propre famille, et qui, pour lui être moins défavorable que celui des pharisiens, ne laisse pas de montrer sous un jour assez fâcheux les relations du nouveau prédicateur avec les siens. Mais cette impression résulte de la combinaison rédactionnelle. La mise en scène est le préambule assez naturel de l'incident concernant la famille de Jésus ; ce qui est secondaire, c'est la suture de la dispute avec cet incident, et l'artifice qui a permis à Marc de négliger la guérison de possédé qui, dans la source commune des trois Synoptiques, servait d'introduction à la dispute. Toujours est-il que l'omission très sensible du miracle, et l'arrangement qui juxtapose l'opinion des parents à celle des pharisiens accusent l'emploi de sources écrites pour la composition de l'Évangile.

Ce qui est dit de la famille ne se rattache pas sans quelque embarras au contexte ; mais c'est une maladresse de la rédaction, provenant peut-être de ce que le préambule, bien que conçu en vue de l'anecdote, n'appartient pas au fond traditionnel du récit. On dirait que les parents ont appris que Jésus était bloqué dans la

1. II, 1. ἠκούσθη ὅτι ἐν οἴκῳ (cf. p. 695, n. 3) ἐστίν. 2. καὶ συνήχθησαν πολλοί, ὥστε κτλ. Même situation et mêmes formules que III, 20.

2. Comme le suppose WELLHAUSEN, *Mt.* 27.

maison de Pierre, et que cette circonstance provoque leur démarche. Telle n'est pas réellement l'idée de l'évangéliste. Ce n'est pas parce que le Sauveur n'a pas, à un moment donné, la liberté de manger, qu'on le dit hors de sens. La famille a connu le bruit que soulèvent la prédication et les miracles de Jésus; n'y comprenant rien, elle songe aussitôt à le ramener de force au logis paternel [1]. Quand elle arrive, elle se heurte à la circonstance marquée dans le préambule. Qui sont ces parents de Jésus, et d'où viennent-ils? Les personnes dont il s'agit ne peuvent être que celles qui, après le discours du Sauveur, chercheront à le voir [2], et là on les désigne plus particulièrement : c'étaient sa mère et ses frères. Ce que Marc dit maintenant à leur sujet prépare leur intervention ultérieure; et si les deux groupes étaient distincts, on ne voit pas ce que signifierait la mention du premier, dont la démarche n'aurait plus de conclusion. Il ne semble pas que la famille demeure dans l'endroit où se trouve Jésus. On risquerait d'autant plus de s'égarer en la supposant à Cana [3], sur la foi du quatrième Évangile [4], que Marc un peu plus loin [5], fera clairement entendre qu'elle n'a pas cessé d'être domiciliée à Nazareth.

A la rigueur, on pourrait traduire : « Et les siens sortirent pour le prendre, parce qu'*on* [6] disait : Il est hors de sens [7] ». Mais cette interprétation est peu naturelle. L'évangéliste a voulu montrer ce qu'on pensait de Jésus dans sa propre famille, et ce pour quoi on était venu le chercher. Ce que l'Évangile johannique [8] dit des frères de Jésus, qui ne croyaient pas en lui, doit être une atténuation de la donnée de Marc. Le jugement ne mériterait pas d'être rapporté à côté de celui des pharisiens, s'il s'agissait de

1. V. 21. καὶ ἀκούσαντες οἱ παρ' αὐτοῦ (Ss. « ses frères ») ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν. On ne peut songer aux disciples, bloqués avec Jésus lui-même, ni à d'autres adhérents que Jésus aurait eus à Capharnaüm, et qui auraient voulu le protéger (Schanz, *Mk.* 159) vu que le texte ne comporte pas ce sens en ce qui regarde les personnes ni en ce qui regarde leurs intentions. Retouche dans D mss. lat.) : ὅτε ἤκουσαν περὶ αὐτοῦ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ λοιποὶ ἐξῆλθον κτλ.
2. V. 31. Cf. *supr.* n. 1, la leçon de Ss.
3. Hypothèse proposée par Holtzmann, 126.
4. Cf. Jn. ii, 1, 12.
5. vi, 1-4.
6. B. Weiss, *E.* 186.
7. ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη.
8. vii, 5. Voir *QÉ.* 489.

personnes quelconques ; et la démarche des parents n'a de signification que si le propos qui est censé l'avoir motivée vient d'eux ou exprime un sentiment qu'ils partagent. Ils ne disent pas que Jésus ait perdu la raison, le mot dont se sert l'évangéliste n'ayant pas cette acception précise dans l'usage du Nouveau Testament, et s'employant pour désigner tout transport d'étonnement, d'admiration, de stupeur, d'enthousiasme ; mais ils le croient dans un état d'exaltation mystique qui lui fait perdre le sens réel de la vie et de sa propre condition [1]. Leur projet n'est pas de le soustraire provisoirement aux inconvénients de sa popularité, mais de l'arrêter et de le tenir sous bonne garde chez eux. Si Matthieu et Luc [2] ne disent rien de semblable, ce n'est pas sans doute qu'ils n'aient pas trouvé ce passage dans Marc ; c'est que, en ayant été plus ou moins choqués, ils auront jugé opportun de l'omettre. Ils l'auront laissé tomber d'autant plus facilement qu'ils négligeaient aussi la dispute avec les pharisiens, se proposant de la raconter plus loin d'après une source plus complète.

Une opinion plus défavorable encore à Jésus que celle de ses parents était celle des scribes venus de Jérusalem. Matthieu nomme, au lieu des scribes, les pharisiens en général ; Luc emploie un terme vague : « quelques-uns », mais il peut avoir en vue les pharisiens. Marc a parlé précédemment de la foule attirée par la réputation de Jésus, et où se trouvaient des gens de Jérusalem. Rien d'étonnant à ce qu'il se soit rencontré autour du Sauveur quelques scribes de la capitale, amenés par un sentiment de curiosité personnelle, ou bien venus avec mission d'observer le mouvement qui se dessinait en Galilée, et dont l'autorité religieuse pouvait dès lors se préoccuper. Témoins des guérisons que Jésus opérait sur les démoniaques, plutôt que de croire à une manifestation de la puissance divine dans les œuvres du thaumaturge galiléen, ils déclaraient que Jésus « avait Beelzeboul [3] », qu'il était possédé par le prince des démons, et qu'il chassait ainsi les esprits subalternes par la puissance de celui qui le dominait lui-même. Une telle idée

1. Cf. II, 12 ; V, 42 ; VI, 51.

2. Luc a ce trait anticipé en quelque façon dans son récit de Jésus à douze ans. Cf. *supr.* p. 381.

3. Mc. 22. ἔλεγον ὅτι Βεελζεβοὺλ ἔχει καὶ ὅτι ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.

n'aurait pas pris tant de consistance dans leur esprit, et ne se serait pas affirmée avec tant d'assurance dans leurs discours, si la doctrine et la conduite du Sauveur avaient été plus conformes à leur enseignement et à leurs pratiques. Mais trop étroits d'esprit et d'âme pour comprendre Jésus, trop étroits de cœur pour lui pardonner de n'être pas avec eux, répugnant à admettre qu'il pût être envoyé de Dieu, ils n'avaient, dans le répertoire de leur théologie, pour expliquer son ascendant et ses miracles, qu'une hypothèse, l'intervention diabolique, Satan chassant lui-même les mauvais esprits ses subordonnés. Si misérable qu'elle nous paraisse, la conjecture pouvait les satisfaire eux-mêmes, et surtout elle avait chance de prendre sur la masse ignorante et crédule.

Matthieu et Luc rapportent ce propos à l'occasion d'une guérison particulière, et Matthieu a même deux récits qui aboutissent à une conclusion identique. Celui qu'on trouve d'abord, pour terminer la série des miracles qui suivent le discours sur la montagne, contient la guérison qui, dans Luc, introduit la réponse aux pharisiens; et le second, qui amène cette réponse, présente une si grande analogie avec le premier, que l'on peut vraisemblablement soupçonner le rédacteur d'avoir reproduit deux versions du même fait, ou dédoublé un récit primitivement unique [1], la première relation étant destinée à représenter, dans les dix miracles racontés après le discours sur la montagne, les guérisons de possédés, et la seconde étant une reprise du même thème, en guise d'introduction à la dispute avec les pharisiens. Il paraît certain que la source commune de Matthieu et de Luc ne contenait qu'un seul récit, celui que Matthieu a rapporté d'abord, qui est aussi dans Luc, et que suivait la réponse aux pharisiens. Le premier récit venant après l'histoire de deux aveugles, l'évangéliste dit que le sourd-muet fut présenté à Jésus quand les deux aveugles furent partis : artifice de rédaction que l'on aurait tort de transformer en donnée historique. La scène paraît localisée à Capharnaüm. Aucune indication de lieu ne se trouve dans le second récit ; c'est le mot « alors » qui sert de transition, rattachant cette guérison à une quantité d'autres, signalées en général, et qui se sont accomplies dans un endroit non déterminé. Le démo-

1. Holtzmann, 242. Le possédé sourd de Mt. ix, 32-34, remplace le sourd de Mc. vii, 32-37. Le sourd-aveugle de Mt. xii, 22, est comme la synthèse des aveugles de ix, 27-31 et du sourd de 32-34. Wellhausen, *Mt.* 43-44.

niaque du premier récit est sourd-muet; celui du second est muet et aveugle ; mais le détail de la cécité vient pour différencier les deux anecdotes. En décrivant la guérison, Matthieu dit que « le *muet* parla et *vit* » ; il s'exprime ainsi parce que la source ne connaissait que le muet et non l'aveugle [1]. Les réflexions qu'il attribue aux assistants [2], au lieu de dire simplement avec Luc, qu'ils furent dans l'admiration, ont aussi pour objet de déguiser la répétition. Peut-être la parole des pharisiens avait-elle été omise pour la même raison dans le premier récit [3] : si Matthieu l'y a maintenue, ou si on l'a ajoutée, c'est sans doute en vue de l'allusion qu'y fait le discours de mission [4].

Le récit de Luc commence d'une façon tellement abrupte que l'on pourrait se demander si le narrateur a voulu éviter toute transition, ou si l'on n'aurait pas supprimé celle qu'il avait mise [5] ; mais il s'est borné à coordonner ce récit au précédent. De la comparaison de son texte avec celui de Matthieu il résulte que la source parlait d'un démoniaque muet, dont la guérison provoquait l'admiration de la foule. Si les pharisiens ne sont pas nommés, c'est peut-être que la source ne les mentionnait pas : Matthieu aurait subsitué aux détracteurs anonymes les pharisiens, et Marc les scribes de Jérusalem [6]. L'évangéliste rattache la demande de signe [7] à la parole sur Beelzeboul, non par un simple artifice littéraire, afin de subordonner à une

1. Il semblerait d'abord que la cécité soit l'infirmité principale (v. 22) : τότε προσηνέχθη αὐτῷ δαιμονιζόμενος τυφλὸς καὶ κωφός. Mais le rapport est retourné dans la suite : καὶ ἐθεράπευσεν αὐτόν, ὥστε κωφὸν λαλεῖν καὶ βλέπειν. Ce « sourd qui voit » n'est pas une simple maladresse du rédacteur, mais une preuve de l'embarras où il s'est mis en compliquant le récit.

2. Pour ix, 33, cf. Mc. ii, 12 ; mais le rédacteur a modifié le texte de Marc en imitant le langage de l'Ancien Testament. xii, 23 reproduit ix, 27, qui anticipe Mc. x, 47-48 (Mt. xx, 30-31, l'aveugle de Jéricho). Mc. viii, 28 (Mt. xvi, 14), montre que le peuple faisait toutes sortes de suppositions au sujet de Jésus, mais on n'imaginait pas qu'il fût le Messie. La masse ne s'élevait pas jusqu'au doute de Jean (Mt. xi, 3). Noter que ἐξίσταντο, Mt. xii, 22, paraît être un écho de ἐξέστη, Mc. iii, 21.

3. D. Ss. lat. *a k* n'ont pas ix, 34.

4. x, 25.

5. Cf. *supr.* p. 695, n. 2.

6. Cf. Wellhausen, *Mc.* 27.

7. Lc. 16 semble pris de Mc. viii, 11, l'évangéliste devant négliger plus tard ce passage de Marc, pour ne pas faire double emploi.

introduction commune l'apologie de Jésus et le discours sur les signes, mais parce qu'il a vu un rapport entre les deux sujets [1]. Ce sont des adversaires de Jésus qui font la remarque et la demande ; car, bien qu'ils semblent former deux groupes, ils sont animés des mêmes dispositions et s'entretiennent des mêmes erreurs. En effet, ceux qui réclament un signe ne s'aperçoivent pas que la guérison des possédés en est un. Jésus les réfute directement, en montrant que la défaite de Satan prouve l'avènement du royaume ; après quoi il peut les blâmer de solliciter un signe inutile. Mais cette façon d'interpréter la situation appartient au rédacteur.

Selon les trois Synoptiques, on accusait Jésus de chasser les démons par Beelzeboul, ce qui est expliqué et accentué dans Marc par une première assertion : « Il a Beelzeboul [2] ». L'origine de ce nom et même sa lecture ne sont pas tout à fait certaines. Beelzeboul est la forme ordinaire dans les manuscrits grecs [3]. Saint Jérôme et la Vulgate lisent *Beelzebub*, et cette lecture est considérée comme représentant la forme du nom la plus anciennement usitée [4]. Le Dieu de la ville philistine d'Akkaron, dont l'oracle était célèbre au temps des rois d'Israël, s'appelait *Baalzebub* [5]. Étymologiquement, la formule signifierait « seigneur des mouches » ; mais on peut douter qu'elle ait été destinée à exprimer un rapport quelconque entre Baal et les mouches ; si l'on en juge d'après les formules analogues, le second élément serait plutôt un nom de lieu, et Baalzebub serait « le Seigneur de Zebub », ce dernier nom étant celui de son sanctuaire ou du lieu où il avait été d'abord honoré. Le nom du faux dieu d'Akkaron, qui avait été en son temps, et qui demeurait un rival de Iahvé, aurait été attribué au prince des démons. Pour expliquer la forme Beelzeboul, on invoque soit une simple altération phonétique dans le grec, ce qui est très admissible, soit une substitution voulue du mot *zebel*, « ordure », au mot *zebub* [6], ce qui paraît fort contestable ; car on ne lit pas *Beelzebel*,

1. Jülicher, II, 216.
2. Cf. *supr.* p. 698, n. 3.
3. אB ont Βεεζεβούλ ; DL, Βελζεβούλ ; Ss. Beelzebub.
4. Cheyne, *E B.* I, 407, 514, soutient que Beelzeboul est primitif, et que le nom a été altéré par mépris (? en Beelzebub dans l'Ancien Testament.
5. בעל זבוב. Cf. II Rois, I, 2.
6. Hypothèse analogue à celle de Cheyne (*supr.* n. 4, mais en sens contraire.

mais *Beelzeboul*. Ce dernier mot, en sémitique, signifierait « maître de l'habitation », et on aurait pu l'entendre de Satan comme maître du monde souterrain, quoique, si ce nom était primitif, on l'eût sans doute entendu du dieu d'Akkaron comme maître du séjour divin. Seulement il faudrait prouver que le mot *zebul*, à lui seul, pouvait désigner en phénicien la demeure céleste ou le monde infernal. Peut-être n'y a-t-il derrière cette confusion qu'une faute d'orthographe et un jeu de mots. Le terme araméen qui signifie « ennemi [1] » ressemble fort à Beelzebub ; or Satan est l'adversaire, l'ennemi ; il est qualifié tel en plusieurs endroits de l'Évangile et dans tout le Nouveau Testament. On a pu, à cause de l'assonance, identifier, soit inconsciemment, soit par réflexion, l'ennemi de Dieu à l'antique et célèbre divinité d'Akkaron [2].

Marc, iii, 23. Et les ayant appelés, il leur dit en paraboles : « Comment Satan peut-il chasser Satan ? 24. Si un empire est divisé contre lui-même, cet empire ne pourra subsister. 25. Si une maison est divisée contre elle-même, cette maison ne pourra tenir. 26. Si Satan se lève contre lui-même et se divise, il ne peut tenir, et il est à sa fin. 27. Mais nul ne peut, étant

Matth. xii, 25. Et connaissant leurs pensées, il leur dit : « Tout empire divisé contre lui-même est dévasté ; et toute ville ou maison divisées contre elles-mêmes ne subsisteront pas. 26. Si Satan chasse Satan, il est divisé contre lui-même : comment donc subsistera son empire ? 27. Et si c'est par Beelzeboul que je chasse les démons, par qui vos fils les chassent-ils ? C'est

Luc, xi, 17. Mais lui, connaissant leurs pensées, leur dit : « Tout empire divisé contre lui-même est dévasté, et maison (y) tombe sur maison. 18. Si Satan aussi est divisé contre lui-même, comment subsistera son empire ? puisque vous dites que je chasse les démons par Beelzeboul. 19. Si je chasse les démons par Beelzeboul, par qui vos fils les chassent-ils? C'est pourquoi ils

1. בעל דבבא. On a voulu trouver un jeu de mots dans Mt. x, 25, entre Βεελζεβούλ, « maître du séjour », et « le maître de maison », οἰκοδεσπότης ; mais supposé que le passage ne soit pas de l'évangéliste, et que le Sauveur l'ait dit en araméen, il n'y aurait eu là qu'un assez faible jeu d'esprit, non un jeu de mots, tandis que le jeu de mots pourrait exister, à cause de l'assonance, entre בעל זביב = בעל דבבא et בעלה דביתא. Noter que la formule Βεελζεβούλ (בעל זבל) serait hébraïque et non araméenne, le mot *zebul* n'étant usité qu'en phénicien et en hébreu. L'araméen connaît זבלא « ordure ».

2. Cf. Riehm, *Handwörterbuch*, I, 195.

entré dans la maison du fort, prendre ses meubles, si d'abord il ne lie le fort ; et alors il pillera sa maison ».

pourquoi ils seront vos juges. 28. Mais si c'est par l'Esprit de Dieu que je chasse les démons, le royaume de Dieu est donc venu à vous. 29. Ou comment peut-on entrer dans la maison du fort, et prendre ses meubles, si d'abord on ne lie le fort ? Et alors on pille sa maison. »

seront vos juges. 20. Mais si c'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons, le royaume de Dieu est donc venu à vous. 21. Quand le fort armé garde son enceinte, ce qu'il possède est en sûreté. 22. Mais si un plus fort que lui, survenant, triomphe de lui, il emporte l'armure où était sa confiance, et il distribue ses dépouilles. »

Marc ne dit pas comment Jésus a connu les propos des scribes. On peut supposer ou bien qu'il les entend, parce que ses adversaires, sans s'adresser à lui, ont parlé assez haut pour qu'il ait saisi leur discours, ou bien que ce discours lui est répété par d'autres. En disant que Jésus connaissait leurs pensées [1], Matthieu et Luc supposent plutôt qu'il n'a pas eu besoin qu'on lui rapportât rien, mais que la puissance de l'Esprit qui était en lui devait lui révéler et le faux bruit et les intentions de ceux qui l'avaient lancé. Les évangélistes ne veulent pas signifier que les ennemis de Jésus n'aient pas cru ce qu'ils disaient. Dans le troisième Évangile, il semblerait que « les pensées » dont il s'agit soient celles des gens qui demandent un signe [2] ; mais cette apparence résulte de l'anticipation faite par Luc, et le discours qui suit ne s'en rapporte pas moins à l'affaire de Beelzeboul. Le caractère parabolique de la réponse est signalé dans Marc [3]. Si l'indication vient de source, Luc a pu l'omettre comme non justifiée par la suite, et Matthieu la trouver déplacée avant le discours des paraboles.

Avant de reproduire les comparaisons, Marc énonce une interro-

1. 25. εἰδὼς δὲ τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν. Lc. 17. αὐτὸς δὲ εἰδὼς αὐτῶν τὰ διανοήματα.

2. V. 16.

3. V. 23. καὶ προσκαλεσάμενος αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς.

gation qui montre où tendent les arguments proposés : « Satan peut-il chasser Satan ? » Il ne faut pas traduire : un démon peut-il en chasser un autre ? Satan est Satan, et la question n'est qu'une façon plus énergique d'affirmer que Satan ne se chasse pas lui-même. L'argumentation suppose que les démons sont comme une société organisée sous un seul chef [1]. Ainsi l'on peut dire que Satan est chassé dans la personne de ses subordonnés, et que ce ne peut être lui qui se persécute de la sorte. L'absurdité de l'hypothèse ressort ensuite des deux paraboles : empire divisé, guerrier vaincu. Dans la première, Jésus propose l'exemple de deux choses dont l'unité garantit l'existence, et que la division détruit, à savoir une monarchie et une famille : empire et maison divisés tombent d'eux-mêmes. On lisait sans doute dans la source, comme dans Matthieu et dans Luc : « Tout royaume divisé contre lui-même est dévasté [2]. » Matthieu, entendant peut-être la ruine de la maison au sens matériel, met une ville avant la maison [3], bien qu'une ville ne puisse être comparée à l'empire de Satan. Luc [4] ramène le second exemple au premier, en représentant les maisons qui s'effondrent les unes sur les autres dans l'empire dévasté. La conclusion primitive semble néanmoins avoir été gardée dans le troisième Évangile : « Si Satan aussi est divisé contre lui-même, comment subsistera son empire ? » Matthieu aura combiné cette question avec celle qui précède la comparaison dans Marc. Celui-ci explique comment Satan se diviserait en se levant contre lui-même ; comme il a mis l'interrogation au début, il la supprime maintenant, et, pour ne pas aboutir à une simple négation, il ajoute : « et il est à sa fin ». Marc parle toujours de Satan, non de son royaume, ce qui maintient la comparaison jusqu'au bout, tandis que Matthieu et Luc appliquent à l'empire de Satan ce qui a été dit de tout royaume. La remarque de Luc : « puisque vous dites que je chasse les démons par Beelzeboul », n'est pas autre

1. Wellhausen, *Mc.* 27.

2. Mt. 25. πᾶσα βασιλεία μερισθεῖσα καθ' ἑαυτῆς (Lc. 17. ἐφ' ἑαυτὴν διαμερισθεῖσα) ἐρημοῦται. Cf. Mc. 24. καὶ ἐὰν βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῇ, οὐ δύναται σταθῆναι ἡ βασιλεία ἐκείνη.

3. καὶ πᾶσα πόλις ἢ οἰκία.

4. καὶ οἶκος ἐπὶ οἶκον πίπτει. Wellhausen, *Mt.* 28, observe que « maison » peut avoir en araméen un sens large, et s'entendre d'un domaine politique. Ni Matthieu ni Luc ne le comprennent ainsi.

chose que l'observation finale de Marc [1] : « parce qu'ils avaient dit : Il a un esprit impur », transposée dans le discours de Jésus.

C'est admettre l'absurde que de supposer Beelzeboul chassant les démons par Jésus, puisque Beelzeboul se détruirait ainsi lui-même, et ce serait admettre en même temps que l'empire de Satan est brisé. Si la première hypothèse est fausse, la conclusion qui en résulte ne laisse pas d'être vraie, mais pour un autre motif. L'empire du démon s'écroule, parce que Satan a trouvé plus fort que lui. Ainsi est amenée la comparaison de l'homme armé. Il est déjà sous-entendu dans l'application de la comparaison précédente que Satan, chassé, doit l'être par plus fort que lui, puisqu'on ne peut songer à dire qu'il se chasse lui-même. L'argument n'admet pas d'autre alternative que l'expulsion par la puissance de Satan, qui est inconcevable, ou l'expulsion par la puissance de Dieu. On a observé [2] que le raisonnement n'est pas absolument concluant, et qu'il ne le serait pas du tout si l'on soulevait une autre hypothèse, l'expulsion par la puissance de la magie. Mais, pour Jésus, cette hypothèse se confondait avec la première, l'idée d'un pouvoir surnaturel qui ne serait ni de Dieu ni du démon étant sans réalité.

Dans Matthieu et dans Luc, la première comparaison est séparée de la seconde par un argument *ad hominem*, tiré des exorcismes qui se pratiquaient chez les Juifs. Ceux-ci n'imputent pas le succès de leurs exorcismes à la puissance de Satan, et il n'ont pas le droit d'apprécier autrement ceux de Jésus ; mais si Dieu opère des guérisons par Jésus, c'est donc que le royaume de Dieu est arrivé. A juger de ce morceau par le contexte, les « fils [3] » de ceux à qui Jésus parle seraient, dans Matthieu, les disciples des pharisiens, ou simplement leurs adhérents, des gens de leur parti ; dans Luc, où les pharisiens ne sont pas nommés, ce seraient, en général, des exorcistes juifs, des hommes appartenant, pour ainsi dire à la même famille que les auditeurs de Jésus, parce qu'ils sont de même nation et de même religion. Les « fils » des Juifs viennent

1. V. 30.

2. Jülicher, II, 224.

3. Mt. 27 (Lc. 19). οἱ υἱοὶ ὑμῶν ἐν τίνι ἐκβάλλουσιν ; Ss. Sc. lisent (dans Lc. 19) : « Si c'est par Beelzebub que je chasse les démons de *vos fils*, par qui vos fils les chassent-ils ? » On suppose probablement que « les fils » exorcistes sont les disciples de Jésus.

ici plus naturellement que ceux des pharisiens [1]; mais cette façon de parler a de quoi surprendre, le Sauveur semblant se mettre en dehors de la nation juive, et s'opposer comme Fils de Dieu aux enfants d'Israël. Les exorcistes en question ne peuvent pas être les apôtres, dont les pharisiens ne pensaient pas mieux que du Sauveur lui-même. Ce qui rend les pharisiens condamnables est précisément qu'ils ont deux poids et deux mesures, croyant que les exorcismes de leurs amis sont efficaces par la vertu de Dieu, et soutenant que ceux de Jésus ne peuvent l'être que par la puissance de Satan. Leurs fils seront leurs juges, en tant que l'opinion favorable dont ils sont l'objet convainc d'injustice devant Dieu et devant les hommes les calomniateurs du Christ.

Jésus ne chasse pas, plus que les exorcistes juifs, les démons par Beelzeboul. Mais il ne s'en tient pas à cette assertion ; de ce qu'il chasse les démons par l'Esprit, Luc dit par le doigt de Dieu [2], il conclut que le règne de Dieu est arrivé, en sorte que les pharisiens ont tort d'attendre encore le règne, et de ne pas le voir. Jésus ne dit pas que le royaume vient dans la mesure où le démon est chassé : il affirme que les guérisons opérées par lui démontrent que l'empire de Satan est anéanti, que le royaume est venu. Cette déclaration est coordonnée logiquement a une argumentation qui la détruit [3], puisqu'on oublie de dire comment les exorcismes juifs, efficaces par la puissance de Dieu, n'ont pas la même signification que ceux de Jésus par rapport au royaume des cieux. Cependant les deux versets de Matthieu et de Luc sont aussi étroitement unis entre eux qu'ils se dégagent nettement de leur contexte; ils ont été trouvés, dans la source commune, à la place où nous les lisons; mais ils n'en semblent pas moins intercalés entre la comparaison du royaume divisé et celle du guerrier, qui, dans Matthieu surtout, demandent encore à se rejoindre [4]. On peut donc supposer une première rédaction du discours où les deux comparaisons se suivaient immédiatement, comme dans Marc; les deux versets qui les séparent maintenant appartiennent à une rédaction secondaire. La question

1. Cf. *supr.* p. 700.
2. Mt. 28. ἐν πνεύματι θεοῦ. Lc. 20. ἐν δακτύλῳ θεοῦ. Cf. Ex. viii, 15.
3. Jülicher, II, 232. Wellhausen, *Mt.* 62.
4. Holtzmann, 48. Mt. 29. ἢ πῶς δύναταί τις εἰσελθεῖν κτλ., est la continuation de 26. πῶς οὖν σταθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ, sans égard à 27-28.

posée au sujet des exorcismes juifs pouvait mettre les pharisiens dans l'embarras, elle ne pouvait servir à prouver que Jésus amenait le royaume de Dieu. Au contraire, si l'on fait abstraction de ces exorcismes, l'expulsion des démons par l'Esprit de Dieu peut être alléguée en preuve du royaume. Cette preuve pourrait donc sembler mieux garantie que la question. Encore est-il cependant que leur association ne paraît pas accidentelle, et que l'on a voulu distinguer entre les exorcismes des Juifs, faits au nom de Dieu ou du Christ, et ceux que Jésus accomplis par l'Esprit de Dieu : la distinction et l'argument qui y correspond réflètent plutôt les préoccupations de la controverse judéo-chrétienne que la pensée du Sauveur. Si la réflexion est surajoutée, la remarque sur les exorcistes juifs en est l'élément principal ; ce qui est dit touchant les démons chassés et la venue du royaume [1] sert à rejoindre la suite du discours.

La comparaison du guerrier vaincu complète en effet celle du royaume divisé. Satan ne peut pas être divisé contre lui-même ; s'il est battu, c'est qu'il a trouvé plus puissant que lui. Dans la pensée de Jésus, « le fort [2] » était un type comme le semeur, le maître de maison, le voleur et les autres personnages de parabole. Un hercule bien armé, qui sait user de ses membres et de ses armes, est maître chez lui, et il n'est point à supposer qu'on lui enlève ce qui lui appartient, à moins d'être plus fort que lui, et de l'avoir préalablement garrotté. La comparaison roulait donc primitivement sur l'antithèse du fort et du plus fort ; et comme la première comparaison devait prouver que Satan ne se chassait pas lui-même, la seconde doit montrer qu'il est chassé par un plus fort que lui. Mais les évangélistes ont détruit la comparaison et l'ont ramenée à une allégorie. L'antithèse du fort et du plus fort ne subsiste que dans Luc, et assez atténuée [3]. Marc et Matthieu ont fait de la comparaison primitive la conclusion de l'argumentation précédente.

1. Noter que Matthieu, contrairement à l'ordinaire, écrit, v. 28, ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. On dit que c'est sous l'influence de ἐν πνεύματι θεοῦ ; mais cette explication est contestable. Le fait tendrait à prouver que les vv. 27-28 ne sont pas de la source primitive où on lisait régulièrement : « Le royaume *des cieux* »..

2. ὁ ἰσχυρός.

3. V. 22. ἐπὰν δὲ ἰσχυρότερος αὐτοῦ ἐπελθὼν νικήσῃ αὐτόν (D a simplement : ἰσχυρότερος ἐπέλθῃ),... καὶ τὰ σκῦλα αὐτοῦ (D omet αὐτοῦ) διαδίδωσιν. Il s'agit du butin trouvé chez le fort, non précisément du butin que le fort a ramassé.

L'homme fort est Satan; sa maison est la masse des hommes qu'il tyrannise; ses outils sont les démons, et celui qui, après l'avoir lié, met sa maison au pillage, n'est pas autre que Jésus. Luc paraît avoir retouché et développé la description : il montre d'abord le guerrier bien armé qui veille sur sa maison et en garantit la sécurité, puis le même homme attaqué et vaincu par un plus fort, qui prend ses armes et distribue ses dépouilles. Si vivement peint que soit le tableau, Luc ne fait pas l'application de la comparaison, parce qu'il l'entend en allégorie. Pour lui aussi le fort est Satan, le plus fort Jésus; les armes sont les démons que Jésus chasse tous, ce qui anéantit le règne de Satan ; quant à la distribution du butin pris sur Satan, c'est un trait emprunté par l'évangéliste à Isaïe [1]. Les trois Synoptiques ont introduit dans la comparaison l'idée qui était dans l'application, à savoir le triomphe de Jésus sur Satan. C'est grâce à l'interprétation allégorique de la comparaison du fort que la suite du discours s'y rattache plus ou moins naturellement.

Matth. xii, 30. « Qui n'est pas avec moi est contre moi; et qui n'amasse pas avec moi dissipe. »	Luc, xi, 23. « Qui n'est pas avec moi est contre moi; et qui n'amasse pas avec moi dissipe. »

Comme cette pensée, étrangère à Marc, se trouve à la même place dans les deux Évangiles, on peut croire qu'elle y était déjà dans leur source commune. La réflexion ne convient qu'à Jésus et à sa situation à l'égard des Juifs; du moins ce ne serait pas une vérité dans la bouche du premier venu [2]. Les évangélistes entendent que les calomniateurs de Jésus, ceux qui ne savent pas reconnaître en lui le vainqueur de Satan, sont nécessairement amenés à le combattre, et se constituent ses ennemis. L'œuvre évangélique étant conçue comme une moisson faite ou à faire, l'opposition au Christ, ou simplement la propagande religieuse entreprise en dehors de lui est comparée à l'acte de celui qui disperse le grain au lieu de le recueillir. Il s'agit d'un point au sujet duquel on ne peut rester neutre : Jésus vient-il de Dieu ou non? Dans les conditions où il se présente, il ne peut venir que de Dieu. Mais on nie sa mission dès qu'on ne la reconnaît pas; l'abstention ou l'indécision équivalent ici à la négation et à l'hostilité. Si juste que

1. liii, 12. Mt. 29 se rapproche d'Is. xlix, 24.
2. Jülicher, II, 233.

soit l'idée, elle paraît un peu froide dans ce discours, où la polémique prend un ton assez vif, et elle n'était pas de nature à toucher grandement les pharisiens qui ne tenaient pas à être pour Jésus. Elle peut avoir été formulée dans une autre occasion.

De tout temps les commentateurs ont été frappés de l'espèce de contradiction qui existe entre cette sentence et ce qu'on lit dans Marc [1] : « Celui qui n'est pas contre vous est pour vous. » On dit volontiers, comme il est vrai, que les deux paroles peuvent se justifier à des points de vue différents, en raison de leur application, qui n'est pas la même, et des circonstances où elles ont été respectivement prononcées. Luc, qui les rapporte toutes les deux, a dû penser ainsi. Mais tel n'était peut-être pas l'avis de Matthieu, qui ne rapporte que la première. En réalité, la seconde parole, avec l'anecdote qu'elle termine, semble parallèle à ce qu'on vient de lire sur les exorcismes juifs. Si l'on admet que le second Évangile est primitif en tout, l'on pourra supposer que la question intercalée : « Au nom de qui vos fils chassent-ils les démons ? » s'inspire du récit de Marc [2], et vient d'un rédacteur qui voulait en tirer parti sans le reproduire : ne serait-ce pas le même rédacteur qui aurait cru devoir retourner la sentence : « Qui n'est pas contre vous est pour vous », en : « Qui n'est pas avec moi est contre moi » ? L'addition d'un membre parallèle : « Qui n'amasse pas avec moi dissipe », prouverait d'autant moins contre cette hypothèse que l'image n'était pas difficile à trouver [3], et que le parallélisme n'est pas autrement réussi. Il y aurait une rectification du texte de Marc, en vue des rapports existant alors entre le judaïsme et le christianisme. Les « fils » des pharisiens seraient toujours des exorcistes juifs, mais ce pourraient être des exorcistes qui chassaient les démons au nom de Jésus sans se faire chrétiens [4] ; dans ce cas, ils seraient dits juges de leurs frères au dernier jour, par imitation de ce qu'on lit des Ninivites et de la reine de Saba [5]. La discussion du récit de Marc, on le verra plus loin, favorise l'hypothèse contraire, pour ce qui regarde la teneur primitive de la sentence, l'ar-

1. IX, 40.
2. IX. 38-39 (Lc. IX, 49-50).
3. Cf. Mt. XXV, 24, 27.
4. Cas analogues à Mc. IX, 38-40, *supr. cit.*, et Act. XIX, 13-17.
5. Mt. XII, 41-42 ; Lc. XI, 31-32.

gument tiré des exorcismes juifs pouvant, en effet, avoir été suggéré par ce que Marc raconte de l'exorciste étranger.

Il est probable que la source ancienne des discours du Seigneur amenait, après les deux comparaisons du royaume divisé et du guerrier vaincu, la sentence concernant le péché contre le Saint-Esprit, si toutefois ce n'est pas Marc qui lui a le premier donné cette place, puis la description du démon chassé qui revient avec sept autres. Marc aura laissé tomber cette description, où il ne se retrouvait peut-être pas plus facilement que l'exégète moderne, et il en aura gardé l'écho dans la remarque : « Parce qu'ils disaient : Il a un esprit impur. » Un rédacteur travaillant sur la source primitive aura exploité dans le discours l'anecdote de l'exorciste, par manière de question intercalée entre les deux comparaisons ; il aura retourné la sentence finale de l'anecdote pour la mettre entre la comparaison du fort et la parole concernant le péché contre le Saint-Esprit, comme elle est encore dans Matthieu ; ou plutôt la sentence, primitivement indépendante : « Qui n'est pas avec moi est contre moi », venait déjà dans la source à la place que lui donne Matthieu, et Marc l'aura omise avec intention. Luc, ayant jugé bon de transposer la parole relative au péché contre le Saint-Esprit, aura voulu relier à la sentence omise par Marc la description du démon qui revient, parce qu'il y voyait sans doute figuré le sort de celui qui ne s'attache pas entièrement à Jésus, après avoir pris quelque intérêt à sa parole, et en avoir recueilli quelque fruit.

Marc, III, 28. « Je vous dis en vérité que tous les péchés seront pardonnés au fils des hommes, ainsi que tous les blasphèmes qu'ils auront proférés ; 29. et celui qui aura blasphémé contre l'Esprit saint, n'aura jamais de pardon, mais il sera punissable d'une faute éternelle. » 30. Parce qu'ils avaient dit : « Il a un esprit impur. »

Matth. XII, 31. « C'est pourquoi je vous dis : « Tout péché et blasphème seront pardonnés aux hommes ; mais le blasphème de l'Esprit ne sera point pardonné. 32. Et si quelqu'un dit une parole contre le Fils de l'homme, elle lui sera pardonnée, mais à celui qui parlera contre l'Esprit saint, il ne sera pardonné ni en ce monde ni en l'autre. »

Luc, XII, 10. « Et quiconque dit une parole contre le Fils de l'homme, il lui sera pardonné ; mais à qui blasphème contre le Saint Esprit il ne sera point pardonné. »

Marc et Matthieu ont considéré la calomnie soulevée contre Jésus à propos de l'expulsion des démons comme un blasphème contre le Saint-Esprit, par la puissance duquel Jésus chassait les mauvais esprits. Mais le rapport des textes donne lieu à un problème, difficile à résoudre, touchant la forme de la sentence qui doit être primitive. Selon Marc, tout blasphème est rémissible moyennant pénitence, excepté le blasphème contre l'Esprit saint ; mais ce dernier blasphème est précisément ce que les scribes ont dit de Jésus : « Il a Beelzeboul ; il a un esprit impur. » Matthieu reproduit d'abord ce qu'on lit dans Marc ; puis il reprend une autre forme de la même sentence, qui se trouve être celle de Luc dans un autre contexte, où il est dit qu'une parole contre le Fils de l'homme, pourra être pardonnée, mais qu'une parole contre l'Esprit saint ne le sera jamais.

La leçon de Luc et le texte composite de Mathieu permettent d'affirmer que la source commune des deux Évangiles déclarait péché rémissible le blasphème contre le Fils de l'homme, tandis que Marc regarde comme irrémissible ce blasphème, qui, pour lui, est le blasphème contre l'Esprit-Saint.[1] Marc a-t-il craint de paraître favoriser le blasphème contre Jésus, et ses « fils des hommes » sont-ils un écho du « Fils de l'homme »[2] ? Ou bien la source de Matthieu et de Luc aurait-elle compris du Fils de l'homme Jésus ce qui était dit des fils des hommes ou du « fils d'homme » en général[3]. Beaucoup jugent cette dernière hypothèse invraisemblable, parce qu'on aurait hésité à faire du blasphème contre Jésus un péché rémissible, si la tradition n'avait pas été claire sur ce point. Cependant la distinction introduite entre le Fils de l'homme et l'Esprit paraît avoir un caractère théologique, en ce qu'elle oppose pour ainsi dire l'humanité du Sauveur à sa divinité,

1. V. 28. ἀμὴν λεγὼ ὑμῖν ὅτι πάντα ἀφηθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἁμαρτήματα καὶ αἱ βλασφημίαι (Ss. omet κ. α. β.) ὅσα ἐὰν βλασφημήσωσιν. Wellhausen, *Mc.* 28, observe que ὅσα se réfère à πάντα, et conjecture que τὰ ἁμαρτήματα κ. α. βλ. aurait été importé de Matthieu ; mais ce peut être une glose de Marc sur le texte primitif de cette sentence, dont la structure est gardée dans Lc. 10. Il ne paraît pas plus nécessaire d'admettre, avec le même auteur (*Mt.* 63), que Marc aurait écrit τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου, pour signifier : « à l'homme », et que la tradition aurait mis le pluriel pour éviter une équivoque.

2. Schmiedel, *E B.* II, 1848.

3. Dalman, I, 209.

l'extérieur de son activité au principe surnaturel de ses œuvres. Une pareille distinction se comprend mieux chez les évangélistes que dans la bouche de Jésus. Il est donc possible que Jésus ait dit : parler contre un homme, « un fils d'homme », est faute pardonnable, blasphémer l'Esprit divin est un péché sans rémission. L'emploi du mot « fils d'homme » prêtait à équivoque; Marc évite l'inconvénient au moyen d'une paraphrase; la version dont dépendent Matthieu et Luc identifie le « fils d'homme » à Jésus, mais n'y trouve pas de difficulté parce qu'elle distingue la parole injurieuse à Jésus homme, de la parole injurieuse à l'Esprit divin qui est en lui. Et la distinction, bien que probablement étrangère au discours du Sauveur, ne fausse pas sa pensée. Si l'on accepte cette distinction, l'on devra supposer aussi que les trois évangélistes, et non seulement Luc, ont reproduit cette parole hors de son contexte primitif; car, dans la circonstance indiquée par Marc et par Matthieu, c'est un propos fâcheux pour Jésus qui se trouve être un blasphème contre l'Esprit, et le Sauveur paraîtrait excuser ses adversaires en disant qu'un blasphème contre lui-même sera pardonné. Mais en quelque occasion que Jésus ait parlé de blasphème contre l'Esprit, il a dû avoir en vue ses propres œuvres, et l'expulsion des mauvais esprits étant celle qui convenait le mieux pour cette déclaration, la combinaison des deux premiers Évangiles doit avoir le genre et le degré de vérité souhaitables en pareille matière. Quand même la déclaration aurait été formulée à propos d'autres miracles, il ne serait toujours pas naturel que Jésus la compliquât d'une distinction entre sa personne et son œuvre. Il est donc probable que Marc a retenu l'idée primitive de la sentence, tout en la développant et en affirmant des péchés en général ce qui avait été dit seulement des paroles. La remarque finale, qui montre le rapport du discours de Jésus avec l'accusation des scribes, lui appartient en propre; mais on peut l'expliquer autrement que par l'intention formelle d'identifier le blasphème contre Jésus au blasphème de l'Esprit, et de corriger ainsi la distinction établie dans Matthieu. Au lieu de dire simplement que le péché contre l'Esprit ne sera jamais pardonné [1], le premier Évangile décompose l'avenir en ses deux parties, le temps et l'éternité : ni

1. Mc. 29. ὃς δ'ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα D omet εἰς τ. α.), ἀλλὰ ἔνοχός ἐστιν αἰωνίου ἁμαρτήματος (Ss. omet ἀλλά κτλ.).

dans la vie présente ni dans la vie future le péché contre l'Esprit Saint ne sera pardonné [1]. L'impossibilité de pardon est absolue en ce sens, que l'endurcissement de ceux qui pèchent contre l'Esprit saint est prédestiné à un châtiment certain et inévitable. Les chances morales d'une conversion ne sont pas envisagées; on les tient d'ailleurs pour si précaires qu'elles n'entrent pas en compte.

MATTH. XII, 33. « Ou faites l'arbre bon et son fruit bon, ou faites l'arbre mauvais et son fruit mauvais; car c'est au fruit qu'on connaît l'arbre. 34. Race de vipères, comment pourriez-vous dire de bonnes choses, étant mauvais? Car la bouche parle de l'abondance du cœur. 35. L'homme bon tire de bonnes choses du bon trésor, et l'homme mauvais tire de mauvaises choses du mauvais trésor. 36. Et je vous dis que de toute parole oiseuse que les hommes auront prononcée ils rendront compte au jour du jugement; 37. car c'est d'après tes paroles que tu seras justifié, et d'après tes paroles que tu seras condamné. »

Le rédacteur du premier Évangile ajoute à ces considérations sur le blasphème contre l'Esprit saint une pensée qui peut s'adapter au présent discours, mais qui a dû être d'abord gardée à part. Elle concerne les paroles bonnes ou mauvaises, en tant que fruit du cœur, moyen de connaître les hommes, et matière de jugement divin. Matthieu ou la source dont il dépend auront voulu donner un enseignement complet sur les paroles. La comparaison de l'arbre et du fruit s'applique ici au cœur et au langage. On l'a déjà rencontrée dans le discours sur la montagne [2]. Certains détails qui ont l'air de retouches, et qui servent à relier ce passage au contexte, s'expliquent peut-être mieux si l'évangéliste a fait une transposition. Ainsi l'impératif : « faites l'arbre bon [3] », est destiné à montrer que le discours s'adresse aux pharisiens, et l'apostrophe : « Race de vipères, comment pouvez-vous dire de bonnes choses étant mauvais », procède de la même intention. Mais la locution : « *faites* l'arbre bon » n'est pas très naturelle; elle s'entend d'un jugement que l'orateur imposerait à ses auditeurs, et l'évangéliste aurait pu aussi bien écrire : « dites l'arbre bon »; mais le verbe « faire » vient sans doute de la source, où on lisait : « l'arbre bon

1. MT. 32. ὃς δ'ἂν εἴπῃ κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι. Développement de Mc. 29 (cf. DALMAN, I, 130). Lc. XII, 10. τῷ δὲ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα βλασφημήσαντι οὐκ ἀφεθήσεται.

2. VII. 16-20; *supr.* p. 635.

3. V. 33. ἢ ποιήσατε τὸ δένδρον καλὸν..., ἢ ποιήσατε τὸ δένδρον σαπρὸν κτλ.

fait de bon fruit [1] ». De même l'apostrophe, qui veut relever cette seconde partie du discours au ton de la première, et qui l'a exagéré en voulant l'égaler, se trahit comme un complément rédactionnel. La suite naturelle de l'instruction est celle qu'on trouve dans Luc [2].

En ayant égard seulement à ce qui précède, on pourrait croire que Jésus, continuant son argumentation contre les pharisiens, leur reproche de n'être pas logiques, parce qu'ils porteraient sur sa personne un jugement qui serait en contradiction avec la bonté de ses œuvres; mais cette explication est écartée par l'ensemble du contexte, les pharisiens n'admettant pas que les œuvres de Jésus vaillent mieux que sa personne. L'argument, d'ailleurs, serait abstrait et subtil. Ce sont les pharisiens qui sont visés dès l'abord. Si l'arbre est bon, le fruit est bon : les ennemis de Jésus ne peuvent donner de bons discours, émettre des jugements conformes à la vérité, à la justice et à la charité, parce que leur cœur est mauvais. Ce sens résulte clairement de l'apostrophe où Jésus déclare les pharisiens incapables d'une bonne parole. La sentence générale : « car la bouche parle de l'abondance de cœur », fortifie cette assertion; primitivement c'était la conclusion de ce qui est dit sur le trésor du cœur, d'où sortent le bien et le mal [3].

Cet enseignement touchant les paroles se complète par une déclaration sur le compte que les hommes rendront à Dieu de leurs discours au jour du jugement, soit que Matthieu l'ait trouvée telle dans la source, soit qu'il l'ait prise ailleurs ou tirée de son propre fond. Le défaut de parallèle dans Luc n'est pas un argument décisif en faveur de la dernière hypothèse, attendu que la sentence concernant la parole inutile a pu être omise comme embarrassante ou obscure. D'après la signification ordinaire du mot, les paroles « inutiles » seraient celles qui, n'étant justifiées par aucune raison morale, sont de nul fruit pour qui les dit et qui les entend; on en rendrait compte au tribunal de Dieu, parce que toute parole représente une pensée, un mouvement de l'âme. Cette idée paraît avoir été celle de l'évangéliste; mais on peut douter que ce soit le sens primitif de la sentence et la pensée de Jésus. Déjà quelques anciens

1. Cf. vii, 17-19, *supr. cit.*
2. vi, 43-45; *supr.* p. 636.
3. V. 36. πᾶν ῥῆμα ἀργόν.

ont entendu « inutile » au sens de « mauvais »[1], et l'on a depuis longtemps soupçonné derrière la formule grecque une locution sémitique où « parole vaine » équivalait à parole blasphématoire ou injurieuse[2]. Cette conjecture est probable, et par conséquent l'authenticité substantielle du passage. Mais la parole peut être authentique et avoir été trouvée par l'évangéliste dans le même contexte que les précédentes, sans avoir été dite dans la même occasion. La liaison avec les sentences de l'arbre et du trésor intérieur ne se fait pas très naturellement ; il est possible aussi que l'évangéliste ait connu isolée la sentence concernant le jugement des paroles injurieuses, et qu'il en ait tiré, en la développant, la conclusion menaçante de la réponse aux calomnies des pharisiens. En disant que l'homme sera déclaré juste ou coupable d'après ses paroles, Matthieu n'entend pas exclure les actes comme matière du jugement divin ; il ne parle que des paroles, parce que les remarques antérieures n'ont pas pas d'autre objet[3]. Cette manière de représenter le jugement n'en a pas moins quelque chose d'artificiel, et l'on peut soupçonner ici qu'une sentence traditionnelle reçoit une application différente de sa signification première[4].

MATTH. XII, 43. « Lorsque l'esprit impur est sorti de l'homme, il parcourt des lieux arides, cherchant un repos, et il n'en trouve pas; 44. alors il dit : « Je retournerai à ma maison, d'où je suis parti. » Et venant, il la trouve libre, nettoyée et ornée. 45. Alors il va prendre avec lui sept autres esprits plus méchants que lui-même; et entrant, ils y demeurent. Et la fin de cet homme devient pire que le commencement. Ainsi en sera-t-il de cette génération mauvaise. »

LUC, XI, 24. « Lorsque l'esprit impur est sorti de l'homme, il parcourt des lieux arides, cherchant un repos, et, n'en trouvant pas, il dit : « Je retournerai à ma maison, d'où je suis parti. 25. Et venant, il la trouve nettoyée et ornée. 26. Alors il va prendre sept autres esprits plus méchants que lui-même ; et entrant, ils y demeurent. Et la fin de cet homme devient pire que le commencement. »

1. Cf. RESCH, II, 143. MALDONAT, I, 257.

2. NESTLE, *Marginalien* 50, *Philologia sacra*, 58 (*ap.* JÜLICHER II, 126) compare ECCLI. XIII, 15, où le syriaque emploie בטל là où le grec a λόγοι ὀνειδισμοῦ. On peut soupçonner quelque affinité d'origine entre ce passage de Matthieu et v, 22.

3. HOLTZMANN, 244.

4. Cf. LC. XIX, 22.

Matthieu a vu dans cette description une parabole dont l'application concernait les Juifs : il en serait des contemporains de Jésus comme d'un possédé qui, provisoirement débarrassé de son démon, retomberait bientôt dans un état pire, avec huit démons qui se fixeraient définitivement en lui. Poussant l'application de la parabole en allégorie, les commentateurs se sont demandé à quelle époque on peut dire que le peuple juif a été soustrait à l'influence diabolique, et les uns remontent jusqu'à Moïse, ou seulement aux prophètes, à la captivité ; d'autres s'arrêtent à la prédication de Jean et aux débuts de l'Évangile [1]. On a cherché aussi, fort inutilement, une signification aux autres détails du tableau. L'évangéliste s'en tenait à la comparaison, et c'est lui-même qui la fait, la proposition finale : « Ainsi en sera-t-il de cette génération mauvaise [2] », qui manque dans Luc, ayant été ajoutée par Matthieu afin de rattacher ce morceau à la menace contenue dans les paroles concernant Jonas et la reine de Saba. Mais, si l'on voit bien une correspondance quelconque entre l'irrémédiable incrédulité des Juifs, qui seront accablés, au jugement dernier, par le témoignage des Ninivites pénitents ou celui de la reine de Saba, et la situation de l'homme abandonné aux démons qui le possèdent, le texte et l'histoire de l'exégèse montrent clairement que la guérison provisoire du possédé n'a aucun parallèle. Cette adaptation boiteuse n'est pas le sens primitif du discours.

Luc reproduit le fragment comme il l'a trouvé dans la source, mais il le donne avant la réponse aux demandeurs de signe. On peut croire qu'il n'a pas fait de transposition, et que la source amenait ce récit de possession après la réponse de Jésus à ceux qui l'accusaient d'être lui-même possédé. Le rapprochement ne se fondait pas sur la coordination logique des deux morceaux, mais sur ce que, dans tous les deux, il était parlé de possession. Dans le troisième Évangile, ou tout au moins dans sa source immédiate, après la parole : « Qui n'est pas avec moi est contre moi », l'idée sous-entendue paraît être que quiconque ne s'attache pas entièrement à Jésus devient son ennemi et tombe dans la réprobation finale, nonobstant l'intérêt qu'il a pu prendre à sa parole, et le fruit qu'il

1. Cf Maldonat, I, 260-261.

2. V. 45. οὕτως ἔσται καὶ τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ πονηρᾷ. Cf. v. 39. γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλίς.

a pu en tirer provisoirement, tout comme un possédé qui, momentanément délivré, retombe au pouvoir de démons plus méchants que le premier. Cette idée semble ressortir aussi de la parole que Luc a voulu amener ensuite : « Heureux ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la mettent en pratique ». S'il avait voulu signifier que les exorcismes juifs ne produisaient pas de guérison durable [1], il aurait négligé de dire le principal de sa pensée [2].

Mais la description de la rechute est à considérer en elle-même, indépendamment de toute combinaison rédactionnelle, et rien ne justifie une interprétation métaphorique. L'idée morale de la rechute dans le péché n'y est pas plus représentée que les destinées d'Israël. Pas un seul trait ne signifie la domination du péché sur l'âme coupable, et il importe peu que la possession corporelle soit conçue, jusqu'à un certain point, comme la conséquence de la possession spirituelle. On ne voit pas quel rapport il y aurait entre la maison nettoyée et le tempérament moral d'un pécheur, non plus qu'entre l'expulsion du démon et l'impression produite sur les Juifs par Jean-Baptiste [3]. L'ensemble et les détails du récit ne reflètent que les conceptions populaires touchant la possession physique, d'où résulte l'aliénation mentale, et touchant les coutumes supposées des démons. Quand un esprit impur, chassé par la vertu de l'exorcisme, est sorti de l'homme [4] dont il avait fait sa demeure et son instrument, il se trouve comme au dépourvu ; errant, il s'en va dans le désert, séjour originel et domicile régulier de ces êtres dangereux ; il y recherche une habitation commode et paisible [5], et le désert, où il n'y a pas d'hommes, ne lui offre rien d'aussi avantageux que ce qu'il a quitté, la créature humaine où il avait pris son logement ; il s'en revient donc et il trouve son ancienne maison toute propre et parée [6], Matthieu dit d'abord « libre [7] » ; la maison avait acquis toutes ces qualités par le fait de son absence ; en la voyant si avenante, il juge bon de ne

1. J. Weiss, *Lk.* 473. B. Weiss, *E.* 357.
2. Jülicher, II, 238.
3. Relation admise par B. Weiss, *E.* 81.
4. Cf. Lc. viii, 2.
5. ἀνάπαυσιν (מנוחה).
6. Lc. 25. σεσαρωμένον καὶ κεκοσμημένον.
7. V. 30. σχολάζοντα.

pas y rentrer seul, et il s'en va chercher sept esprits de sa sorte, mais plus méchants que lui : tous ensemble s'installent dans le malheureux homme, plus à plaindre maintenant qu'il n'était pour commencer, quand il n'avait qu'un démon [1]. Celui-ci a raisonné son intérêt tout comme l'aurait fait un mortel, et il a comparé sa situation au désert avec celle qu'il avait dans le possédé ; s'il prend des compagnons, ce n'est pas précisément pour le plaisir de la société, ni pour faire plus de mal avec leur concours, mais pour se mieux garantir contre une nouvelle expulsion [2]. L'homme, en effet, est ainsi abandonné à cette troupe ennemie sans espoir de salut ; car la question n'est pas de savoir si Dieu pourrait la chasser ; le fait est qu'on ne la chassera pas.

De tout temps, les commentateurs se sont efforcés de trouver à ce récit un autre sens que celui qui résulte naturellement de la lettre. Cependant il ne s'agit que d'un possédé ; ce possédé a été délivré de son démon ; mais, comme le démon se trouvait mieux chez lui qu'au désert, il y est revenu en force ; et le possédé, au lieu de l'être simplement, l'est à la huitième puissance. L'homme est entièrement passif dans cette affaire ; le départ de son démon l'avait délivré : cela ne veut pas dire qu'il fût devenu juste et pieux ; le retour de son démon l'accable : cela ne signifie pas qu'il ait souhaité ce retour, ou qu'il l'ait préparé par ses péchés. Jésus ne dit rien de sa conduite morale ; il parle uniquement de ce que le possédé souffre, et de la façon dont le démon se comporte. Mais l'exemple est-il particulier ou exceptionnel, non ordinaire [3] ? Rien ne le fait supposer, les termes étant généraux, et le Sauveur disant ce qui arrive à l'homme par le fait des démons, non ce qui arrive à un individu par le fait d'un démon. D'autre part, il est inconcevable que Jésus ait entendu formuler une loi absolue, puisqu'il se serait condamné lui-même en constatant que le résultat fatal des

1. Mt. 45 (Lc. 26). καὶ γίνεται τὰ ἔσχατα τοῦ ἀνθρώπου ἐκείνου χείρονα τῶν πρώτων. Imité II Pier. ii, 20.

2. Jülicher, II, 235.

3. Jülicher, II, 236, le soutient, en s'appuyant sur Mt. 28 ; mais, supposé que ce verset représente une parole de Jésus, il serait bien risqué d'en tirer argument pour l'interprétation d'une autre parole dite dans des circonstances différentes. La formule : ὅταν τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου, est aussi générale que possible. Jésus ne dit pas que, *si* un démon chassé en ramène sept autres, la situation est pire, il dit *que* le démon revient.

guérisons faites par lui était une rechute plus grave [1]. Comme il n'établit aucune distinction entre les possédés délivrés par lui et et ceux qui auraient pu être délivrés par d'autres, c'est du côté des possédés qu'il faut chercher le complément d'une assertion qui ne peut avoir été avoir été aussi inconditionnelle qu'elle le paraît. Celui-là seulement sera garanti contre le retour du démon et des démons, qui recevra la parole et s'attachera à celui qui est plus fort que Satan [2]. Par là Jésus pouvait tout à la fois expliquer la rechute de certains malades qu'il avait guéris, et maintenir qu'il chassait les démons par la vertu de Dieu. Mais il a pu dire, il semble avoir affirmé nettement que l'exorcisme n'avait que des effets passagers et plutôt nuisibles en ceux qui, débarrassés de leur démon, laissaient leur maison vide et ne la remplissaient pas d'Esprit saint. La place reste libre, et le démon y reviendra. Le discours n'aurait pas grande signification si le danger de rechute plus grave était exceptionnel et n'existait pas pour tous ceux qui, une fois guéris, resteraient indifférents à l'Évangile.

L'incident de la femme qui loue la mère de Jésus, introduit par Luc entre ce morceau et la déclaration relative au signe de Jonas, est parallèle à ce qu'on lit dans Marc, dans Matthieu et dans un autre endroit du troisième Évangile, touchant la mère et les frères du Sauveur qui demandent à le voir.

1. C'est ce qui paraît incontestable dans l'argumentation de Jülicher.
2. Jülicher, II, 239.

XXIII

LA FAMILLE DE JÉSUS

Marc, iii, 31-35. Matth. xii, 46-50. Luc, viii, 19-21; xi, 27-28.

Dans le second Évangile, l'intervention des parents du Sauveur est préparée par ce qui a été raconté d'abord de leur démarche et du motif qui l'avait déterminée [1]. On comprend ainsi beaucoup mieux l'accueil que Jésus leur fait, l'espèce d'indifférence qu'il manifeste à leur égard ayant quelque chose de choquant dans Matthieu et dans Luc, parce qu'elle n'est pas expliquée. Autant l'on trouve naturel qu'il déclare ne pas tenir pour ses vrais parents ceux qui viennent pour l'arracher au ministère où Dieu l'appelle, autant l'on est surpris de le voir renier les siens, sur le simple avis de leur présence.

Il ne résulte pas nécessairement de cette situation, mais il paraît très probable que Jésus devait être encore un assez jeune homme quand il avait quitté la maison de sa mère, et qu'il ne l'avait pas quittée depuis longtemps quand on essaya de l'y ramener [2]. L'omission du père en ce récit ne doit pas faire supposer que Marc ait été préoccupé de la conception virginale; car il est évident que Marie, dans la démarche que lui attribue l'évangéliste, ignore l'origine et la mission surnaturelles de son fils; s'il n'est pas question de Joseph, c'est que l'époux de Marie était déjà mort.

Marc, iii, 31. Et arrivent sa mère et ses frères; et se tenant dehors, ils chargèrent des gens de l'appe-

Matt. xii, 46. Comme il parlait encore à la foule, voici que sa mère et ses frères se tenaient dehors, cher-

Luc, viii, 19. Et sa mère et ses frères vinrent le trouver, et ils ne pouvaient le joindre à cause la foule. 20. Et

Luc, xi, 27. Et il advint, comme il disait cela, qu'une femme, élevant la voix (du milieu) de la foule, lui dit :

1. Mc. iii, 21. Si l'on fait abstraction de l'enclave iii, 22-30, le v. 31 *b*, καὶ ἔξω στήκοντες κτλ. se rattacherait naturellement à iii, 21. Dans Mt. 46, on ne voit pas à quoi se rapporte ἔξω; il en est de même dans Lc. viii, 20.

2. Cf. Wellhausen, *Mc.* 29.

ler. 32. Et la foule était assise autour de lui, et on lui dit : « Voici dehors ta mère et tes frères, qui te demandent. » 33. Et leur répondant, il dit : « Qui est ma mère, et qui sont mes frères? » 34. Et regardant ceux qui étaient assis autour de lui, il dit : « Voici ma mère et mes frères. 35. Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère, et ma sœur, et ma mère. »

chant à lui parler. [47. Et quelqu'un lui dit : « Voici ta mère et tes frères qui se tiennent dehors, cherchant à te parler. »] 48. Et répondan , il dit à celui qui (le) lui disait : « Qui est ma mère et qui sont mes frères? » 49. Et étendant la main vers ses disciples, il dit : « Voici ma mère et mes frères. 50. Car quiconque fait la volonté de mon Père qui est aux cieux, celui-là est mon frère, et ma sœur, et ma mère. »

on l'avertit : « Ta mère et tes frères se tiennent dehors, voulant te voir. » 21. Et répondant, il leur dit : « Ma mère et mes frères, ce sont ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la pratiquent. »

« Heureux le sein qui t'a porté, et les mamelles que tu as sucées! » 28. Et il dit : « Heureux plutôt ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui l'observent! »

La famille nazaréenne est empêchée d'arriver jusqu'au prédicateur, à cause de la foule qui avait pris place autour de lui pour l'entendre. On peut croire, si l'on veut, que l'affluence des malades avait cessé, que la réponse de Jésus avait fait taire ou dispersé les pharisiens, et que le Maître instruisait un assez grand nombre de personnes tranquillement assises auprès de lui. Vu cette situation, la mère et les frères n'ont d'autre ressource que de le faire appeler [1], non pas en envoyant des messagers, qui arriveraient jusqu'à lui, car, dans ce cas, ils y arriveraient aussi bien eux-mêmes, mais en

1. Mc. 31. ἀπέστειλαν πρὸς αὐτὸν καλοῦντες αὐτόν. « Ils envoyèrent vers lui, l'appelant », c'est-à-dire : « ils le firent appeler ». Cette particularité de la situation est atténuée dans Mt. 46. ζητοῦντες αὐτῷ λαλῆσαι, et remplacée dans Lc. VIII, 19, par : καὶ οὐκ ἠδύναντο συντυχεῖν αὐτῷ διὰ τὸν ὄχλον.

signalant leur présence à quelques personnes des derniers rangs de la foule, avec prière de transmettre l'avis de rang en rang jusqu'à Jésus, dans l'intérieur de la maison[1]. Ils sont restés dehors, ne pouvant entrer, en sorte que la réponse du Sauveur n'est pas donnée devant eux, et qu'ils n'ont pas le désagrément de l'entendre.

Il faut supposer que Jésus connaît ou devine le motif qui les amène. Bien qu'il ne fût pas sans doute encore aller prêcher à Nazareth, il avait pu apprendre ce que les siens pensaient de son entreprise, et recevoir même de leur part quelque invitation à revenir au milieu d'eux. Toujours est-il que son parti est pris d'avance. Il va déclarer positivement que sa mission prime tous les liens de parenté, si tant est qu'elle ne les détruise pas tout à fait, et il commence par demander à ceux qui lui communiquent l'avertissement : « Qui est ma mère et qui sont mes frères ?[2] » comme s'ils ne reconnaissait pas cette qualité à ceux qu'on vient de nommer tels. Puis, regardant le cercle bienveillant et admiratif de ses auditeurs les plus rapprochés, il dit : « Voici ma mère et mes frères[3]. » Il ne s'agit évidemment pas de toute l'assistance, mais des disciples qui forment un petit groupe autour de lui, ainsi que Matthieu l'a compris[4], en observant que Jésus étendit la main vers eux. Le mot « disciples », dans le style ordinaire du premier Évangile signifie les Douze. Mais cette parenté que Jésus leur attribue n'est pas un privilège exclusif : elle appartient à tous ceux qui

1. Holtzmann, 128.

2. Mc. 33. τίς ἐστιν ἡ μήτηρ μου καὶ (Mt. 48, τίνες εἰσίν) οἱ ἀδελφοί μου (B. omet μου) ;

3. Mc. 34 (Mt. 49). ἰδοὺ ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου. La mention des sœurs, au v. 32, dans AD etc, paraît avoir été empruntée au v. 35 (et à vi, 3) ; elle manque dans ℵBC, etc., et la réponse de Jésus, v. 34, suppose plutôt que la mère et les frères étaient signalés dans l'avertissement, sans que l'on eût rien dit des sœurs. Dans le développement de son idée, v. 35, Jésus nomme naturellement les sœurs à côté des frères, parce que, présentes ou non, ses sœurs sembleraient devoir lui être aussi proches que ses frères. Le v. 47 de Matthieu manque dans ℵBL. Ss. Sc. etc., et peut être supprimé sans inconvénient ; le récit est mieux lié si l'on omet ce passage, glose tirée du v. 46, sous l'influence de Marc et de Luc. Cependant, le v. 47 finissant comme le v. 46, l'hypothèse d'une omission accidentelle est admissible.

4. Mt. 49. καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ (ℵD, mss. lat. omettent αὐτοῦ) ἐπὶ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, correspond à Mc. 34. καὶ περιβλεψάμενος τοὺς περὶ αὐτὸν κύκλῳ καθημένους. Mais Matthieu veut diriger l'attention du lecteur sur les disciples.

font la volonté de Dieu. Ceux-là sont pour Jésus frère, sœur et mère [1]. La mention des sœurs ne prouve pas qu'elles fussent présentes. Mais Jésus n'avait pas d'autres proches parents que ceux qu'il énumère. Les sœurs n'avaient aucune raison de quitter Nazareth ; la mère vient, parce qu'elle a autorité sur son fils, et les frères, parce qu'ils croient avoir la force pour ramener Jésus à la maison. Joseph n'étant plus, Jésus ne peut pas dire que celui qui fait la volonté de Dieu sera son père ; d'ailleurs, il ne se reconnaît qu'un père, celui du ciel.

Luc, à l'endroit où il rapporte cet incident, omet toute application aux disciples, et se contente de la réflexion générale : « Ma mère et mes frères sont ceux qui écoutent la parole de Dieu, et qui la pratiquent [2] ». Il a volontairement abrégé et modifié le récit en le transposant. C'est parce qu'il l'a placé après la parabole du Semeur que « ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la pratiquent » sont substitués à « ceux qui font la volonté de Dieu ». Comme il mettait l'affaire de Beelzeboul et la demande de signe après le départ de Galilée, il a dû placer ailleurs et plus tôt l'anecdote des parents, et il a jugé que le discours qui la suit immédiatement dans Marc, à savoir le discours des paraboles, lui fournissait une occasion analogue à celle qu indiquait le second Évangile. La transposition n'est pas contestable. Bien que l'évangéliste ait laissé tomber la description de Marc, et que la parabole du Semeur soit prononcée dans un endroit quelconque, au milieu d'une grande foule, Luc dit que la famille se tient dehors [3], ce qui n'a de signification que dans le cadre du second Évangile, d'autant que l'explication de la parabole du Semeur, destinée aux disciples, ne suppose plus la présence de la foule, et que la famille devrait pouvoir s'approcher de Jésus. Le vague de la mise en scène, où la foule, est à la fois présente et absente, permet la combinaison, mais n'en dissimule pas l'artifice.

1. Mc. 35. ὃς (Mt. 50. ὅστις γὰρ) ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ (Mt. τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς), οὗτος (Mt. αὐτός μου) ἀδελφός μου καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστίν. Cf. Mt. vii, 21.

2. viii, 21. μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου (noter l'omission des sœurs, qui enlève à la parole un trait de sa physionomie historique) οὗτοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες.

3. V. 20 ; cf. *supr*. p. 720, n. 1. Marcion n'avait pas le v. 19. Cependant ce v. n'est peut-être pas aussi inutile que le dit Wellhausen, *Lc*. 35.

On peut croire que Marc est la source unique de ce petit récit relativement à Matthieu et à Luc, le recueil des discours rattachant la demande de signes aux paroles sur Beelzeboul et les démons, par une association d'idées qu'a pu suggérer le récit de la tentation. Matthieu, sous l'influence de Marc, relie l'anecdote des parents à l'affaire de Beelzeboul, mais en la renvoyant après la demande de signes, pour ne pas déranger l'économie de l'autre source. Luc suit cette source, pense trouver une place commode pour l'affaire de Beelzeboul dans la parenthèse indéfinie qui représente chez lui le voyage de Judée, et il cherche plus haut un endroit convenable pour l'anecdote de la famille. L'omission des paroles : « Qui est ma mère et qui sont mes frères? », et : « Voici ma mère et mes frères », est due beaucoup moins au désir d'abréger qu'à celui d'écarter les traits qui impliquent un blâme ou un désaveu à l'égard des parents. Cette suppression, à la vérité, se trouve insuffisante pour le but qu'on se propose ; mais, dans l'intention de l'évangéliste, la déclaration concernant la parenté spirituelle ne doit pas être comprise en un sens défavorable aux parents naturels.

La même tendance apparaît dans le trait que Luc a voulu insérer entre l'affaire de Beelzeboul et la réponse aux solliciteurs de signes, en vue de remplacer l'anecdote de la famille, à l'endroit que recommande le récit de Marc. Une femme qui a entendu l'apologie du Sauveur exprime son admiration par une louange à l'adresse de sa mère; Jésus répond en célébrant ceux qui écoutent et observent la parole divine [1], c'est-à-dire en répétant, avec de légères variantes, la parole qui clôt l'anecdote de la famille. L'exclamation de la femme est dans le style des récits de l'enfance [2], et pourrait en être imitée ; elle procède du même esprit qui induit l'auteur du troisième Évangile et des Actes à donner relief au personnage de Marie. Comme dans l'autre scène, la réponse de Jésus, au moins selon l'esprit de l'évangéliste, veut être une leçon pour les auditeurs, sans être une déclaration fâcheuse pour les parents du sang. Jésus n'est pas censé nier que sa mère soit heureuse de l'avoir pour fils, il l'affirme plutòt indirectement ; mais il

1. xi, 28. μενοῦν μακάριοι οἱ ἀκούοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ φυλάσσοντες. μενοῦν peut signifier confirmation ou rectification. La seconde nuance convient ici, Jésus corrigeant une omission inconsciente de la personne qui a parlé.

2. Cf. i, 42, 45, 48.

tient à déclarer que l'avantage de sa mère ne constitue point par lui-même un mérite, et que la meilleure louange, à laquelle toute âme de bonne volonté peut prétendre, se justifie par la fidélité à la parole de Dieu. Luc, dont la pensée fait loi pour l'interprétation de ce passage, n'a certainement pas voulu insinuer que ce dernier éloge n'appartînt pas à Marie, mais il conçoit la réponse de Jésus comme une vérité générale dont la femme, les disciples et ses propres lecteurs doivent tirer profit et consolation.

Que cet épisode représente sous une forme atténuée ce qu'on trouve dans l'anecdote de la famille [1], rien n'est plus vraisemblable; mais que l'atténuation soit voulue et destinée d'abord à substituer un récit à un autre, on ne pourrait le soutenir que si la seconde forme n'avait pu être élaborée par l'évangéliste lui-même. Or il n'est pas prouvé qu'elle vienne de source ou de tradition; Luc a très bien pu la rédiger pour compléter la première, en reproduisant celle-ci, avec les variantes convenables, d'après Marc. Dans l'hypothèse contraire, le doublet ne s'expliquerait pas mieux, vu que Luc évite ordinairement les doublets de ce genre, et la seconde forme n'en appartiendrait pas davantage à la rédaction originale des discours du Seigneur.

Les frères et sœurs de Jésus sont mentionnés ailleurs dans l'Évangile [2]. Les frères étaient au nombre de quatre, et s'appelaient Jacques, José, Simon et Jude. On ne connaît pas les noms des sœurs ni leur nombre; mais il faut qu'elles aient été au moins deux. Les noms des frères, étant très communs, ont donné lieu à des identifications contestables ou même certainement faussées. Aucun des frères qui sont venus chercher le Sauveur pour le conduire de force à Nazareth ne peut être compté parmi les douze apôtres, et il ne semble pas qu'il faille multiplier ces frères, de façon à en former deux groupes, l'un croyant et l'autre incrédule. Toute la famille de Jésus est restée en dehors du mouvement évangélique, et Jésus lui-même le fait entendre.

Une question plus grave que celle de l'identité des personnes, et qui pourtant ne se poserait même pas si l'on n'avait à en juger qu'au point de vue de l'histoire, et d'après les textes évangéliques,

1. Weizsaecker, *Untersuchungen*[2], 107.

2. Mc. vi, 3; Mt. xiii, 55-56. L'absence de toute allusion aux frères et aux sœurs dans le passage parallèle, Lc. iv, 22, ne laisse pas d'être significative.

est celle du véritable rapport de parenté qui existait entre Jésus et ceux que les Évangiles appellent ses frères et sœurs. A s'en tenir au récit de Marc, on devrait supposer que Jésus, né dans une nombreuse famille, avait des frères et sœurs plus âgés ou plus jeunes que lui. Mais la question se complique, dans Matthieu et dans Luc, par le fait de la conception virginale. Si Jésus a des frères et des sœurs qui soient vraiment tels, ces frères et sœurs sont nécessairement plus jeunes que lui, qui est le premier né de sa mère. Matthieu et même Luc peuvent s'entendre ainsi, bien que Luc professe plutôt la virginité perpétuelle de Marie [1]. Tertullien a cru que les frères de Jésus étaient aussi véritablement ses frères que Marie était véritablement sa mère [2], et il ne semble pas avoir été novateur ou isolé dans cette opinion. Mais Origène, qui la combat et la présente même comme hérétique [3], a visiblement derrière lui une tradition ancienne et puissante, bien que les témoignages authentiques lui manquent lorsqu'il s'agit de déterminer le rapport des « frères » avec Jésus. Les docteurs de l'Église se trouvaient en présence des données évangéliques attribuant des frères au Seigneur, et de la croyance à la virginité de Marie, sans aucune indication sur le rapport qu'il fallait supposer entre « les frères », d'une part, et Jésus avec Marie de l'autre.

La conciliation se fit au moyen de conjectures. Une opinion, qui est restée en faveur chez les Pères grecs, supposait la virginité

1. Cf. *supr.* pp. 290-291.

2. *Adv. Marc.* IV, 19 ; *De carne*, 7 ; *De monog.* 8 ; *De virg. vel.* 6.

3. *In Luc. hom.* VII : « Debemus in hoc loco, ne simplices quique decipiantur, ea quae solent opponere haeretici confutare. In tantam quippe nescio quis prorupit insaniam (ce *nescio quis* ne doit pas être Tertullien, mais quelque sectaire ennemi du mariage, bien que plus loin Origène, ou du moins Jérôme, son traducteur, semble viser le docteur africain) ut assereret negatam fuisse Mariam a Salvatore (dans Mc. III, 33-35) eo quod post nativitatem illius juncta fuerit Joseph (Tertullien, *Adv. Marc.* IV, 19, *supr. cit.* donne une autre raison : « Tam proximas personas foris stare, extraneis intus defixis ad sermones ejus... merito indignatus est. Transtulit sanguinis nomina in alios, quos magis proximos pro fide judicaret. » Cf. *De carne*, 7 : « Fratres Domini non crediderant in illum... Mater aeque non demonstratur adhaesisse ei »).... Porro quod asserunt (il s'agit des hérétiques nommés d'abord, et non du *nescio quis*) eam nupsisse post partum (ce sont les termes mêmes de Tertullien, *De monog.* 8 : Et Christum quidem virgo enixa est, semel nuptura post partum »), unde approbent non habent. Hi enim filii qui Joseph dicebantur, non erant orti de Maria, neque est ulla Scriptura quae ista commemoret. »

perpétuelle, et affirmait que les fréres et sœurs de Jésus étaient des enfants de Joseph nés d'un premier mariage. Cette explication fait droit au sens naturel des mots « frère » et « sœur » dans les passages évangéliques où on les rencontre, les enfants de Joseph devant être censés frères de Jésus, comme Jésus était censé son fils. Origène [1] cite à l'appui de la combinaison des demi-frères putatifs l'Évangile de Pierre et le Protévangile de Jacques, deux apocryphes [2] du second siècle, qui attestent du moins que le problème fut soulevé dans certains milieux chrétiens fort peu de temps après la publication des Évangiles canoniques. Une autre hypothèse, qui est entrée dans la tradition latine, fut imaginée par saint Jérôme [3]. Se fondant sur le rapport des noms pour identifier les frères du Seigneur avec des apôtres, et alléguant le sens large du mot « frère » en hébreu, le docteur de Bethléem prétendit que les frères du Seigneur n'étaient que ses cousins, fils de Marie de Clopas, laquelle, d'après le quatrième Évangile, aurait été sœur de Marie, mère de Jésus.

Personne avant Jérôme n'aurait soupçonné que les textes des Évangiles pussent s'accommoder d'une interprétation aussi élastique. Il est aisé de concevoir qu'on ait lu pendant trois siècles les Synoptiques sans se douter que les évangélistes, en écrivant : « Sa

1. *In Matth.* XII, 55.

2. S. Jérôme, *In Matth.* II (xii, 48-50), l'on reprend vertement : « Quidam fratres Domini de alia uxore Joseph filios suspicantur sequentes deliramenta apocryphorum et quamdam Melcham vel Escham mulierculam confingentes (ce sont les noms des filles de Haran, Gen. xi, 29 ; le Prot. de Jacques attribue à Joseph les quatre fils nommés dans Marc, et deux filles, sans parler de leur mère, Joseph étant censé veuf et âgé quand il reçoit Marie en garde). Nos autem, sicut in libro quem contra Helvidium scripsimus continetur, fratres Domini non filios Joseph, sed consobrinos Salvatoris, Mariae liberos intelligimus materterae Domini, quae esse dicitur mater Jacobi minoris et Joseph et Judae, quos in alio evangelii loco fratres Domini legimus appellatos. Fratres autem consobrinos dici omnis Scriptura demonstrat. » S. Jérôme ne s'aperçoit pas que toutes ses assertions sont gratuites, et que, si Origène n'avait à citer que le témoignage des apocryphes, lui n'a même pas cette ressource. Il identifie arbitrairement Jacques frère du Seigneur à l'apôtre Jacques d'Alphée ; il suppose gratuitement que Marie de Jacques (Mc. xvi, 1) est la mère de ce Jacques et des autres « frères » du Seigneur ; et il identifie non moins gratuitement cette Marie à la sœur de la mère du Christ, Marie de Clopas (Jn. xix, 25 ; voir *QÉ.* 877-878).

3. *Adv. Helvidium.* Système résumé dans la n. 2.

mère et ses frères vinrent », avaient voulu dire : « Sa mère et ses *cousins* vinrent », comme s'il était tout naturel que Marie fût accompagnée de ses neveux ; et l'on ne doit pas être surpris que le grand Origène, en examinant la parole : « Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère, et ma sœur, et ma mère », n'ait pas songé que Jésus aurait pu, en cette occasion, et voulu dire : « Celui-là est mon cousin, ma cousine et ma mère ». « Frère et sœur » ne peuvent désigner ici un degré quelconque de parenté, ou bien il faudrait en dire autant de « mère », qui, s'il ne s'agissait que de possibilité abstraite, pourrait signifier « aïeule ». Pour être plus commode que la précédente au point de vue apologétique, la conjecture de saint Jérôme n'en est pas moins insoutenable. L'opinion des Pères grecs représente une possibilité, mais elle apparaît à l'historien comme une hypothèse suggérée par une difficulté. La tradition théologique de la conception virginale tendait à éloigner de plus en plus du Christ ses frères et ses sœurs, et l'évolution des hypothèses, depuis Tertullien, dont l'opinion est hypothétique à sa manière, jusqu'à saint Jérôme, témoigne à la fois du travail de la pensée chrétienne, et de son caractère purement doctrinal et apologétique.

XXIV

LES PARABOLES

MARC, IV, 1-34. MATTH. XIII, 1-52. LUC, VIII, 4-18 ; XIII, 18-21.

Les paraboles du royaume de Dieu, dont Marc et Matthieu vont rapporter un certain nombre, ont été prononcées en des occasions diverses. Dans le cadre où elles ont été placées par les évangélistes, elles sont destinées à donner un échantillon de la forme d'enseignement public adoptée par Jésus, et à montrer comment et pourquoi le peuple n'a pas profité de cet enseignement. Les deux intentions apparaissent comme superposées dans Marc, où l'on a reproduit déjà plusieurs paroles de Jésus, mais aucun discours suivi, et où les paraboles semblent se présenter d'abord comme un spécimen de la prédication ordinaire du Sauveur, non comme un genre nouveau que le Christ aurait choisi, pour un but spécial, à un moment donné de son ministère. Sept paraboles se suivent dans le premier Évangile, et, vu la prédilection du rédacteur pour les nombres parfaits, on peut croire que ce total a été cherché. Marc en donne seulement trois, chiffre voulu peut-être, comme celui de Matthieu ; mais il semble avoir fait un choix dans un grand nombre « de paraboles semblables [1] » qui étaient à sa disposition. Luc ne joint aucune parabole à celle du Semeur, et il reproduit dans un autre contexte celle du Sénevé et celle du Levain.

Il est peu probable que les sept paraboles de Matthieu aient été groupées au même endroit dans la source. Le rédacteur les a réunies ensemble parce qu'elles ont un objet analogue, et il les a rattachées à une même circonstance pour la commodité de l'exposition. Dans sa pensée, la série de paraboles fait pendant au discours sur la montagne. Ce discours a mis en relief l'opposition de l'esprit évangélique et de l'esprit pharisaïque ; puis les mauvaises disposi-

1. Mc. IV. 33. On peut en trouver cinq dans le discours, en comptant comme paraboles les sentences de la lampe (21-22) et de la mesure (24-25).

tions des pharisiens à l'égard de Jésus ont été accentuées dans la relation des faits; on va montrer maintenant le Sauveur travaillant à l'avènement du royaume par l'instruction de ses disciples, et adoptant, dans sa prédication, la parabole comme moyen de dérober les mystères du royaume à la connaissance d'ennemis voués à l'endurcissement. Quatre paraboles sont supposées avoir été adressées au peuple et aux disciples, les trois autres aux disciples seuls. Les premières concernent la préparation du royaume : parabole du Semeur ; le mélange inévitable du bon et du mauvais dans le recrutement préliminaire des candidats au royaume : parabole de l'Ivraie; le grand développement qui est réservé au royaume: parabole du Sénevé, parabole du Levain. Les trois dernières présentent le royaume comme le bien suprême, digne d'être acquis au prix de tous les sacrifices : paraboles du Trésor et de la Perle ; ou annoncent la séparation finale du bien et du mal : parabole du Filet.

Bien que l'artifice de cet arrangement, qui n'est pas dépourvu d'une certaine logique, ait pu faire illusion aux commentateurs, on aurait tort de penser que les paraboles correspondent réellement à une période du ministère galiléen plus avancée que celle à laquelle appartiennent les éléments principaux du discours sur la montagne [1]. La parabole du Semeur vient la première, non seulement parce que la tradition y associe une explication concernant le but commun des paraboles, mais parce qu'elle est la parabole de la parole, et qu'elle avait par elle-même un caractère presque universel qui la désignait pour être la parabole typique. Elle devait occuper déjà la première place dans le plus ancien recueil de paraboles, avant que l'on commençât à spéculer sur les mystères de l'enseignement parabolique, et sur les raisons particulières que Jésus avait eues de le choisir. Elle a mérité ainsi de figurer dans les trois Synoptiques, privilège qu'elle partage avec la parabole des Vignerons meurtriers, qui est aussi une pièce de signification générale. Dans la collection des paraboles, celle du Semeur était qualifiée pour être la première, et celle des Vignerons la dernière.

1. Opinion de Schanz, *Mt.* 334. On a vu plus haut que le discours contient plusieurs similitudes, et se termine par une double parabole.

Marc, iv, 1. Et il se mit de nouveau à enseigner près de la mer; et une grande foule s'assembla près de lui, en sorte que, montant dans la barque, il s'assit dans la mer; et toute la foule était sur le rivage, à terre. 2. Et il leur enseignait beaucoup de choses en paraboles, et il leur disait dans son enseignement : 3 « Écoutez ! Voici que le semeur sortit pour semer; 4. et pendant qu'il semait, (du grain) tomba sur le chemin, et les oiseaux vinrent et le mangèrent; 5. et il en tomba d'autre sur le sol pierreux, où il n'eut pas beaucoup de terre, et il leva bientôt, parce qu'il n'avait aucune profondeur de terre ; 6. et quand parut le soleil, il fut brûlé, et parce qu'il n'avait pas de racine, il se dessécha ; 7. et il en tomba d'autre sur les épines, et les épines montèrent et l'étouffèrent, et il ne donna pas de fruit ; 8. et il en tomba d'autre sur la bonne terre, et il donna un fruit qui monta et grandit, et il rapporta trente, et

Matth. xiii, 1. En ce jour-là, Jésus étant sorti de la maison, s'assit au bord de la mer, 2. et une foule nombreuse s'assembla près de lui, en sorte que, montant dans une barque, il s'assit, et toute la foule se tenait sur le rivage. 3. Et il leur exposa beaucoup de choses en paraboles, disant : « Voici que le semeur sortit pour semer; 4. et pendant qu'il semait, (des grains) tombèrent le long du chemin, et les oiseaux vinrent et les mangèrent ; 5. et il en tomba d'autres sur les endroits pierreux, où ils n'eurent pas beaucoup de terre, et ils levèrent aussitôt, parce qu'ils n'avaient aucune profondeur de terre, mais, le soleil paraissant, ils furent brûlés, et parce qu'ils n'avaient pas de racine, ils se desséchèrent ; 7. et il en tomba d'autres sur les épines, et les épines montèrent et les étouffèrent ; 8. et il en tomba d'autres sur la bonne terre, et ils donnèrent du fruit, 9. qui cent, qui soixante, qui trente (pour un).

Luc, viii, 4. Et comme une foule nombreuse se rassemblait et venait à lui des villes, il dit en parabole : 5. « Le semeur sortit pour semer sa semence; et pendant qu'il semait, il en tomba le long du chemin, et elle fut foulée aux pieds, et les oiseaux du ciel la mangèrent ; 6. et il en tomba d'autre sur la pierre, et ayant germé, elle sécha, parce qu'elle n'avait pas d'humidité ; 7. et il en tomba d'autre au milieu des épines, et les épines, croissant en même temps, l'étouffèrent ; 8. et il en tomba d'autre sur la bonne terre, et ayant levé, elle porta fruit au centuple. » En disant cela, il criait : « Qui a des oreilles pour entendre, entende ! »

soixante, et cent (pour un). » 9. Et il dit : « Qui a des oreilles pour entendre entende ! »

Qui a des oreilles entende ! »

Marc a conduit Jésus dans la montagne pour le choix des apôtres, et l'a ensuite ramené à Capharnaüm, où il a instruit une grande foule d'auditeurs et combattu les pharisiens ; maintenant l'évangéliste le montre enseignant « de nouveau » près de la mer, et fait ainsi allusion aux prédications qui avaient eu lieu antérieurement dans le même endroit [1]. Pour donner une idée de cet enseignement, il raconte ce qui arriva et ce qui se dit un certain jour où le peuple s'assembla autour de Jésus en si grand nombre que le Christ, pour se soustraire à la presse, monta dans la barque, tenue à son service pour des cas semblables [2]. De la barque où il était assis, non loin du rivage, Jésus haranguait la foule massée au bord de la mer. Rien ne fait supposer qu'il aurait commencé à terre un discours que l'arrivée du peuple l'aurait obligé d'interrompre, et qu'il aurait continué sur la barque [3]. « Il enseignait beaucoup de choses en paraboles [4] ». L'évangéliste le dit pour attirer l'attention sur ce mode d'enseignement, non spécialement sur les paraboles qu'il va reproduire. L'histoire du Semeur est amenée comme la principale chose que Jésus a dite ce jour-là « dans sa prédication [5] ».

En Matthieu, la parabole est introduite de la même façon que dans Marc, sauf quelques indications dont la précision n'est qu'apparente, et qui servent seulement à la liaison des récits : « En ce jour là, Jésus étant sorti de la maison, s'assit près de la mer. » Marc laisse entendre que Jésus prêcha quelque temps au bord

1. Mc. II, 13 ; III, 7-9.

2. Cf. Mc. III, 9. Lire εἰς τὸ πλοῖον (D) dans IV, 1 ; c'est par négligence de copiste et conformation à Matthieu que l'article manque dans ℵBCL, etc.

3. Schanz, *Mt.* 168. καὶ πάλιν ἤρξατο διδάσκειν παρὰ τὴν θάλασσαν ne marque pas le commencement d'un discours particulier, mais, d'une manière générale, le recommencement de la prédication au bord du lac.

4. V. 2. ἐν παραβολαῖς ne signifie pas « dans les paraboles suivantes », mais « par voie de paraboles », ou « paraboliquement ». Cf. III, 23 ; XII, 1.

5. La formule ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ, si elle visait la forme parabolique de l'enseignement, ferait double emploi avec ἐν παρακβολαῖς ; elle introduit l'instruction suivante. Cf. XII, 38.

du lac, et que l'épisode qu'il décrit ne se place pas le même jour que la venue des parents du Sauveur et la controverse avec les pharisiens. Luc l'a compris ainsi, puisqu'il transporte dans un autre contexte la parabole du Semeur avec le récit qui la prépare. La dépendance de Matthieu à l'égard de Marc apparaît dans la mention de « la maison » : il n'a pas été question auparavant de cette maison dans le premier Évangile, mais Marc en a parlé, et le rédacteur, influencé déjà par lui dans le passage relatif à la famille de Jésus [1], se sert encore ici d'une donnée qu'il lui emprunte, bien qu'il ait négligé ou n'ait pas trouvé bon de la mettre d'abord à sa vraie place, avant la guérison du démoniaque sourd et aveugle. On remarquera la gaucherie de ce début, où l'on fait asseoir Jésus deux fois avant qu'il commence à parler, quoique, dans la pensée du narrateur, Jésus ne s'asseye que pour enseigner [2] : la première indication : « il s'assit près de la mer », anticipe maladroitement sur la seconde : « il s'assit dans une barque [3] ». Cette barque ne dit rien à Matthieu ; dans la tradition de Marc, c'était « la barque », et l'on devine qu'elle avait place entre les plus chers souvenirs des disciples. Dans son introduction au discours des paraboles, Matthieu imite celle qu'il a faite au discours sur la montagne : il n'y a pas lieu de s'en étonner.

Luc, en transposant la parabole, a dû changer la mise en scène. Il vient de raconter l'histoire de la pécheresse et de décrire en général les courses apostoliques de Jésus, accompagné de ses disciples et des saintes femmes ; sans marquer autrement les circonstances de temps et de lieu, il dit que Jésus prononça la parabole du Semeur devant une foule nombreuse, qui était venue des villes successivement évangélisées par lui [4]. S'il ne parle pas du lac et de la barque, c'est qu'il a anticipé ces détails dans le récit de la pèche miraculeuse [5]. Comme il rapporte ensuite l'anecdote

1. Cf. *supr.* p. 720.

2. Cf. Mt. v, 1. On dirait que la première indication, reproduite de l'introduction au discours sur la montagne, est pour marquer la solennité de la circonstance, et que la seconde est prise de Marc, comme indication de fait.

3. V. 2. εἰς πλοῖον. La leçon τὸ πλοῖον se trouve dans un grand nombre de mss. ; si elle était authentique, elle attesterait l'influence de Marc.

4. Cf. v. 4. τῶν κατὰ πόλιν ἐπιπορευομένων, et v. 1, αὐτὸς διώδευεν κατὰ πόλιν καὶ κώμην κηρύσσων.

5. Cf. Lc. v, 3 ; *supr.* p. 440.

concernant la famille de Jésus, et que la mère et les frères du Christ se tiennent « dehors », on pourrait croire qu'il a fait prononcer la parabole dans une maison ; mais l'introduction suppose au moins que Jésus a parlé en plein air, et l'incohérence que présente la localisation des deux récits provient des transpositions opérées par l'évangéliste. On n'a pas besoin, pour expliquer la brièveté de l'introduction, d'admettre que Marc et Matthieu auraient amplifié les données d'une source antérieure, dont Luc ou sa source particulière dépendrait directement [1]. L'existence de cette source paraît certaine : Marc y a pris le Semeur ; mais ni Luc ni Matthieu ne semblent réclamer d'autre source que Marc [2]. Il est probable que la source primitive, le recueil de discours, ne contenait que la parabole, sans introduction ni commentaire.

L'apostrophe : « Écoutez ! » a une signification particulière dans Marc, elle est en rapport avec la conclusion : « Qui a des oreilles pour entendre entende ! » et les deux correspondent à l'idée que l'évangéliste se fait des paraboles : propos mystérieux que le commun des auditeurs est incapable de comprendre, et qui réclameraient une attention spéciale, même des plus intelligents, s'ils étaient bien disposés. Matthieu et Luc retiennent la conclusion, mais ils auront trouvé que l'apostrophe du début surchargeait inutilement le récit. Si ces formules sont primitives, elles étaient, dans la bouche de Jésus, un simple appel à l'attention des auditeurs [3].

La parabole est empruntée aux conditions de la vie champêtre et de l'agriculture palestinienne. Elle met en scène le « semeur », qui « est sorti » de chez lui « pour semer ». Selon la lettre, le semeur est l'homme dont la fonction est de semer, et qui peut être désigné ainsi comme un individu déterminé, au lieu qu'on dise : « un semeur », quoique la parabole décrive un fait commun sous l'apparence d'un cas particulier. Mais comme les évangélistes, et Marc le premier, entendent la parabole allégoriquement, voyant dans le semeur Jésus lui-même, c'est peut-être pour ce motif qu'ils

1. B. et J. Weiss, 415.

2. Cf. Jülicher, II, 514.

3. V. 3. ἀκούετε. ἰδοὺ ἐξῆλθεν ὁ σπείρων σπεῖραι. D omet σπεῖραι ; Ss. ajoute τὸν σπόρον ; cf. Lc. 5. Matthieu omet ἀκούετε ; Luc omet de plus ἰδού. Pour d'autres exordes, cf. Mc. iv, 24, 30.

ne disent pas « un semeur », le Christ étant le semeur par excellence [1]. De même, on peut croire que Luc dit : « semer sa semence [2] », parce qu'il veut faire songer à la parole évangélique, à la semence jetée par l'unique Semeur. En soi, le semeur est un semeur, et la semence, du grain, plus précisément du blé. Le semeur jette son grain à la volée, et il en tombe sur le chemin qui avoisine le champ, non pas, comme on a voulu quelquefois l'entendre, sur les bords du champ qui avoisine le chemin [3]. Ce grain est mangé par les oiseaux. Luc ajoute, en manière d'amplification descriptive, qu'il est foulé par les passants; on pourrait néanmoins soupçonner dans ce trait une intention allégorique [4]; mais l'évangéliste n'a eu aucune préoccupation de ce genre en écrivant : « les oiseaux du ciel », au lieu de dire simplement : « les oiseaux [5] ». Il tombe aussi du grain sur des endroits pierreux, où il y a une couche très mince de terre végétale; le grain n'en pousse que plus vite, mais il est brûlé presque aussitôt par le soleil. Luc substitue « la pierre » à « l'endroit pierreux »; il ne semble pas avoir vu le rapport établi entre le peu de terre et la germination rapide; il se représente le grain sur des pierres où il peut germer, pour être aussitôt desséché [6] faute d'humidité; mais ce grain aurait été dans les mêmes conditions que celui du chemin, et mangé par les oiseaux. Luc paraît mal connaître ce qui se passe dans les champs de Judée; Marc le sait, et il n'est pas vraisemblable que la donnée du second Évangile [7] soit un développement surajouté à celle du troisième. D'autre grain tombe dans les épines, germe et dure plus longtemps, mais sans arriver à maturité, parce que les épines

1. Cf. Jn. iv, 36-38.

2. V. 5. τὸν σπόρον αὐτοῦ (omis dans Ss.) Le mot σπόρος désigne le grain semé, non l'action d'ensemencer.

3. Mc. 4. παρὰ τὴν ὁδόν. Cf. v. 1. παρὰ τὴν θάλασσαν, et x, 46.

4. Cf. Mt. vii, 6.

5. Le diable correspond aux oiseaux dans l'explication de la parabole : on n'a pas voulu le désigner comme « oiseau du ciel » (Jülicher, II, 517). Ss. D omettent τοῦ οὐρανοῦ dans Lc. 5.

6. Cf. Jér. xvii, 8 (LXX). ἐπ' ἰκμάδα βαλεῖ ῥίζας αὐτοῦ. Ce rappochement ne prouve pas que Marc et Luc dépendent de Jérémie. Ss. a entendu, comme Luc, πετρῶδες au sens de πέτρα.

7. Jülicher II, 519, se demande si ὅτε ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος ne serait pas ajouté pour l'allégorie, car le grain n'a pas levé en une nuit, pour être brûlé aux premiers rayons du soleil ; on peut faire néanmoins la part du style poétique.

montent plus vite et l'étouffent. Ces épines ne peuvent être ni un buisson dans le champ, ni une haie alentour, mais des ronces dont on n'a pas extirpé la racine, et qui repoussent dans le champ après les semailles [1]. Marc seul mentionne expressément le manque de fruit ; mais ce détail est supposé plus loin, dans l'explication de la parabole, par les trois évangélistes. Enfin le grain qui est tombé en bonne terre, où il n'y a ni pierres pour l'empêcher de s'enraciner, ni épines pour l'empêcher de grandir, pousse, atteint un entier développement, et rapporte trente, soixante, cent pour un [2]. Ce que Marc appelle fruit n'est pas le grain mûr de l'épi nouveau, mais l'épi ou le grain se formant dans l'épi ; c'est pourquoi il dit que le fruit monta et grandit ; Matthieu et Luc ont évité ces expressions peu claires, qui s'appliqueraient mieux peut-être aux fruits de la parole, aux bonnes œuvres, qu'à la croissance du blé. La variété des chiffres, qui sont approximatifs et n'ont rien d'exagéré, signifie l'abondance de la récolte. S'il n'y avait eu d'abord qu'un chiffre, et le plus élevé, comme dans Luc, Marc ne l'aurait pas diminué, pour ainsi dire, en lui associant deux chiffres inférieurs ; on conçoit, au contraire, que Luc, abrégeant la conclusion, ait retenu le chiffre le plus fort. L'inversion des trois nombres dans Matthieu ne paraît pas avoir de conséquence pour l'idée [3]. D'après ce qui arrive ordinairement, on ne peut supposer que les quatre parts du grain répandu par le semeur aient été égales, et il n'est pas dit que la quantité de semence utile soit inférieure à celle de la semence perdue.

Dans Marc, la pause finale, qui précède l'invitation à pénétrer le sens de la parabole, est indiquée par la formule : « et il dit », qui fait ressortir en même temps l'avertissement ; cette formule est

1. Ss. omet, dans Lc. 8, συμφυεῖσαι αἱ ἄκανθαι, probablement en supposant que les épines étaient déjà poussées quand le grain fut semé.

2. Mc. 8, lire καὶ ἄλλο ἔπεσεν, comme aux vv. 5 et 7, la leçon ἄλλα ℵ BCLΔ étant due à la réflexion, pour fournir un sujet pluriel aux trois chiffres de la fin. εἰς τριάκοντα κτλ. ne signifie pas : « jusqu'à trente » etc., c'est une formule hébraïsante représentant un adverbe de nombre. Jülicher, II, 521. D lit ἐν, et Wellhausen, *Mc.* 31, adopte cette lecture, qui paraît autorisée par Mc. 20 et par Mt. 8 (qui a compris ἐν et l'a remplacé par ὃ μέν, ὃ δέ). Wellhausen, *Mt.* 67, approuve Matthieu, et renvoie à Dan. iii, 19).

3. On peut dire que Marc fait ressortir davantage l'abondance, et Matthieu la diversité. C'est l'abondance qui importe le plus, et Luc l'a compris ainsi. Jülicher, II, 522.

omise dans Matthieu, et très fortement accentuée dans Luc [1]; l'avertissement a aussi moins d'emphase dans le premier Évangile [2].

Marc, iv, 10. Et quand il fut seul, ceux qui l'entouraient, avec les Douze, l'interrogèrent au sujet des paraboles, 11. et il leur dit : « C'est à vous qu'a été donné le secret du royaume de Dieu ; mais à ces gens du dehors tout arrive en paraboles, 12. afin qu'ils regardent bien et ne voient pas, qu'ils écoutent bien et ne comprennent pas, de peur qu'ils ne se convertissent, et qu'il ne leur soit pardonné. »

Matth. xiii, 10. Et les disciples, s'étant approchés, lui dirent : « Pourquoi leur parles-tu en paraboles ? » 11. Il leur répondit en disant : « Parce qu'il vous a été donné de connaître les secrets du royaume des cieux ; mais à eux, cela n'a pas été donné. 12. Car à celui qui a l'on donnera, et il sera dans l'abondance ; mais à celui qui n'a pas, même ce qu'il a lui sera ôté. 13. C'est pourquoi je leur parle en paraboles ; parce que, voyant, ils ne voient pas, et entendant, ils n'entendent ni ne comprennent. 14. Et en eux s'accomplit la prophétie d'Isaïe qui dit : « Vous écouterez bien, et vous ne comprendrez pas ; vous regarderez bien, et vous ne verrez pas ; 15. car le cœur de ce peuple s'est appesanti, et ils ont l'ouïe dure et les yeux fermés, de peur qu'ils ne voient de leurs yeux, qu'ils n'entendent de leur oreilles, qu'ils ne comprennent avec leur cœur, et que je ne les guérisse. » 16. Mais heureux vos yeux, parce qu'ils voient, et vos oreilles, parce qu'elles entendent ! 17. Je vous dis en vérité que beaucoup de prophètes et de justes ont désiré voir ce que vous voyez, et ne l'ont pas vu, entendre ce que vous entendez, et ne l'ont pas entendu. »

Luc, viii, 9. Et ses disciples lui demandèrent ce qu'était cette parabole, 10. et il dit : « A vous il a été donné de connaître les secrets du royaume de Dieu ; mais aux autres (on les présente) en paraboles, afin que, voyant, ils ne voient pas, et entendant, ne comprennent pas ».

Désignée par son objet pour la place que la tradition lui a donnée en tête du recueil, la parabole du Semeur devait, à raison de cette place, au moins autant que pour la leçon qu'elle contenait, attirer à elle les idées générales que les premières générations chré-

1. V. 8. ταῦτα λέγων ἐφώνει. Jésus a élevé la voix pour dire ce qui suit.
2. V. 9. ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω. Marc et Luc ont de plus ἀκούειν après ὦτα.

tiennes se formèrent au sujet de l'enseignement parabolique. Considérée en elle-même, l'histoire du Semeur offre un sens des plus faciles : de même que la semence dont une partie se perd, et une partie profite, selon la nature du terrain où elle tombe, la parole évangélique, l'annonce du royaume céleste, est inutile aux uns et salutaire aux autres, selon leurs dispositions. L'accent de la comparaison ne portant pas sur la proportion, mais sur la différence des résultats, si l'on n'en peut conclure que la prédication évangélique soit utile au plus grand nombre, du moins est-il évident qu'un succès notable est supposé dans l'application. Il en est de la parole comme du grain ; sa réussite ne dépend pas uniquement du prédicateur, mais de l'auditeur ; à chacun de voir l'auditeur qu'il veut être ; la parole fructifie dans l'auditeur de bonne volonté.

Telle étant la signification de la parabole, il est impossible que la déclaration touchant le but général des paraboles, qui serait l'aveuglement des auditeurs, se rattache historiquement à l'histoire du Semeur. Celle-ci dit que la parole porte fruit, et il n'est pas douteux que l'intention actuelle du prédicateur soit conforme à celle du semeur ; les semailles se font en vue du grain qui poussera ; la prédication est donnée pour les auditeurs qu'elle touchera. On ne conçoit pas que Jésus ait pu déclarer, dans la parabole, qu'il semait la parole pour qu'elle rendît son fruit, et qu'il ait dit, aussitôt après, qu'il parlait en paraboles pour empêcher son auditoire de comprendre la vérité qui aurait pu le sauver ; à quelques minutes d'intervalle, il aurait démenti devant les disciples ce qu'il venait d'affirmer devant le peuple. Ce qu'on lui fait dire sur le but des paraboles appartient à un autre ordre d'idées que la parabole : théorie de théologien, rattachée à un trait d'observation réelle ; dans celle-ci apparaît l'expérience du prédicateur, et dans celle-là les préoccupations apologétiques des temps qui ont suivi. Les étapes que la tradition a faites, en allant de la réalité historique à la théorie théologique, sont reconnaissables dans le texte de Marc.

Selon la mise en scène que l'évangéliste a esquissée au début du chapitre, Jésus, assis dans une barque sur le lac, a commencé à dire des paraboles ; il a raconté l'histoire du Semeur ; avant qu'il passe à une autre, il est censé se retirer à l'écart et être interrogé par les Douze et les autres personnes de sa suite ordinaire. S'est-il donc éloigné en mer, et ceux qui le questionnent étaient-ils tous avec lui dans la même barque ? Après l'explication de la para-

bole, et sans qu'on ait pris soin de ramener la barque vers le rivage, d'autres paraboles sont introduites; le lecteur s'aperçoit à la fin qu'elles ont été prononcées devant le peuple par Jésus resté dans la barque, à l'endroit où il était pour dire le Semeur; c'est le soir seulement qu'il demande à ses disciples de gagner au large vers l'autre rive du lac. Ainsi l'explication de la première parabole se trouve en dehors du cadre tracé pour le récit; elle n'est pas anticipée, car on ne dit pas quand Jésus se trouva seul, et on le conduit à l'écart sans l'éloigner, l'écart n'étant que pour situer l'explication de la parabole par rapport au texte, indépendamment du cadre général; l'explication et son introduction particulière se présentent comme une enclave, une intercalation survenue dans un discours qui contenait un certain nombre de paraboles, sans considérations générales ni interprétation particulière.

Dans cette enclave même, la rédaction n'est pas homogène. On lit d'abord que ceux qui entouraient Jésus « lui demandèrent les paraboles [1] », c'est-à-dire, à en juger par la réponse, qu'ils interrogent le Sauveur touchant la raison d'être de l'enseignement parabolique en général; et c'est ainsi que Matthieu l'a compris. La question n'en est pas moins présentée de façon peu naturelle, et l'équivoque provient de ce que cette question prépare maintenant deux réponses. Les disciples sont supposés demander « les paraboles », c'est-à-dire pourquoi Jésus parle en paraboles, et aussi « la parabole », c'est-à-dire l'explication du Semeur; et c'est en ce dernier sens que Luc a voulu l'entendre. La formule de la demande est ainsi beaucoup plus satisfaisante, pourvu qu'on lise le singulier : les disciples demandent « la parabole », et à cette question correspond la seconde réponse de Jésus : « Vous ne comprenez pas cette parabole ? » qui maintenant arrive sans introduction. Ainsi la première réponse vient en surcharge de la seconde, et c'est en vue de celle-là que l'on a écrit « les paraboles » au lieu de « la parabole ». L'artifice de la seconde intercalation est aussi simple que celui de la première.

Grâce à l'imperfection de ces sutures, l'on peut distinguer trois moments de la rédaction, qui correspondent au développement de la pensée traditionnelle touchant les paraboles : une première relation,

1. V. 10. καὶ ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνας, ἠρώτων αὐτὸν οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα τὰς παραβολάς.

probablement écrite et identique au recueil de discours, donnait en exemple de l'enseignement évangélique une série de paraboles, sans autre explication, parce que l'on n'y trouvait aucune obscurité; une seconde rédaction, où les disciples demandent et obtiennent l'interprétation de la parabole du Semeur, fait soupçonner que l'on a commencé à trouver les paraboles moins claires, que l'on s'est préoccupé du médiocre succès obtenu auprès des Juifs par la prédication évangélique, plus encore peut-être du peu de solidité de certaines conversions, et que l'interprétation du Semeur a fourni l'explication que l'on cherchait; enfin la troisième rédaction montre que l'on a creusé plus avant, que l'on a voulu avoir la raison profonde soit de l'obscurité des paraboles, désormais acquise à la tradition, soit de l'aveuglement d'Israël; comme on trouvait aisément la cause de ce dernier fait dans un décret providentiel de réprobation, qui impliquait l'endurcissement préalable, et qu'on ne pouvait pas songer à voir un défaut dans l'imaginaire obscurité des paraboles, on se persuada que ce genre mystérieux d'enseignement avait été choisi tout exprès par le Sauveur lui-même pour procurer l'accomplissement des desseins de Dieu sur son peuple : le judaïsme ne s'est pas converti, parce qu'il ne devait pas se convertir, et la vérité évangélique lui a été proposée en énigme, pour qu'il ne pût pas la voir ni se sauver.

La pensée du rédacteur évangélique n'aurait jamais donné lieu à discussion, si la théologie, qui l'a inspirée, n'avait fini par s'en étonner et la trouver obscure à son tour. Derrière la réponse que Marc et Luc prêtent au Sauveur, il y a le texte d'Isaïe, dont Matthieu fait la citation expresse. Isaïe a reçu mission d'amener par ses oracles l'endurcissement d'Israël et la ruine qui punira cet endurcissement : l'enseignement de Jésus a la même fin providentielle que celui d'Isaïe, ou plutôt il réalise définitivement ce qu'avait annoncé le prophète; ce n'est pas de la parole du prophète, mais de l'Évangile, qu'il serait question dans Isaïe; c'est Jésus qui aurait parlé pour endurcir Israël et procurer sa réprobation. Le langage de l'Ancien et même du Nouveau Testament ne distingue pas d'ordinaire, dans l'objet des décrets providentiels, ce qui est voulu directement et ce qui n'est pas voulu en soi mais permis. Du point de vue absolu de la théologie sémitique, tout ce que la Divinité connaît et règle d'avance est censé voulu de la même façon, tout apparaît comme nécessaire. Cependant les écrivains bibliques

n'adoptent pas cette idée comme un dogme philosophique, dont la conséquence, logiquement déduite, serait la négation de la liberté humaine. Ils ne croient pas qu'Israël soit uniquement victime de la fatalité, ni que son péché ne soit pas imputable à sa malice ; son aveuglement et sa réprobation, annoncés depuis des siècles, arrivent par une sorte de nécessité divine qui ne détruit pas sa responsabilité. Dans le cas présent, c'est l'idée de la nécessité providentielle, non celle de la responsabilité humaine, qui fournit à l'apologétique chrétienne la réponse dont elle a besoin pour écarter l'objection que suggère l'échec de l'Évangile auprès des Juifs.

A ceux qui lui demandent la raison des paraboles Jésus répond : « Le secret du royaume vous est donné, à vous ; mais à ces gens du dehors tout vient en paraboles », c'est-à-dire on ne propose rien que des paraboles, selon la remarque faite dans la conclusion du récit [1]. La doctrine de Jésus a deux formes, une forme simple, où le secret du royaume est révélé, en termes propres, à l'entourage du Maître, et une forme obscure, qui est la parabole, où le secret demeure enveloppé, indéchiffrable pour les gens du dehors, à qui, pour ce motif même cet enseignement énigmatique est adressé ; l'Évangile est un enseignement esotérique, clair pour ceux qui croient, et un enseignement exotérique, obscur pour les autres, et il a ces deux qualités de par la volonté de Jésus. Ainsi conçue, l'idée d'un double enseignement est aussi étrangère que possible à l'esprit du Christ historique, et ce n'est pas lui non plus qui a pu regarder et présenter comme un mystère [2] le royaume dont il annonçait l'avènement. Il

1. V. 11. ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ· ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς πάντα γίνεται. V. 34. χωρὶς δὲ παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς ἐπέλυεν πάντα. Les deux passages se correspondent, doivent être de la même main, et le second éclaircit la juste signification du premier. Il est arbitraire de traduire celui-ci : « tout » ce qui se passe autour de ces gens et en eux « leur devient énigme ». Cf. Jülicher, I, 122, n. 1.

2. On peut dire que le mot μυστήριον n'appartient pas au langage évangélique. Les Synoptiques ne l'ont qu'en cet endroit. On n'est pas surpris de le trouver dans les Épîtres de Paul et dans l'Apocalypse. Le rédacteur de Marc l'aura emprunté à la langue de la théologie apocalyptique, parce qu'il regardait les paraboles comme des révélations cachées sous des images symboliques. Il emploie le singulier, envisageant le royaume comme une entité impénétrable aux intelligences vulgaires, ou plutôt songeant au mystère de la rédemption selon Paul ; Matthieu et Luc emploient le pluriel, songeant aux nombreuses vérités signifiées dans les paraboles.

n'a pas davantage considéré ses auditeurs ordinaires comme étant gens « du dehors ». Le rédacteur de ce passage se figure les disciples de Jésus comme un groupe constitué à l'écart du judaïsme, ainsi que les communautés de son temps l'étaient vis-à-vis des synagogues, et ce doit être pour cette raison qu'il ne se contente pas de nommer les Douze, ceux-ci ne suffisant pas à constituer sa petite Église, mais « l'entourage », groupement plus considérable, inconnu au reste de l'Évangile [1]. Le secret du royaume est donné à ces fidèles.

Pour mettre cette déclaration d'accord avec le contexte, on a voulu que « donner » signifiât « destiner », et que l'explication des paraboles fût ainsi promise aux disciples, par conformité à une intention de la Providence [2]. Il résulte, en effet, de ce qui suit, que les disciples, ne comprenant pas les paraboles, ont besoin qu'on les leur explique ; mais le présent texte est dominé par une tout autre préoccupation. Les disciples connaissent déjà le secret, ou du moins ils doivent en être dépositaires, bien que le rédacteur ne leur en attribue sans doute pas l'intelligence ; ils étaient prédestinés à la connaissance qu'ils ont, et ils l'ont déjà reçue, ou la recevront, indépendamment des paraboles, tout comme ceux du dehors sont privés déjà et continueront, moyennant les paraboles, à être privés de la vérité, parce qu'ils ne doivent pas y parvenir. C'est uniquement à cause de ceux-ci que Jésus parle en paraboles ; on suppose qu'il n'aurait jamais parlé de la sorte s'il n'avait eu qu'à instruire ses disciples ; les énigmes paraboliques seront expliquées à ces derniers pour que les discours adressés à la masse réprouvée ne soient pas perdus pour eux ; mais ce point est secondaire, l'enseignement parabolique n'étant pas ce qui leur convient, et la vérité entière leur étant par ailleurs communiquée sans voile, selon le droit de leur vocation. Les paraboles n'en sont pas moins essentiellement obscures ; Jésus s'en est servi pour que les Juifs ne pussent voir ce qu'ils avaient devant les yeux, ni comprendre ce que leurs oreilles entendaient, qu'ils ne pussent saisir la vérité du salut qui leur était prêché ; autrement, ils auraient pu se convertir et mériter leur pardon ; or, il était décidé par le Juge éternel qu'ils ne devaient point être réconciliés et sauvés ; l'Évangile leur a été présenté de façon à

1. Cf. *supr.* p. 739, n. 1. Dans Lc. xxii, 49, *οἱ περὶ αὐτόν* désigne les disciples.
2. B. Weiss, *E.* 190.

n'empêcher pas, même à procurer la réalisation du décret divin [1]. Cette conception est rigoureusement paulinienne, et l'influence de Paul n'y est pas étrangère.

Les deux autres Synoptiques ont gardé l'idée de Marc, avec quelques modifications de forme plutôt que de fond. Luc la corrige en abrégeant la rédaction, et en en supprimant les incohérences. Les disciples ne demandent pas la raison de l'enseignement parabolique, mais la signification de la parabole qui vient d'être dite [2]. Les deux réponses de Jésus semblent se fondre en une seule, où est exprimée d'abord la raison générale des paraboles, selon les termes fournis par Marc, mais en élaguant ceux qui pouvaient paraître trop forts ou inexacts. Il n'est pas dit que le « secret du royaume » soit « donné » aux disciples, mais qu'il leur est « donné de le connaître », ce qui ne suppose pas une connaissance acquise ou à acquérir indépendamment des paraboles, et il n'est point parlé des gens du « dehors », mais d' « autres », ce qui rentre dans la couleur locale [3]; il n'est pas affirmé que « tout arrive » à ceux-là « en paraboles », mais que les mystères leur sont ainsi proposés, ce qui efface une exagération, et tient compte de ce que, dans les discours publics de Jésus, il y a autre chose que des paraboles; on laisse tomber la finale : « de peur qu'ils ne se convertissent et qu'il ne leur soit pardonné », une telle déclaration ayant choqué le sens moral de Luc. Mais l'essentiel n'en reste pas moins : à d'autres que ses disciples Jésus parle en paraboles, pour qu'ils ne voient ni ne comprennent les secrets du royaume, tout en les ayant, pour ainsi dire, sous les yeux et dans les oreilles. Il s'agit toujours de l'aveuglement providentiel des Juifs; mais Luc s'y intéresse beaucoup moins que Marc, en cet endroit où la réprobation d'Israël n'a pas pour contrepartie la vocation des Gentils.

L'évangéliste amène, sans autre préambule, l'explication de la parabole, comme si cette explication était justifiée par le principe général qui vient d'être posé; et Jésus ne s'étonnera pas de l'inin-

1. L'idée fondamentale est celle de Paul, Rom. ix, 18-29; x, 16-21; xi, 8-10. La fin providentielle que l'Apôtre assigne au don des langues, I Cor. xiv, 21-25, est analogue à celle que Marc attribue aux paraboles (Holtzmann, 73).

2. V. 9. τίς αὕτη εἴη ἡ παραβολή.

3. V. 10. ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, τοῖς δὲ λοιποῖς ἐν παραβολαῖς.

telligence des disciples, parce que, si l'on a évité plus haut de paraître attribuer à ceux-ci une science qu'ils n'avaient pas encore, on tient à ne pas les diminuer dans la considération du lecteur. Mais les contradictions que présente le récit de Marc subsistent à l'état latent. Pour simplifier la mise en scène et supprimer des allées et venues inexplicables, Luc, qui n'a pas parlé du lac ni de la barque, ne dit pas non plus que Jésus se soit retiré à l'écart, en sorte que la question des disciples est faite en public, et que Jésus y répond devant « les autres » ; ceux à qui est refusée la connaissance des mystères ne se trouvent pas seulement entendre cette déclaration fâcheuse pour eux, mais l'explication de la parabole qui est censée réservée aux disciples. L'harmonie de la narration est donc plus apparente que réelle, et l'évangéliste a eu plus de souci d'un certain équilibre extérieur de son récit que du problème soulevé par son devancier.

Matthieu corrige aussi la donnée de Marc, mais par voie d'amplification. Jésus, dans la barque, a prononcé la parabole du Semeur ; aussitôt, et sans qu'on parle d'éloignement, les disciples s'approchent pour l'interroger [1]. S'ils sont avec Jésus dans la barque, ce sera une conversation du Maître et des disciples sous les yeux de la foule ; s'ils ne sont pas dans la barque, comment font-ils pour s'approcher ? Matthieu a senti que Jésus ne pouvait pas se retirer, puisque le discours des paraboles n'est pas fini ; mais il n'évite une contradiction explicite que pour tomber dans la contradiction implicite qui vient d'être signalée dans Luc, la foule semblant assister à un discours qui n'est pas fait pour elle, et que, selon la pensée même de l'évangéliste, elle n'a pas dû entendre et n'a pas réellement entendu. Comme le rédacteur veut donner un assez long développement à la première réponse de Jésus, l'interrogation des disciples porte sur les paraboles en général, non sur celle qui vient d'être dite. Les disciples veulent savoir pourquoi Jésus parle en paraboles, et le texte de Marc est modifié de façon à présenter naturellement ce sens [2]. Il en résulte que, plus loin, Jésus expliquera la parabole du Semeur sans qu'on le lui ait demandé.

Parce qu'il a été donné aux disciples de connaître les secrets du royaume, les paraboles leur seront interprétées ; il n'en est pas

1. V. 10. καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ εἶπαν αὐτῷ.
2. *Ibid.* διατί ἐν παραβολαῖς λαλεῖς αὐτοῖς ;

de même de « ceux-là », c'est-à-dire de la masse des auditeurs, dont Jésus se trouve en quelque sorte séparé par le cercle des disciples[1]. Matthieu dit : « ceux-là », et non « ceux du dehors », pour la même raison que Luc, parce que les auditeurs de Jésus et ses disciples ne peuvent être conçus comme deux sociétés isolées l'une de l'autre. Mais la réponse n'est plus tout à fait dans le sens de la question. Les disciples demandent pourquoi Jésus débite des paraboles au peuple, qui est supposé ne pouvoir les comprendre ; et la réponse fait entendre que les paraboles sont dites pour que les disciples, par l'explication, apprennent les secrets du royaume. Ici, comme dans Luc, les paraboles ont une utilité pour les disciples, et l'on peut dire que l'histoire reprend ses droits contre la théorie de Marc, mais, comme on veut maintenir cette théorie, une confusion s'introduit dans les idées et dans le discours. Au lieu de recourir à une combinaison si singulière, pourquoi le Maître n'abandonne-t-il pas à eux-mêmes ceux qu'il ne veut pas éclairer, et ne se contente-t-il pas de révéler sans figure les vérités salutaires à ceux qui sont prédestinés à les connaître? Dans le système de Matthieu et de Luc, Jésus dit au peuple des choses qui sont en réalité pour les disciples, et ce n'est pas sans y ajouter quelque contradiction que l'on a moralisé l'idée de Marc.

Il reste que, dans Matthieu, aussi bien que dans Marc et dans Luc, la forme parabolique de l'Évangile a, en tant que parabolique, sa raison d'être par rapport à ceux à qui Dieu refuse la connaissance des secrets[2] du royaume ; mais on ne dit pas sans quelque détour qu'elle a pour fin de leur en dérober l'intelligence. Le principe de la distinction posée entre les deux catégories d'auditeurs est justifié par une sentence que Marc rapporte après l'explication de la parabole, et que Matthieu anticipe de façon médiocrement heureuse : « Car à qui a l'on donnera, et il sera dans l'abondance[3] », c'est-à-dire que les disciples, déjà instruits de la vérité, verront encore accroître leurs connaissances : « et à qui n'a pas on ôtera même ce qu'il a », c'est-à-dire que la foule des Juifs, ignorante du royaume que Jésus annonce, devien-

1. V. 11. ὅτι ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν (Ss. mss. lat. omettent τ. ο.), ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται. Cf. v, 1-2, la mise en scène du discours sur la montagne, *supr*. pp. 541-542.

2. Cf. *supr*. p. 741, n. 2.

3. V. 12. καὶ περισσευθήσεται est ajouté d'après xxv, 29, au texte de Marc.

dra aveugle par surcroît et perdra le peu de lumière spirituelle qu'elle pouvait avoir auparavant, soit que l'on entende par ce peu la proposition des paraboles dont le peuple ne tirera aucun fruit [1], soit plutôt la vérité de la Loi, qui reste acquise au chrétien, et qui est perdue pour le Juif par son incrédulité à l'Évangile [2]. Ainsi le dédoublement introduit dans l'idée de Marc s'accentue de plus en plus, et le rapport entre l'emploi des paraboles et la réprobation d'Israël en est un peu obscurci. Mais il n'en subsiste pas moins dans l'esprit de l'évangéliste, car on lit ensuite : « C'est pourquoi », attendu qu'il ne leur est pas donné d'entendre, et qu'on dépouille celui qui n'a rien, « je leur parle en paraboles, parce que, tout en voyant, ils ne voient pas [3] ». S'il n'est pas dit expressément que Jésus se sert des paraboles pour produire l'aveuglement des Juifs, l'idée reste à peu près la même. Jésus emploie la parabole parce qu'il n'a pas été donné aux Juifs de connaître les mystères : c'est donc pour ne pas leur révéler les mystères dont il s'agit. Si les Juifs voient sans voir, c'est l'effet de la volonté providentielle qui leur interdit la connaissance des vérités du salut ; mais il est sous-entendu que la parabole est l'instrument de cette volonté, étant l'énigme mystérieuse que l'on entend sans l'entendre, parce que l'on entend l'énigme, et que l'on ne comprend pas le mystère. La citation d'Isaïe vient à l'appui de cette explication.

Cédant à son goût pour les prophéties, Matthieu reproduit tout au long, d'après les Septante [4], le passage auquel Marc se référait

1. Jülicher, I, 129. B. Weiss. *E*. 82 : « Les paraboles, sans explication, seront facilement oubliées », semble trop littéral.

2. Schanz, *Mt*. 340.

3. V. 13. διὰ τοῦτο ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς λαλῶ, ὅτι βλέποντες οὐ βλέπουσιν. On doit rapporter διὰ τοῦτο à ce qui précède, vv. 11-12, pour amener la réponse directe à la question du v. 10 ; ὅτι est explicatif. Matthieu rejoint ici Marc (11 *b*-12) et le résume avant de produire la citation d'Isaïe.

4. Is. vi, 9-10. On lit dans l'hébreu : « Va dire à ce peuple : Écoutez bien et ne comprenez pas ; regardez bien et ne connaissez pas. Épaissis le cœur (l'intelligence) de ce peuple ; endurcis ses oreilles et bouche ses yeux, de peur qu'il ne voie de ses yeux, n'entende de ses oreilles, ne comprenne avec son cœur, et qu'il ne se convertisse et soit guéri. » L'hébreu convient mieux à la thèse de Marc, et la conception propre de Matthieu se fonde sur ce qu'il y a d'inexact dans la version grecque (Holtzmann, 247) ; mais il importe peu à la question principale, à savoir la raison d'être des paraboles, que l'aveu-

implicitement. Ce texte prouve encore la nécessité providentielle de la situation où se trouvent les Juifs à l'égard des paraboles : « en eux s'accomplit la prophétie d'Isaïe qui dit : « Vous entendrez de vos oreilles, et vous ne comprendrez pas ». Les paraboles, participent à la même nécessité : elles sont voulues de Dieu pour entretenir l'endurcissement des Juifs, censé acquis avant les paraboles ; mais l'évangéliste va jusqu'au bout de la citation, de façon à rencontrer Marc, et à dire que, si les Juifs se montrent aveugles et sourds, c'est parce que Dieu ne veut pas qu'ils voient ni entendent, ni qu'ils trouvent ainsi le moyen d'être sauvés. Les paraboles sont adaptées à l'accomplissement de ce dessein. Matthieu conserve donc l'idée de Marc, mais il aura trouvé quelque avantage à ne pas la mettre dans la bouche de Jésus comme expression d'une volonté personnelle ; il a désarticulé le discours de manière à signaler comme un fait l'aveuglement des Juifs en face et par le moyen des paraboles, et à réserver la déclaration du dessein providentiel d'endurcissement pour la citation prophétique [1]. Ce développement atténue, peut-être avec intention, la forme du discours dans Marc, mais il n'atténue que la forme, même en ce qui regarde l'intention personnelle de Jésus, qui est simplement subordonnée au décret divin. Marc l'entendait ainsi, bien qu'il ne le dise pas. La seule modification réelle qui soit introduite consiste en ce que Matthieu dit explicitement ce que Luc admet implicitement, à savoir que les paraboles n'ont pas été qu'un instrument de réprobation pour les Juifs, mais qu'elles ont eu leur utilité pour les disciples. L'attention que Matthieu et Luc ont apportée aux paraboles, et l'impression favorable qu'ils en ont reçue ont pu les induire à

glement des Juifs précède déjà, ou suive seulement les paraboles, attendu que Marc n'exclut pas l'aveuglement antérieur, et que Matthieu voit dans les paraboles un moyen providentiel de l'entretenir. Matthieu n'entend pas parler d'un parti pris de ne pas voir, car il maintient l'obscurité objective des paraboles, et ne confond nullement cette obscurité avec la disposition subjective des auditeurs. « De peur qu'ils ne voient, etc. » marque aussi l'intention de la Providence, non celle des Juifs.

1. Cette citation est censée dite par Jésus, et c'est pourquoi l'évangéliste varie la formule qui lui sert à introduire les prophéties (cf. v. 35, ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν) ; mais on reconnaît sa manière et l'artifice de la suture qui rattache le passage d'Isaïe au texte abrégé de Marc, dans ce commencement du v. 14 : καὶ ἀναπληροῦται αὐτοῖς ἡ προφητεία Ἡσαΐου ἡ λέγουσα.

cette correction. Matthieu est plus préoccupé, soit de l'endurcissement des Juifs et de la prophétie qui l'annonce, soit du privilège des disciples, qui est celui du chrétien, que de l'obscurité des paraboles et de leur efficacité aveuglante.

Après avoir décrit avec complaisance l'état de ceux à qui Dieu n'a pas voulu donner la connaissance des mystères, il revient au privilège des disciples, et le célèbre au moyen d'une parole que Luc a rapportée dans un autre endroit [1]. Le texte de Luc est plus complet et, dans l'ensemble, primitif relativement à Matthieu. Même dans Matthieu, il est évident que la comparaison des disciples avec les anciens prophètes a porté d'abord sur l'objet qui a été vu par les disciples, et que les prophètes et les justes d'autrefois n'ont pas vu, bien qu'ils l'aient souhaité, c'est-à-dire la venue du Messie, non sur la faculté de voir, dont on ne peut supposer que les justes et les prophètes auraient été privés. Pour adapter ce passage à sa propre idée, le rédacteur, au lieu de dire avec Luc : « Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez [2] ! » écrit : « Mais heureux vos yeux parce qu'ils voient [3] ! » ce qui relève les disciples par rapport aux Juifs, qui ne peuvent pas voir. Vient enfin, sans introduction particulière, l'explication de la parabole du Semeur. L'évangéliste suppose que les apôtres ne comprennent pas mieux que les autres le langage mystérieux des paraboles. On pourrait donc lui objecter que leurs yeux ne voient pas, nonobstant ce qu'il vient de dire à ce sujet. Tout ce développement, fait de pièces rapportées et mal jointes, n'est pas dominé par une logique trop sévère, et la signification de l'ensemble tient, pour le rédacteur, dans ces deux idées : la vérité n'est pas pour les Juifs, et les paraboles servent à la leur cacher ; la vérité est pour les disciples, et c'est pour cela que les paraboles leur sont expliquées.

Les évangélistes ont donc trouvé les paraboles obscures, et ils ont pensé que Jésus avait parlé en paraboles pour n'être pas compris des Juifs : ce serait, d'après Marc, le but unique, d'après Matthieu

1. Lc. x, 23-24. L'insertion de cette sentence paraît compenser dans Matthieu l'omission de Mc. iv, 21-23, utilisé antérieurement (Holtzmann, *loc. cit.*).

2. Lc. x, 23. μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ οἱ βλέποντες ἃ βλέπετε.

3. V. 16. ὑμῶν δὲ μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὅτι βλέπουσιν. Rien ne correspond dans Luc à ce qui suit : καὶ τὰ ὦτα ὅτι ἀκούουσιν, mais cette addition vient de la source et se trouve garantie en quelque façon par Luc, x, 24, où il est question de voir et d'entendre, comme dans Matthieu.

et Luc, le but principal des paraboles. Étant donné que les paraboles étaient très claires en elles-mêmes; que Jésus n'a jamais parlé que pour éclairer ses auditeurs; que la parabole même du Semeur suppose à la prédication du Sauveur un autre but et un autre résultat, l'opinion des évangélistes n'est pas fondée en histoire, et le texte de Marc, dont dépendent les deux autres Synoptiques, ne peut être une parole authentique du Christ; c'est une hypothèse de la tradition, et l'analyse critique du chapitre où il se trouve, invite aussi, comme on l'a vu plus haut, à lui attribuer ce caractère. Pour en sauver l'authenticité, on a dit que la prédestination s'exprimait dans ce passage avec la rigueur absolue de la théologie sémitique, mais que Jésus lui-même avait pu émettre ce jugement au sujet des paraboles, parce que quelques-unes du moins sont propres à cacher aux uns ce qu'elles révèlent aux autres [1]. Assertion contraire au fait, car les paraboles n'avaient rien d'énigmatique, et au texte des Évangiles, où les paraboles sont censées obscures par elles-mêmes et pour tout le monde. On a dit aussi que le secret du royaume était sa présence spirituelle, qui était l'objet des paraboles, et que le peuple ne pouvait comprendre [2]. Mais le « secret » ou « les secrets » du royaume sont les vérités de l'Évangile, qui ne sont pas destinées aux Juifs réprouvés ; l'objet des paraboles n'est pas la présence invisible du royaume, et quand même leur objet serait tel, on ne voit pas comment elles empêcheraient de le reconnaître ; or les évangélistes enseignent que les paraboles mêmes, et non seulement les dispositions des personnes, font obstacle à l'intelligence du mystère. On a dit enfin que Jésus, par une sorte de procédé pédagogique, aurait adopté une forme d'enseignement qui devait provoquer la curiosité des âmes de bonne volonté, touchant les vérités du salut, mais non les révéler directement à tous ; les paraboles auraient eu pour but d'amener ceux qui les entendaient à poser des questions au Christ, comme font les disciples ; elles auraient ainsi opéré dans l'auditoire une sorte de triage entre les esprits bien disposés et ceux qui ne désiraient pas se convertir; instrument de lumière pour les âmes droites, elles auraient été l'instrument providentiel de l'endurcissement pour les âmes tortueuses et les consciences obscures ; ce résultat de l'enseignement parabolique aurait été constaté par Jésus à

1. Göbel, *ap.* Jülicher, I, 136.
2. Weizsäcker, Pfleiderer, *ap.* Jülicher, I, 137.

une époque assez avancée de son ministère [1]. Pour serrer de plus près les textes, cette dernière hypothèse n'en est pas moins insoutenable. Il ne s'agit pas de savoir si l'évidence d'un enseignement moral se fonde en partie sur les dispositions du sujet qui le reçoit, sur l'expérience qu'il en fait, et non seulement sur la proposition extérieure de la vérité. Dans le cas particulier des paraboles, on doit avouer qu'elles rendaient les vérités de l'Évangile aussi claires que possible, en tant que cette clarté dépendait du prédicateur. Que reste-t-il à dire sur l'importance du salut, après les paraboles de la Perle et du Trésor caché ; sur la certitude de l'exaucement, après celles de l'Ami importun et du Mauvais juge ; sur le grand avenir du royaume, après celle du Sénevé ; sur la nécessité de faire fructifier le don de Dieu, après la parabole des Talents ? Quant aux intentions de Jésus, on ne saurait admettre qu'il ait subordonné systématiquement la proposition des vérités essentielles, qui étaient aussi des vérités élémentaires, à une démarche que tous ses auditeurs ne pouvaient pas faire ; on ne les voit pas bien venant l'un après l'autre demander un supplément d'instruction ; et l'on voit encore moins celui qui a raconté l'histoire de la Brebis perdue et celle du Fils prodigue, imaginant un moyen de tenir son public à distance de la vérité. Les textes, d'ailleurs, répugnent à cette combinaison comme aux précédentes : Jésus ne parle pas pour provoquer les questions, et, même dans Marc, il reproche aux disciples de l'interroger ; on ne dit pas qu'il répondrait à tous ceux qui lui demanderaient des explications, et l'on fait plutôt entendre que ceux à qui les paraboles sont adressées n'ont aucun droit à en pénétrer le mystère ; les paraboles ne sont pas destinées à opérer une sélection, qui est censée faite d'avance ; Jésus explique les paraboles aux seuls disciples, non pour récompenser leur interrogation, mais parce qu'ils ont un droit antérieur à la connaissance du salut [2]. Toutes ces hypothèses des commentateurs sont artificielles, parce que la donnée évangélique l'est déjà elle-même, et qu'elle importe seulement à l'histoire de la tradition [3].

MARC, IV, 13. Et il leur dit : « Vous ne savez pas cette parabole ? Et	MATTH. XIII, 18. « Vous donc, écoutez la parabole du semeur ! 19 :	LUC, VIII, 11. « Voici ce qu'est cette parabole : la semence est la parole

1. B. WEISS, *Leben Jesu*, II, 18, 25.
2. On n'a fait ici que résumer JÜLICHER, I, 139-145.
3. Voir Introduction, *supr.* p. 189.

comment connaîtrez-vous toutes les paraboles? 14. Le semeur sème la parole; 15. et ceux qui sont le long du chemin où la parole est semée sont ceux à qui, lorsqu'ils entendent, Satan vient aussitôt enlever la parole semée en eux; 16. et de même, ceux qui sont semés sur les endroits pierreux sont ceux qui, lorsqu'ils entendent la parole, la reçoivent aussitôt avec joie; 17. et ils n'ont pas de racines en eux-mêmes, mais ils ne durent pas; la persécution survenant ensuite à cause de la parole, ils sont aussitôt rebutés; 18. et les autres, qui sont semés sur les épines, sont ceux qui ont écouté la parole; 19. et les soucis du monde, la déception des richesses, les convoitises d'autre sorte, s'introduisant, étouffent la parole, et elle est rendue stérile; 20. et ceux-là qui ont été semés sur la bonne terre sont ceux qui écoutent la parole et l'acceptent, et qui portent du fruit à trente, à soixante et à cent (pour un). »

quelqu'un entend la parole de Dieu et ne la comprend pas, le malin vient et ravit ce qui a été semé dans son cœur : c'est celui qui a été semé le long du chemin; 20. et celui qui a été semé sur les endroits pierreux est celui qui écoute la parole et qui la reçoit aussitôt avec joie; 21. et il n'a pas de racine en lui-même, mais il ne dure pas, et la tribulation ou la persécution survenant à cause de la parole, il est aussitôt rebuté; 22. et celui qui a été semé sur les épines est celui qui écoute la parole, et le souci du monde et la déception des richesses étouffent la parole, et elle est rendue stérile; 23. et celui qui a été semé sur la bonne terre est celui qui, écoutant la parole et la comprenant, porte du fruit et produit, qui cent, qui soixante, qui trente (pour un). »

de Dieu; 12. et ceux qui sont le long du chemin sont ceux qui ont entendu, (et) à qui le diable vient enlever de leur cœur la parole, afin qu'ils ne soient pas sauvés en croyant; 13. et ceux qui sont sur la pierre sont ceux qui, lorsqu'ils entendent, acceptent avec joie la parole, et ceux-ci n'ont pas de racine, ils croient pour un temps, et, au moment de l'épreuve, ils se retirent; 14. et ce qui tombe sur les épines, ce sont ceux qui ont entendu, et qui, s'en allant, sont étouffés par les soucis, la richesse, les plaisirs de la vie, et n'arrivent pas à maturité; 15. et ce qui (est) dans la bonne terre, ce sont ceux qui, ayant entendu la parole, la retiennent dans un cœur droit et bon, et portent du fruit en patience.

Matthieu et Luc n'ont pas vu la raison de la reprise : « et il leur dit », avant l'explication de la parabole ; ils ont pensé trouver dans cette explication la suite naturelle du discours, tandis que, dans Marc, c'est la réponse à la question posée par les apôtres d'après une rédaction antérieure ; on la rattache artificiellement à la réponse qu'on a intercalée avant celle-ci. La remarque de Jésus : « Vous ne comprenez pas cette parabole ! comment donc comprendrez-vous les autres [1] ? » se réfère directement à la question des disciples, sans égard à ce qui précède ; elle suppose que la question a eu pour objet le sens particulier de la parabole qui vient d'être dite, non la raison générale de l'enseignement parabolique. Jésus paraît s'étonner de l'inintelligence des disciples : les paraboles ne sont pas si obscures qu'ils les trouvent. Venant après la déclaration solennelle touchant ceux à qui le mystère du royaume est donné, ces paroles sonnent comme une contradiction. Les deux autres Synoptiques, qui ont atténué ce qui regarde la communication du mystère, les suppriment tout à fait. Puisque les paraboles sont obscures, il est naturel que les apôtres ne les comprennent pas, et que Jésus les leur explique. C'est ce que fait entendre Matthieu, substituant aux paroles de surprise et presque de mécontentement, qui viendraient mal, chez lui, après les félicitations que Jésus vient d'adresser aux disciples, une formule qui témoigne plutôt de l'empressement à éclairer ceux-ci selon leur besoin : « Vous donc, écoutez la parabole du semeur [2]. » Ils ont droit à l'explication ; ils

1. V. 13. οὐκ οἴδατε τὴν παραβολὴν ταύτην, καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεσθε ; Il est peu naturel de construire : « Vous n'entendez pas cette parabole ni comment vous comprendrez toutes les paraboles ? » (B. Weiss, E. 190), en supposant que « les paraboles », ici et dans le v. 10, sont seulement celles qui ont été prononcées avant la question des disciples. On voit par le contexte que la question du v. 10 vise la raison des paraboles en général, et que, dans le v. 13, la parabole du Semeur, « cette parabole », est censée avoir précédé seule l'explication qui en est donnée ; elle n'est pas opposée à un nombre déterminé de paraboles que Jésus aurait dites ou devrait dire ce jour-là ; mais, en tant que première parabole non comprise, elle est mise en rapport avec toutes celles que Jésus ne manquera pas de dire encore, et que les apôtres ont toute chance de ne pas mieux comprendre. B. Weiss ne voudrait pas que Jésus blâmât les disciples pour avoir demandé l'explication de la parabole.

2. V. 18. ὑμεῖς οὖν ἀκούσατε τὴν παραβολὴν τοῦ σπείραντος (אB). La plupart des mss. ou σπείροντος.

vont l'avoir. La simple formule de Luc : « voici ce qu'est cette parabole [1] », ne suppose pas que les paraboles soient dites pour aveugler les gens du dehors ; elles forment une partie importante, et même essentielle, de la prédication évangélique ; elles sembleraient destinées aussi bien à l'instruction des disciples, dont le peu d'intelligence obligera le Maître à des éclaircissements qu'il avait pu croire superflus.

Il n'y a peut-être aucun morceau des Évangiles dont la structure logique et littéraire laisse plus à désirer que l'explication de la parabole du Semeur. Ce défaut est surtout sensible dans Marc ; mais ni Matthieu ni Luc n'ont réussi à le corriger tout à fait. Marc commence par une proposition générale : « le semeur sème la parole [2] ». Cette parole ne peut être que l'Évangile. On veut donc dire que « le semeur » de la parabole n'est pas un semeur de blé, mais que le grain qu'il répand est le message du royaume céleste. Le commentaire ne s'adapte pas à l'énoncé de la parabole : « Le semeur sortit pour semer », où le grain n'est pas mentionné. Luc a fait l'harmonie en écrivant plus haut : « Le semeur sortit pour semer sa semence » ; et ici : « la semence est la parole de Dieu [3] », c'est-à-dire, au fond, la prédication chrétienne. Matthieu laisse tomber la proposition de Marc, pour n'avoir pas à la corriger ; mais il a soin de mettre « la parole de Dieu » en tête de l'explication allégorique du premier cas, la semence tombée le long du chemin ; il songe d'ailleurs moins à la semence qu'au champ, qui est pour lui la communauté chrétienne, on peut dire l'Église [4].

Dans Marc et dans Luc, cette semence se trouve ne plus désigner la parole, mais d'abord les hommes qui l'ont entendue, et à qui Satan vient aussitôt la prendre ; on parle même des hommes qui sont le long du chemin [5]. Dans Matthieu, la semence paraît d'abord être la parole « semée dans le cœur » ; mais comme on ajoute aussitôt : « c'est celui qui a été semé le long du chemin », il semble plutôt que ce soit l'homme qui entend sans comprendre, et la pen-

1. V. 11. ἔστιν δὲ αὕτη ἡ παραβολή. Cf. *supr*. p. 743, n. 2.
2. V. 14. ὁ σπείρων τὸν λόγον σπείρει.
3. V. 11. ὁ σπόρος ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ.
4. Wellhausen, *Mt*. 68.
5. Mc. 15. οὗτοι δέ εἰσιν οἱ παρὰ τὴν ὁδὸν ὅπου σπείρεται ὁ λόγος κτλ. Lc. 12. οἱ δὲ παρὰ τὴν ὁδόν εἰσιν οἱ ἀκούσαντες, κτλ.

sée de l'évangéliste reste indécise [1]. Matthieu dit que l'homme ne comprend pas, afin d'expliquer pourquoi le démon lui ravit ce qu'il a entendu ; cet auditeur est de ceux qui ne doivent pas connaître les secrets du royaume. Au lieu de « Satan », Matthieu dit « le malin [2] ». Luc dit « le diable [3] », et il ajoute que la parole est ravie aux hommes « pour qu'ils ne soient pas sauvés en croyant [4] ». La formule a un son paulinien [5], mais il s'agit de la foi à la parole, et l'évangéliste n'a fait que transposer ici les paroles exprimant l'intention d'aveugler, qu'il s'est abstenu de rapporter plus haut ; on pourrait même se demander si c'est le diable qui ne veut pas le salut des hommes, et si ce ne serait pas Dieu qui permettrait au diable d'enlever la parole, afin que les hommes n'arrivent pas à la foi et au salut. Matthieu et Luc s'abstiennent de dire que le diable vient « tout de suite », comme Marc le dit pour conformer l'application au texte de la parabole; mais il est douteux que ce soit pour laisser une place à la responsabilité de ceux pour qui la parole est immédiatement perdue [6]. Marc n'a pas songé à cette responsabilité : il y a des gens qui entendent la parole en passant, et Satan fait en sorte qu'ils ne s'y arrêtent pas. Les autres Synoptiques semblent plutôt vouloir expliquer ce fait au moyen de la prédestination que par une considération morale.

Le second cas reçoit une interprétation plus développée. Comme le grain sur le chemin figurait les hommes en qui la parole semée ne demeure pas, le grain sur le sol pierreux figure ceux qui reçoivent d'abord la parole avec joie, mais que la tribulation et la persécution [7] ne tardent pas à décourager ; mêlant toujours la figure à l'explication, Marc dit qu'ils n'ont pas de racines en eux-mêmes, ce qui veut dire sans doute que la parole ne s'enracine pas en eux, ou qu'ils ne s'affermissent pas dans la foi à la parole ; ce sont des croyants super-

1. V. 19. οὗτός ἐστιν ὁ παρὰ τὴν ὁδὸν σπαρείς peut se traduire : « cet (écoutant) est le (grain) semé le long du chemin »; ou bien : « ce grain) est celui (qui a été) semé le long du chemin »; même dans le dernier cas, le grain représenterait plutôt l'homme, comme au v. 20.

2. ὁ πονηρός. Cf. v. 38.

3. V. 12. ὁ διάβολος.

4. ἵνα μὴ πιστεύσαντες σωθῶσιν. Cf. Mc. 12, fin.

5. Cf. Rom. i, 16; I Cor. i, 21.

6. Opinion de Jülicher, II, 526.

7. V. 17. εἶτα γενομένης θλίψεως ἢ διωγμοῦ διὰ τὸν λόγον εὐθὺς σκανδαλίζονται.

ficiels et d'un jour. Matthieu dit la même chose, au singulier, de « celui », homme ou grain, qui a été semé sur les endroits pierreux. Luc modifie la donnée de Marc, en substituant « le temps de l'épreuve [1] » à « la persécution qui survient à cause de la parole », comme s'il aimait mieux écarter l'idée de persécution, et en disant, pour être plus aisément compris de ses lecteurs, que « l'on s'éloigne », au lieu de dire qu' « on est scandalisé ». L'idée vague de « l'épreuve » ou de la « tentation » fait que ce cas ne se distingue plus nettement du troisième.

Ceux qui sont semés sur les épines ont écouté la parole et la gardent plus longtemps que les précédents; mais les divers soucis que le monde porte avec lui, et qui sont incompatibles avec un désir sincère du royaume céleste, l'illusion des richesses qui promettent le plaisir et qui préparent la peine, l'ambition des honneurs et d'autres avantages terrestres font que la parole et leur foi sont étouffées avant de donner fruit. Matthieu, parlant de « celui qui a été semé sur les épines », omet « les convoitises d'autre sorte [2] ». Luc s'aperçoit que c'est le grain, non l'homme dont on peut dire qu'il est semé, et il écrit : « ce qui tombe sur les épines, ce sont les hommes qui entendent [3] ». Chétive amélioration, puisque les hommes, au lieu de la parole, sont toujours figurés par le grain qui tombe, et que l'évangéliste, pour garder l'unité de la phrase et la symétrie de ce cas avec les autres, en vient à dire que les hommes eux-mêmes, avançant dans la vie, sont étouffés par les soucis, avant d'arriver à maturité. Il remplace « les convoitises d'autre sorte » par « les plaisirs de la vie [4] ».

1. V. 13. ἐν καιρῷ πειρασμοῦ ἀφίστανται.

2. On pourrait se demander si la fin du v. 22, καὶ ἄκαρπος γίνεται, se rapporte à l'homme ou à la parole; la dépendance à l'égard de Marc fait plutôt supposer qu'il s'agit de la parole.

3. V. 14. τὸ δὲ εἰς τὰς ἀκάνθας πεσόν, οὗτοί εἰσιν οἱ ἀκούσαντες.

4. καὶ ὑπὸ μεριμνῶν καὶ πλούτου καὶ ἡδονῶν τοῦ βίου πορευόμενοι συνπνίγονται καὶ οὐ τελεσφοροῦσιν. Il ne faut pas faire dépendre ὑπό de πορευόμενοι, mais de συνπνίγονται; être étouffé en s'avançant parmi les soucis etc. (B. Weiss, *E*. 331), donnerait une singulière combinaison de métaphores. Ceux dont il s'agit sont étouffés par les soucis, etc., « en allant », c'est-à-dire avant d'atteindre au but de la vocation chrétienne. Les « plaisirs de la vie » ne sont pas les plaisirs de l'existence, mais plutôt ceux que donne l'aisance, βίος signifiant, dans les Évangiles, « les moyens de subsister »; τοῦ βίου dépend donc seulement de ἡδονῶν. D lit dans Mc. 19 : καὶ αἱ μέριμναι τοῦ βίου καὶ ἀπάται τοῦ κόσμου εἰσπορευόμεναι κτλ.

Les hommes-grains semés en bonne terre sont ceux qui écoutent la parole et l'acceptent. Marc et Matthieu, en répétant la fin de la parabole, ne disent rien sur la nature du fruit. Matthieu ne dit pas « accepter », mais « comprendre [1] » la parole, ce qui sert à identifier les hommes de cette catégorie avec ceux à qui il a été donné de connaître les mystères du royaume. Ici encore Luc pense au grain et dit : « ce qui est en bonne terre, ce sont ceux qui retiennent la parole »; comme il se préoccupe de leurs dispositions morales, il ajoute « dans un cœur droit et bon [2] », et il explique de même comment ceux-là portent du fruit, en disant : « dans la patience », ou mieux « en persévérance [3] », puisque ce qui les caractérise par rapport aux précédents est qu'ils retiennent la parole jusqu'à la fin, qu'ils gardent la foi en en produisant les fruits. Cette constance dans la foi, qui en assure la fécondité et la récompense, est l'interprétation que Luc donne aux chiffres de Marc [4].

Tel est le commentaire que les trois Synoptiques rattachent à la parabole du Semeur. Tous les trois ont vu dans celle-ci une allégorie. La parabole signifierait, non par application et par manière de comparaison, mais directement, que la parole de Dieu manque son effet chez une partie de ceux qui l'entendent, par l'artifice du démon, ou par défaut de courage devant la persécution, ou par la préoccupation des intérêts et des plaisirs terrestres, et qu'elle l'obtient chez d'autres, qui la gardent, et en qui elle devient féconde. L'idée fondamentale n'est pas que le résultat dépend des dispositions de chacun, car cette idée ne ressort nullement du premier cas; mais on fait dépendre le succès, au moins dans Marc et dans

1. Mc. 20. οἵτινες ἀκούουσιν τὸν λόγον καὶ παραδέχονται. Mt. 23. οὗτός ἐστιν ὁ τὸν λόγον ἀκούων καὶ συνιείς.

2. V. 15. τὸ δὲ ἐν τῇ καλῇ γῇ, οὗτοί εἰσιν οἵτινες ἐν καρδίᾳ καλῇ καὶ ἀγαθῇ ἀκούσαντες τὸν λόγον κατέχουσιν. Plusieurs construisent : « ceux qui retiennent dans un cœur droit et bon la parole qu'ils ont entendue »; mais ce n'est pas sans faire quelque violence au texte, qui se traduit naturellement : « ceux qui, ayant, d'un cœur droit et bon, entendu la parole, (la) conservent ».

3. καὶ καρποφοροῦσιν ἐν ὑπομονῇ. Cf. xxi, 19. Ces persévérants s'opposent à ceux qui « s'en vont », v. 13.

4. Dans Mc. 20, les interprètes latins ont lu ἕν : « *unum* triginta » etc. Les mss. grecs, depuis qu'on y a marqué les esprits ont ἐν. Cette préposition a ici le même emploi que εἰς au v. 8. Mais la substitution d'une préposition à l'autre serait à noter, puisque l'explication de la parabole est probablement d'une autre main que le récit. Voir cependant *supr.* p. 736, n. 2.

Luc, de la bonne volonté de ceux qui acceptent et retiennent la parole, tandis que sur les trois cas d'insuccès, deux sont attribués à la faiblesse et à l'esprit mondain de ceux qui ne persévèrent pas. Il ne s'agit donc pas de montrer que le bon vouloir est la condition du salut, mais pourquoi l'Évangile ne compte pas plus d'adhérents, pourquoi surtout il ne retient pas tous ceux qui ont paru l'accueillir : si beaucoup ont semblé prendre intérêt à la parole, et ne sont jamais revenus, c'est qu'ils ont laissé aussitôt détourner leur attention sur d'autres objets, c'est que Satan leur a enlevé la parole avant qu'elle ait pu seulement germer dans leur esprit ; si d'autres, qui ont adhéré à l'Évangile, y renoncent bientôt, c'est qu'ils n'ont pas le courage nécessaire pour affronter les difficultés extérieures qu'entraîne la profession de la foi chrétienne ; si d'autres enfin, qui ont d'abord montré plus de constance, finissent néanmoins par se retirer, c'est que le monde a repris des gens qui avaient gardé les passions du monde. Cette interprétation homilétique a visiblement pour but, dans Marc et dans Matthieu, de rendre compte du déchet qui se produit sur les gains apparents de l'évangélisation, non de faire valoir la qualité de ceux qui restent ; Luc seul pensé à mettre en relief leur persévérance.

Cette explication convient moins dans la bouche de Jésus que dans celle d'un prédicateur chrétien des premiers temps ; elle suppose que l'adhésion à l'Évangile est la profession d'une foi qui est combattue au dehors, et qui exige, avant la récompense, une longue pratique du désintéressement et de la mortification ; la communauté chrétienne est donc constituée ; elle est persécutée au moins par les Juifs ; de nombreuses défections ont eu le temps de se produire, soit à raison des persécutions, soit pour des difficultés purement morales, par l'impuissance où plusieurs se sont trouvés de rester fidèles à l'idéal qui les avait d'abord séduits. Si la personne du semeur s'efface, c'est parce que l'on songe à la situation de la communauté, non au ministère personnel de Jésus.

Le commentaire, d'ailleurs, ne sort pas naturellement de la parabole. Il veut se développer en allégorie, non en simple comparaison, et il ne vient pas à bout d'être ce qu'il veut ; mais de quelque façon qu'on le prenne, le rapport d'analogie sur lequel on le fonde est en partie conventionnel. La peine qu'on a eue à établir ce rapport s'accuse dans la gaucherie des formules employées pour le signifier ; on n'a pas su dire si le grain semé représentait la parole

prêchée, ou les hommes qui l'ont entendue, de sorte que le développement de la pensée, et non seulement celui du discours, reste équivoque d'un bout à l'autre. Un prédicateur vulgaire peut être ainsi embarrassé dans la glose d'un texte donné; mais Jésus n'aurait-il pas été plus à l'aise dans l'application de sa fable? La distinction des catégories d'auditeurs ne devait pas se faire en partant de la semence, qui est partout la même, mais d'après les sortes de terrain. On dit que les auditeurs ne sont pas la semence, mais qu'ils ne sont pas non plus tout à fait le terrain; qu'ils sont quelque chose de mixte, le terrain avec la semence, et que, pour ce motif, la formule employée pour les désigner flotte entre la semence et le terrain [1]. N'est-ce pas constater le vague d'une relation qui devrait être dessinée avec plus de netteté, si elle n'était pas surajoutée?

La correspondance n'est pas plus satisfaisante dans les détails, quoique l'on puisse soupçonner les évangélistes d'avoir accommodé quelque peu le récit à l'interprétation. Satan peut-il être figuré par les oiseaux qui enlèvent le grain, ou leur être seulement comparé? La semence est perdue parce que les oiseaux la mangent : ce trait n'est pas allégorique, et les oiseaux ne sont pas Satan; mais, à ne considérer que le texte de la parabole, on ne supposerait pas que l'auteur établit dans son esprit un parallèle entre les oiseaux et le diable, entre le grain mangé et la parole effacée. Se douterait-on aussi qu'il y a une analogie étroite entre du blé à peine levé que le soleil brûle, et des gens que la persécution décourage? L'influence des passions n'aurait-elle pu être retrouvée aussi facilement dans celle du soleil, et les difficultés extérieures dans les épines [2]?

Prise en elle-même, la parabole ne peut se résumer que dans cet enseignement : de même que, quand on sème du blé, une partie de la semence est perdue et n'arrive pas à maturité, soit parce que les oiseaux l'ont mangée d'abord, soit parce qu'elle a été brûlée en en herbe, soit parce qu'elle a été étouffée en tige, et qu'une partie seulement profite en des proportions diverses, ainsi la parole évangélique est perdue pour beaucoup, parce que les uns ne la gardent pas après l'avoir entendue, et que l'impression qu'elle fait sur d'autres est passagère, disparaissant chez ceux-ci un peu plus tôt, chez ceux-là un peu plus tard, selon leurs dispositions, et elle ne

1. Jülicher, II, 533.
2. Cf. B. Weiss, *LJ.* II, 19.

produit que chez les hommes de bonne volonté un fruit abondant et varié. L'accent n'est pas sur les causes qui amènent la perte de la semence, pour les comparer à celles qui amènent l'inefficacité de la parole, mais sur la perte elle-même, et subsidiairement sur le temps plus ou moins long qui s'écoule entre l'ensemencement et la consommation de la perte : comme il y a du grain qui est perdu tout de suite, d'autre qui lève, et d'autre même qui a le temps de grandir, mais n'arrive pas à produire un épi, il y a des auditeurs de la parole qu'on pourrait appeler disciples d'un instant, disciples de quelques jours, disciples de quelques semaines, mais qui ne sont pas réellement disciples, parce qu'ils n'ont pas la volonté persévérante qui est la condition du salut.

Jésus a pu dire cette parabole pour expliquer les résultats divers de sa prédication, résultat négatif chez les uns, résultat positif chez les autres. Il ne s'agit pas d'autre chose, et l'on n'a pas à chercher dans le Semeur [1] la pensée essentielle de Jésus touchant sa propre mission. Quant à l'explication reproduite dans les Synoptiques, elle peut être, dans Marc, un écho de la prédication apostolique, plutôt que l'œuvre toute personnelle d'un rédacteur; mais elle ne remonte pas jusqu'à Jésus, et elle représente un travail réfléchi, non un souvenir authentique de la tradition.

Marc, iv, 21. Et il leur dit : « Est-ce que la lampe vient pour être mise sous le boisseau ou sous le lit? n'est-ce pas pour être mise sur le support? 22. Car il n'y a rien de caché que pour être manifesté; rien n'est secret que pour venir au jour. 23. Si quelqu'un a des oreilles pour entendre, qu'il entende! »

Luc, viii, 16. « Personne allumant une lampe, ne la cache sous un vase, ou ne la met sous le lit; mais on la met sur le support, afin que ceux qui entrent voient la lumière. 17. Car il n'y a rien de caché qui ne devienne manifeste, ni de secret qui ne doive être connu et mis au jour. »

Les commentateurs ont coutume de rattacher ces sentences à l'explication de la parabole du Semeur, comme si elles devaient en compléter l'enseignement. Telle paraît avoir été, en effet, la pensée de Luc. Mais il ne doit pas en être ainsi de Marc. La répétition de la formule : « et il leur dit », « et il dit », devant les morceaux qui ont été réunis en cet endroit du second Évangile, donne à supposer

1. Avec Wellhausen, *E.* 94.

que le rédacteur les a pris en divers endroits d'un document plus ancien [1], et qu'il n'a pas eu la prétention d'en faire un discours suivi; les paraboles de la semence qui croît toute seule, et du grain de séneyé, sont introduites de la même façon que la sentence de la lampe et celle de la mesure; l'évangéliste a pu voir dans celles-ci un enseignement particulier et distinct, tout aussi bien que dans celles-là. Chacune d'elles se complète d'un avertissement pareil à celui qui termine la parabole du Semeur. Ces avertissements sont de la même main, et attestent que leur auteur, celui sans doute qui a groupé paraboles et sentences en un seul discours, voyait une leçon spéciale dans chacune.

Matthieu a rapporté ce mot sur la lampe dans le discours sur la montagne [2], après les béatitudes. Ici Marc et Luc le combinent avec un autre mot sur le secret qui doit être connu, et l'application, si peu claire qu'elle soit, doit être plus ou moins différente. Matthieu, qui a mis dans le discours sur l'apostolat le mot sur le secret manifesté [3], l'entend de la doctrine évangélique, prêchée par Jésus dans l'obscurité, mais que les disciples annonceront au grand jour. Luc, dans un autre endroit, qui est parallèle à ce discours de Matthieu, en déduit l'inutilité de la dissimulation et de l'hypocrisie [4]. Dans notre passage, il a voulu relier la donnée de Marc au commentaire du Semeur : son idée paraît être que la parole, qui est une lumière, ne doit pas être en ceux qui l'ont reçue comme une lampe sous le boisseau, mais comme un flambeau qui éclaire tous ceux qui s'en approchent ; il doit en être ainsi, en dépit des circonstances extérieures qui sembleraient voiler cette lumière d'ombre; c'est le devoir du fidèle de la faire éclater dans ses actes, pour l'édification de tous, et il est inévitable aussi qu'on la remarque. On aurait tort de prêter à Luc l'intention de combattre la distinction gnostique d'un double enseignement, ésotérique pour les initiés, exotérique pour le commun [5]. Ses préoccupations ne vont pas de ce côté.

1. Holtzmann, 74.
2. Mt. v, 15; *supr.* p. 560.
3. Mt. x, 26.
4. Lc. xii, 2-3.
5. Selon B. Weiss, *E.* 191, Jésus, dans Marc et dans Luc, recommanderait aux disciples de ne pas garder pour eux les vérités qui leur sont communiquées en particulier. Cf. Holtzmann, 130. Il n'y a pas lieu d'alléguer Mc. iv, 11-12,

Quant à la pensée de Marc on ne peut faire que des conjectures assez fragiles, la sentence étant à interpréter indépendamment de ce qui précède, et n'étant probablement pas censée s'adresser aux disciples, bien que Luc l'ait ainsi compris. La parole : « Si quelqu'un a des oreilles pour entendre, qu'il entende[1] ! » ne convient nullement à un entretien particulier. Elle suppose que le mot de la lampe est adressé au même auditoire que la parabole du Semeur, et qu'elle court le même risque de n'être pas saisie par lui. Est-il bien téméraire de penser qu'il s'agit encore de la parole en elle-même, et non dans son fruit ? La parole est une lumière qui n'est pas faite pour être mise sous le boisseau ; si sa condition présente paraît modeste, il n'en sera pas longtemps ainsi, vu que sa destinée est de briller, et que ce qui est secret doit venir au jour. Cette idée pourrait avoir été celle du rédacteur, et déjà même celle de sa source. Mais Jésus avait peut-être moins en vue la parole que le royaume, ou bien la manifestation de la parole devait être l'avènement du royaume, tout comme la parole, l'Évangile, était le royaume encore caché, la lampe qui n'était pas encore sur le support.

MARC, IV, 24. Et il leur dit : « Faites attention à ce que vous entendez. Avec la mesure dont vous mesurez, il vous sera mesuré, et il vous sera surajouté. 25. Car à celui qui a l'on donnera ; et à celui qui n'a pas on enlèvera même ce qu'il a. »

LUC, VIII, 18. « Voyez donc comment vous écoutez. Car à celui qui a l'on donnera ; et à celui qui n'a pas on enlèvera même ce qu'il croit avoir. »

Si l'on admet que cette sentence se rattache à l'explication du Semeur, elle signifie, comme plus haut dans Matthieu, que celui qui est vraiment attentif à la parole en recueillera un profit croissant, tandis que l'auditeur imparfait perdra encore le peu de bien spirituel qu'il avait ou croyait avoir. Ainsi l'a compris Luc, et l'on voit par le récit suivant que les vrais auditeurs sont pour lui « ceux qui écoutent la parole de Dieu, et qui la mettent en pratique[2] ». Comme il a fait

Lc. XIII, 16, contre cette hypothèse argument de JÜLICHER, II, 16), du moins en ce qui regarde Marc, vu que l'idée du secret réservé aux disciples (non imposé) appartient à une autre couche rédactionnelle que celle des sentences.

1. Cf. v. 9 ; *supr.* p. 737.

2. Lc. VIII, 21 ; *supr.* p. 723.

réflexion qu'on ne peut rien prendre à qui ne possède rien, il dit qu'on prend à celui-ci « ce qu'il croyait avoir ». Le paradoxe n'est atténué que dans la forme et incomplètement, car une possession apparente ne crée pas la possibilité de l'enlèvement. Mais l'évangéliste a peut-être voulu signifier surtout que les auditeurs imparfaits ne possèdent pas réellement la parole, et faire entrevoir, derrière ces auditeurs en qui l'Évangile ne produit aucun fruit, les Juifs qui semblent posséder l'Écriture, et qui en ont perdu l'intelligence. Luc a laissé tomber la comparaison de la mesure, qu'il a rapportée auparavant, comme Matthieu [1].

Dans Marc, cette sentence vient la première, et doit être la principale, le proverbe sur les gens qui possèdent et sur ceux qui n'ont rien lui servant d'explication. On suppose d'ordinaire qu'il s'agit de l'enseignement, à cause de la formule d'introduction : « Faites attention à ce que vous entendez [2]. » Mais cette formule pourrait bien être équivalente à : « Si quelqu'un a des oreilles pour entendre, qu'il entende [3] », et ne pas viser l'attitude générale des auditeurs à l'égard de la parole. Elle a plutôt pour objet de mettre en relief la sentence qui suit, cette sentence n'ayant pas de lien étroit avec le contexte, et devant être interprétée par elle-même. On n'est pas obligé d'y voir énoncées ni la responsabilité des disciples à l'égard des vérités du royaume qui leur sont confiées, ni la proportion qui existe entre le profit qu'on retire de la parole et l'attention qu'on y apporte [4]. La pensée du rédacteur, beaucoup plus large, doit viser la correspondance qui existe entre la rétribution et le mérite : dans la mesure où l'on produit les fruits de la parole [5], on est récompensé par Dieu, et avec surabondance ; ainsi se trouve appliqué le double dicton : « on donne à qui possède », puisque la gloire du royaume vient à qui a la justice, et : « l'on prend à qui n'a rien », parce que les moyens de salut qui étaient à la disposition de l'homme indifférent ou négligent lui seront enlevés. Il est probable

1. Mt. vii, 2 ; Lc. vi, 38. Mais Matthieu, en anticipant (xiii, 12) la sentence de Mc. viii, 25, paraît s'inspirer du v. 24 dans l'addition καὶ περισσευθήσεται.

2. V. 24. βλέπετε τί ἀκούετε, dont Luc (v. 18) a fait, pour la liaison avec ce qui précède : βλέπετε οὖν πῶς ἀκούετε.

3. V. 23 (v. 9) ; *supr*. p. 761.

4. B. Weiss, *E*, 192 ; Holtzmann, 131.

5. Cf, Jülicher, II, 93.

que la sentence de la mesure est détournée ici de son acception primitive, qui est plutôt celle du discours sur la montagne : Dieu use envers l'homme de la mesure dont celui-ci use envers son prochain [1]. L'autre sentence revient dans la parabole des Talents [2], où Marc sans doute l'aura prise, puisque la comparaison de la mesure est interprétée de façon à présenter le même sens que la parabole.

MARC, IV, 26. Et il dit : « Il en est du royaume de Dieu comme lorsqu'un homme a jeté la semence sur la terre ; 27. il se couche et se lève, la nuit et le jour, et la semence germe et pousse il ne sait comment ; 28. d'elle-même la terre produit d'abord l'herbe, puis l'épi, puis du froment plein dans l'épi ; 29. et quand le fruit le permet, il y apporte aussitôt la faucille, parce que la moisson est arrivée. »

Cette parabole est la seule qui appartienne en propre à Marc, ou, du moins, qui n'ait pas de parallèle certain dans les deux autres Synoptiques. On supposerait volontiers qu'elle a été réunie d'abord avec le Semeur et le Sénevé, de façon à former une sorte de trilogie, et que cette disposition a été rompue dans le second Évangile par la combinaison rédactionnelle qui a introduit l'explication du Semeur et les sentences qui viennent ensuite. Toujours est-il que cette parabole est censée avoir été prononcée dans les mêmes circonstances que celle du Semeur, et dans la même occasion ; si ce n'est qu'un effet de perspective, il est voulu par l'évangéliste.

Le récit commence par une formule de comparaison qui manque devant la parabole du Semeur, où on l'a peut être omise avec intention, dans l'intérêt de la mise en scène et de l'explication allégorique. En dépit de la construction grammaticale, ce n'est pas avec l'homme ni avec l'action d'ensemencer que le royaume est comparé, mais avec l'histoire du grain qui est semé d'abord et qui pousse tout seul jusqu'à la moisson. Le laboureur a jeté la semence sur la terre ; cela fait, il s'en va et ne s'occupe plus du grain qu'il a semé ; il suit son train de vie, se couchant le soir et se levant le matin, sans autre souci. La semence, en effet, n'a pas besoin de lui pour germer et pousser : cela se fait « sans qu'il sache comment [3] », on ne dit pas « sans qu'il le sache », car il

1. Cf. *supr.* pp. 606, 621.
2. MT. XXV, 29 ; LC. XIX, 26.
3. V. 27. καὶ ὁ σπόρος βλαστᾷ καὶ μηκύνηται ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός.

n'ignore pas si son grain est levé, ni s'il grandit et promet bien, mais il ignore comment s'accomplit la croissance, ce comment étant le secret de Dieu, qui seul préside à la vie de la plante et fait grandir la moisson. D'elle-même, et sans que l'homme y soit pour quelque chose, la terre produit d'abord le blé en herbe, puis le blé en chaume, enfin le blé mûr dans les épis. Alors seulement[1] le laboureur rentre en scène, il met la faucille au champ, parce que le temps de la moisson est venu. Est-ce le grain ou la terre qui produit la moisson? Il n'importe, c'est l'un et l'autre, et mieux encore c'est Dieu par tous les deux.

Il en va de même pour le royaume des cieux; mais l'objet précis de cette application n'est pas indiqué. On peut le deviner sans trop de peine. Le royaume aussi est une semence dont le développement inévitable est indépendant de la volonté des hommes et de la volonté même du semeur; on allégoriserait la parabole en disant qu'il grandit de lui-même par sa vertu intime, et qu'il atteindra sa perfection sans une intervention miraculeuse venue d'en haut[2]; le grain croît tout seul, en tant que les soins de l'homme sont exclus, mais il est sous-entendu que cette croissance est l'œuvre de Dieu; on ne la conçoit pas comme une évolution qui porterait en elle-même le principe de son progrès; et dans le cas présent, ce n'est pas le progrès de la semence qui est mis en relief, non plus que la conduite de l'homme pendant que le grain pousse, mais le fait de la croissance indépendante du soin humain.

Faut-il s'en tenir là et n'attacher aucune signification particulière au dernier verset, qui serait pour le complément du récit, ou bien y voir une addition de l'évangéliste, qui aurait voulu figurer allégoriquement la parousie, et faire entendre que la manifestation du règne ne sera pas indéfiniment retardée? On l'a dit[3], en alléguant que ce dernier verset, facile à expliquer en allégorie, ajoutait une seconde pointe au récit. Mais cette façon d'entendre la parabole ne s'impose pas. Il est tout aussi facile et plus naturel d'admettre que Jésus fait valoir la croissance spontanée du grain eu égard aux deux moments de l'activité du laboureur, à savoir les semailles

1. V. 29. ὅταν δὲ παραδοῖ ὁ καρπός, « quand le fruit (le) permet », plutôt que « se donne ». La suite du v. paraît être une réminiscence de Joël, iv, 13.
2. B. Weiss, *E*. 193.
3. Jülicher, II, 545. Wellhausen, *Mc*. 36.

et la moisson, qui se correspondent, et dont on ne peut supprimer l'un sans déranger l'équilibre de la narration. Comme le laboureur, Jésus sème le royaume en prêchant l'Évangile; il ne lui appartient pas d'amener la moisson, c'est-à-dire l'avènement complet du royaume, et l'on ne doit pas s'impatienter que cet avènement ne se produise pas tout de suite; c'est l'affaire de Dieu, comme le développement actuel et mystérieux du royaume est son œuvre et son secret; il n'en est pas moins certain que la moisson viendra sans tarder; car on ne sème que pour moissonner; au moment voulu par la Providence, le semeur sera moissonneur [1]. Ni les miracles ne sont exclus, ni les conditions morales de l'avènement en ce qui concerne les individus ne sont visées. La perspective de la parousie est prochaine, sans que l'on ait égard à la mort du Christ comme condition intermédiaire. Entre le temps des semailles, la prédication de l'Évangile, et le temps de la moisson, l'avènement glorieux du Messie, on place uniquement le travail de germination, le progrès de la parole et de la foi parmi les hommes, qui dépend de Dieu seul. On peut dire que le royaume est déjà sur la terre dans le grain qui pousse; mais il n'y est qu'en préparation. La réalité pleine du royaume est le grand avènement.

La parabole est donc parfaitement une et complète en elle-même; elle renferme un enseignement qui convient au rôle historique de Jésus. Il serait arbitraire d'y voir un extrait pratiqué par Marc sur la parabole de l'Ivraie dans Matthieu.

Matth. xiii, 24. Il leur proposa une autre parabole, disant : « Le royaume des cieux est comparable à un homme qui avait semé du bon grain dans son champ; 25. et pendant que les gens dormaient, son ennemi vint et sema de l'ivraie au milieu du froment, et il s'en alla. 26. Et quand l'herbe eut poussé et qu'elle porta fruit, alors l'ivraie parut aussi. 27. Et les serviteurs du maître vinrent lui dire : « Seigneur, n'as-tu pas semé du bon grain dans ton champ? d'où vient donc qu'il a de l'ivraie? » 28. Et il leur dit : « Un homme ennemi a fait cela. » Et les serviteurs lui dirent : « Veux-tu que nous allions la ramasser? » 29. Et il dit : « Non, de peur que, ramassant l'ivraie, vous ne déraciniez en même temps le blé. 30. Laissez croître ensemble les deux jusqu'à la moisson; et au temps de la moisson je dirai aux moissonneurs : Ramassez d'abord l'ivraie et liez-la en bottes pour la brûler; et recueillez le blé dans mon grenier. »

1. La perspective n'est pas celle de Jn. iv, 35-38. On ne voit pas bien comment la parabole de Marc pourrait être sortie de Jn. xii, 24 (Resch, II, 153-156).

Ce récit est « proposé » au peuple [1], dont Matthieu n'a pas dit que Jésus se soit éloigné. L'explication du Semeur apparaît comme une conversation particulière entre le Sauveur et les disciples, l'évangéliste se réservant d'écarter Jésus de la foule, et de le ramener « à la maison » pour l'explication de la parabole qu'on vient de lire. Il faut interpréter le préambule comme dans la parabole de Marc : en réalité, ce n'est pas au propriétaire du champ que le royaume est comparé, mais plutôt au champ ensemencé. L'on veut signifier qu'il arrive pour le royaume ce qu'on va voir dans l'histoire de ce propriétaire et de son champ. Ici les semailles sont faites quand le récit commence. Un propriétaire aisé, puisqu'il a de nombreux serviteurs, avait semé dans son champ du grain, c'est-à-dire du blé, et de bon blé, sans mélange de mauvaises graines. « Pendant qu'on dormait [2] », c'est-à-dire pendant la nuit, « son ennemi vint semer de l'ivraie par dessus et parmi le froment ». La nuit est le moment propice pour une telle action. L'on n'entend pas sans doute blâmer les gens d'avoir dormi, la nuit étant faite pour cela [3]. L'auteur du méfait est l'ennemi du propriétaire, son ennemi personnel, et l'on dirait même qu'il n'en a pas d'autre [4]. Sa besogne accomplie, l'ennemi est parti ; il a eu soin de disparaître avant le jour, de façon qu'on ne pût le voir. Ainsi la présence de l'ivraie ne se constate que plus tard, quand la récolte a grandi dans le champ. On ne trouve pas ici l'opinion populaire, attestée chez les Grecs et dans le Talmud, d'après laquelle l'ivraie serait une altération du blé ; mais il est peut-être superflu de chercher quelle espèce botanique Jésus ou l'évangéliste ont pu avoir en vue [5].

Quand le blé a commencé à monter [6], l'ivraie a pris le dessus, et les serviteurs, qui ne l'avaient pas vue tant que le blé était en

1. V. 24. ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς λέγων. Il résulte du v. 34 que αὐτοῖς se rapporte au peuple ; d'après le v. 10, on pourrait croire qu'il s'agit des disciples ; la solennité de l'introduction convient à un discours public.

2. V. 25. ἐν δὲ τῷ καθεύδειν τοὺς ἀνθρώπους.

3. Cf. Mc. iv, 27 ; *supr*. p. 763.

4. ἦλθεν αὐτοῦ ὁ ἐχθρός. Ss. : « l'ennemi ».

5. Jülicher, II, 548. Beaucoup de commentateurs n'hésitent pas cependant à la désigner, et indiquent le *lolium temulentum*.

6. V. 26. ὅτε δὲ ἐβλάστησεν ὁ χόρτος καὶ καρπὸν ἐποίησεν. Ce fruit ne peut être le grain mûr, puisque la moisson est encore éloignée (cf. Mc. iv, 28). Mais le sens de la formule est à chercher plutôt dans l'allégorie.

herbe, s'aperçoivent de sa présence. La façon dont ils en avertissent le maître manque peut-être de naturel, surtout par la liberté du ton. Leur première question : « N'as-tu pas semé du bon grain dans ton champ? » n'est que pour la forme, et la vraie question est la seconde : « D'où vient l'ivraie? » Le tout n'est que pour amener la réponse du maître, et attirer l'attention sur le personnage de l'ennemi. Dans la pratique ordinaire de la vie agricole, on ne se demande pas d'où viennent les mauvaises herbes, car elles poussent toutes seules, sans que personne les sème. La réponse du maître est plus circonspecte que la question des serviteurs. Il dit, sans autre explication : « Un homme ennemi a fait cela. » Le lecteur sait à quoi s'en tenir sur l'ennemi et ses agissements; mais le maître ne dit pas à ses gens comment il a été instruit de ce qui s'est passé. L'assurance de ses propos écarte l'idée d'une conjecture ; et pourtant, dans l'économie de la parabole, il ne ferait qu'une hypothèse, nul n'ayant vu l'ennemi semer l'ivraie. On remarquera que la conversation ne se tient pas auprès du champ, mais à distance, dans la maison du propriétaire.

Les serviteurs offrent d'aller enlever [1] l'ivraie en l'arrachant. Le maître s'y oppose : les racines de l'ivraie sont mêlées à celle du froment ; en arrachant l'une, on ferait tort à l'autre ; mieux vaut laisser le tout croître encore et mûrir. Au temps de la moisson, le maître dira aux moissonneurs d'exécuter ce que les serviteurs avaient l'idée de faire maintenant ; pour éviter le mélange de l'ivraie avec le blé, il prescrira de ramasser d'abord l'ivraie à part et en bottes pour la brûler, après quoi l'on n'aura qu'à recueillir le blé pour le mettre au grenier. Inutile de dire ce que l'on fera du blé, car chacun le sait, et, pour le symbolisme que l'évangéliste a en vue, la destination ordinaire du froment n'a pas de signification. Celle de l'ivraie en a une, qui sera expliquée plus loin, et qu'il ne faut pas obscurcir ici en supposant que le feu marque un emploi utile de l'ivraie : les bottes sont faites pour la commodité de l'exécution, non pour la conservation provisoire d'un combustible économique. Le récit ne va pas plus loin : c'est que la moisson dont on parle est encore à faire, comme on le verra dans l'explication de la parabole.

1. V. 28. θέλεις οὖν ἀπελθόντες συλλέξωμεν αὐτά; On voit par la suite qu'il s'agit d'arracher. La variante ἐκριζώσωμεν, que Resch (II, 146) a recueillie dans Épiphane, est explicative et prise du v. 29, où συλλέγοντες confirme συλλέξωμεν au v. 28.

Avant de donner cette explication, Matthieu rapporte, conformément à Marc, la parabole du Sénevé, en y joignant la parabole du Levain, comme elle est dans Luc.

Marc, iv, 30. Et il dit : « A quoi comparerons-nous le royaume de Dieu, et en quelle parabole le mettrons-nous? 31. Il est comme un grain de sénevé, qui, lorsqu'on le sème en terre, est la plus petite des semences qui sont sur la terre; 32. et quand il a été semé, il monte et devient plus grand que tous les légumes, et il pousse de grandes branches, en sorte que les oiseaux du ciel peuvent s'abriter sous son ombre. »

Matth. xiii, 31. Il leur proposa une autre parabole, disant : « Le royaume des cieux est comparable à un grain de sénevé, qu'un homme a pris pour le semer dans son champ; 32. c'est la plus petite de toutes les semences, et, quand il a poussé, il est plus grand que les légumes, et devient un arbre, en sorte que les oiseaux du ciel viennent s'abriter dans ses branches. »

Luc, xiii, 18. Il dit donc : « A quoi ressemble le royaume de Dieu, et à quoi le comparerai-je? 19. Il est comparable au grain de sénevé qu'un homme a pris pour le jeter dans son jardin; il a grandi et il est devenu un arbre, et les oiseaux du ciel s'abritent dans ses branches. »

Les formules interrogatives qui précèdent, dans Marc et dans Luc, la parabole du Sénevé sont omises par Matthieu, comme ne convenant pas à un discours suivi ni à une parabole qui n'est pas plus importante que celles qui la précèdent. Matthieu fera de même pour la parabole du Levain, qui est introduite dans Luc par une question du même genre. Ces interrogations n'ont, en effet, de raison d'être que pour amener des paraboles isolées. Mais de leur présence dans Marc et dans Luc on peut inférer que Marc a emprunté la parabole du Sénevé à une source où elle ne comptait pas comme partie d'un discours, et se présentait comme un enseignement complet en lui-même; rien ne prouve qu'elle fût isolée d'autres paraboles, et que celle du Levain ne se lût ensuite, comme un autre morceau indépendant, d'objet analogue; les trois Synoptiques peuvent dépendre ainsi de la même source, où Marc aura pris la parabole du Sénevé en négligeant celle du Levain; Matthieu, gardant la parabole du Sénevé à la place que lui avait assignée Marc, y ajoute d'après la source, celle du Levain, en négligeant les

formules d'interrogation ; Luc ne juge pas à propos de garder l'ordre de Marc, laisse isolée la parabole du Semeur, qu'il peut avoir trouvée telle dans une autre source que Marc, et rapporte dans un autre contexte, d'après la source commune, les deux paraboles avec leurs introductions particulières. Il les loge un peu au hasard, après une question sabbatique, et elles sont censées dites dans une synagogue [1]. Peut-être est-ce par une sorte de compensation que Matthieu fait précéder le discours de Jésus d'une formule plus développée que de coutume.

Il est impossible de dire laquelle des trois rédactions se rapproche le plus de la source, pour le corps du récit, dans la parabole du Sénevé : Marc dit que la graine du sénevé est la plus petite semence, et Matthieu a pu le répéter après lui ; mais il se peut également que le trait vienne de source, et que Luc l'ait omis avec intention ; Matthieu et Luc s'accordant à dire que le sénevé devient arbre, telle était sans doute la leçon de la source, et Marc a mieux aimé l'interpréter en disant que le sénevé « pousse de grandes branches ».

Dans la double interrogation de Marc et de Luc on saisit le mouvement communicatif de l'orateur annonçant la parabole : « Comment comparerons-nous le royaume ? » c'est-à-dire : « en quelle comparaison le mettrons-nous [2] ? » ainsi que le dit la seconde question. La leçon de Luc : « A quoi comparer, à quoi comparerai-je [3] ? » a chance d'être une correction, pour que Jésus n'ait pas l'air d'attendre quelque secours de son auditoire. C'est la première question qui demeure dans la pensée de Marc, et à laquelle se rattache la parabole [4]. Si l'on regarde comme primitif le simple récit de Luc : « Il est comparable au grain de sénevé qu'un homme a pris pour le jeter dans son jardin [5] », on admettra que Marc amplifie et dramatise la description ; cette hypothèse est favorisée par la tour-

1. Lc. XIII, 10. On ne voit pas bien le rapport que l'évangéliste établit entre les paraboles et le miracle qui précède, et l'on pourrait presque se demander s'il n'a pas interprété en allégorie la guérison de la femme et la joie du peuple, comme figurant les mêmes progrès de l'Évangile que les paraboles.

2. V. 30. πῶς ὁμοιώσομεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ἢ ἐν τίνι αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν ;

3. V. 18. τίνι ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, καὶ τίνι ὁμοιώσω αὐτήν ;

4. V. 31. ὡς κόκκῳ σινάπεως, κτλ.

5. V. 19. ὁμοία ἐστὶν κόκκῳ σινάπεως, ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔβαλεν εἰς κῆπον ἑαυτοῦ.

nure quelque peu exubérante de la phrase : « comme un grain de sénevé qui. lorsqu'on le jette en terre, est la plus petite de toutes les semences qui sont sur la terre. » L'indication précise du « jardin » vient de source, d'autant que Luc n'emploie pas ce terme ailleurs, qu'il ne parle parle pas ici de plantes potagères, et que le « champ » de Matthieu, terme plus vague, correspond au jardin de Luc. C'est probablement à cause de ce jardin, dont il ne dit rien, que Marc parle ensuite de tous les légumes, comme il remplace « l'arbre » par les « grandes branches » ; sans indiquer où le sénevé a été semé, il fait valoir le contraste de la plus petite de toutes les semences avec le plus grand de tous les légumes. « Les oiseaux du ciel » peuvent s'abriter « sous son ombre » ; Matthieu et Luc, qui ont parlé d'arbre, disent plus naturellement « sous ses branches »[1]. Les évangélistes entendent par sénevé la plante à moutarde[2], qui peut atteindre en Palestine une hauteur considérable, et rien n'autorise à penser que Luc n'aurait pas eu sur ce point la même idée que Marc ; la plante est qualifiée d'arbre à cause de ses proportions[3], non par manière de définition botanique. Il y a une hyperbole dans la désignation du sénevé comme la plus petite de toutes les graines ; mais s'il existait un dicton sur la petitesse du grain de sénevé, il ne pouvait se rapporter qu'à la plante, qui est commune, non à l'arbre[4], qui est rare, et l'on peut en dire autant pour la parabole.

La comparaison ne porte pas sur le sénevé, mais sur le développement extraordinaire de cette plante. De même que le grain de sénevé lorsqu'on le jette en terre, le royaume de Dieu est presque imperceptible dans son commencement, mais il grandira, et sa merveilleuse expansion paraîtra tout à fait disproportionnée avec l'exiguïté de ses débuts. Ce n'est pas la foi ni l'Évangile qui peuvent être comparés à un arbre, ou bien il faut dire que l'Évangile est le royaume prêché, et le développement final du royaume l'Évangile accompli. L'attention ne se porte pas sur le caractère progressif du développement, mais sur la différence extraordinaire du point de départ et de la fin. Bien que Luc n'insiste pas sur la petitesse du

1. Cf. Dan. iv, 9, 18.
2. Cf. Jülicher, II, 575.
3. Mt. 32. καὶ γίνεται δένδρον. Lc. 19. καὶ ἐγένετο εἰς δένδρον. Ces expressions conviennent mieux à une plante qui a l'air d'un arbre, à raison de la hauteur où elle parvient, qu'à un arbre proprement dit.
4. *Salvadora persica.*

grain, la même antithèse existe chez lui entre le sénevé à l'état de grain semé, et le sénevé à l'état d'arbre où les oiseaux s'abritent. Il est probable que les évangélistes entendent allégoriquement tout ou partie de la parabole ; que Matthieu voit dans le semeur Jésus, dans le champ du monde [1], dans le sénevé la société chrétienne, dans les oiseaux les convertis de toute nation ; que Marc insiste sur la petitesse de la semence, parce qu'il songe à l'état précaire du royaume dans le présent ; enfin que Luc pense à la diffusion de l'Évangile parmi les Gentils. Mais, dans la parabole, ce peut être l'avènement du royaume, non la communauté chrétienne, qui est comparé au développement extraordinaire du sénevé, et la parabole ne tend pas nécessairement à faire valoir la rapide expansion du christianisme [2], ce qui serait un argument contre son authenticité, mais à écarter le doute que l'humble commencement de l'Evangile pourrait faire naître contre son accomplissement dans le royaume.

Matth. xiii, 33. Il leur dit une autre parabole : « Le royaume des cieux est comparable à du levain qu'une femme prend pour le pétrir avec trois mesures de farine, jusqu'à ce que le ferment soit répandu partout. »

Luc, xiii, 20. Et il dit encore : « A quoi comparerai-je le royaume de Dieu ? Il est comparable à du levain qu'une femme prend pour le pétrir avec trois mesures de farine, jusqu'à ce que le ferment soit répandu partout. »

Si courte qu'elle soit, la parabole du Levain apparaît comme un morceau complet en lui-même et rédigé d'abord comme tel. Luc a pu prendre dans la source les mots : « Et il dit encore [3] », qui servent à rattacher cette parabole à la précédente, comme ayant été dite dans la même occasion. Le préambule de l'apologue en atteste l'indépendance primitive ; car la question est oratoire et n'accuse pas l'intention de fortifier la thèse énoncée dans la parabole du Sénevé [4]. Comme précédemment, Matthieu substitue à cet exorde une formule d'introduction un peu plus longue que d'ordinaire [5]. La

1. Cf. Mt. xiii, 37-38.
2. Opinion de Wellhausen, *Mt.* 70.
3. V. 20. καὶ πάλιν εἶπεν. Luc emploie rarement πάλιν. Cf. Mt. xiii, 45, 47.
4. Opinion de B. Weiss, *E.* 375.
5. V. 33. ἄλλην παραβολὴν ἐλάλησεν αὐτοῖς. Cf. *supr.* p. 766, n. 1. Ss. Sc. Lat. *k* ont lu seulement ἄλλη παραβολή.

fable est des plus simples. Une ménagère prend un peu de levain et le mêle à trois mesures de farine, pour faire lever sa pâte, et ce peu de levain que la femme « a caché » dans cette masse de farine la fait fermenter toute entière [1]. Les trois mesures [2], un peu plus de vingt litres, doivent représenter la quantité que l'on avait coutume de pétrir en une fois pour les besoins d'un ménage, et n'ont aucune signification allégorique. La comparaison peut être en rapport avec un proverbe analogue à celui que cite saint Paul [3]; mais aucun sens fâcheux [4] ne s'attache ici à l'idée du levain.

Quoique les évangélistes, et surtout Matthieu [5], aient pu entendre allégoriquement la parabole, le sens primitif de l'application pourrait être le même que pour la parabole du Sénevé : Jésus fait valoir le contraste d'une cause chétive en apparence, et d'un petit commencement, avec un grand résultat. On tomberait dans l'allégorie en voyant figurées dans la parabole du Sénevé la puissance extensive du royaume, et dans la parabole du Levain sa force intensive, sa puissance de transformation, qui surmonteront toutes les difficultés [6]. Nonobstant l'humilité de ses débuts, car il n'est pas question d'obstacles, le royaume viendra dans sa grandeur et dans sa gloire. Le Christ ne veut rien enseigner de plus : il ne dit pas si le royaume est pour les Juifs ou pour les Gentils ; il ne s'arrête pas davantage à faire ressortir la nécessité d'un intervalle et d'un développement progressif entre le début et la consommation du royaume. Il faut avouer néanmoins que l'interprétation eschatologique ne s'impose pas : pour Matthieu, les disciples de l'Évangile sont le levain de l'humanité, comme ils sont « le sel de la terre », et « la lumière du monde [7] » : l'action du levain pourrait signifier la diffusion du chris-

1. ἕως οὗ ἐζυμώθη ὅλον. La leçon ζυμωθῇ (D, Blass), dans Lc. 21, marquerait l'intention de la femme, en effaçant l'idée, qui importe au récit, d'un intervalle entre le mélange du levain avec la pâte et le résultat final de la fermentation ; ἐζυμώθη correspond à ἐγένετο εἰς δένδρον, v. 19 (Jülicher, II, 578). Plusieurs mss. latins ont : « in farinam » dans Lc. 21, sans indication de mesure.

2. Suggérées peut-être par Gen. xviii, 6. Wellhausen, *Mt.* 70.

3. Cor. v, 6 ; Gal. v, 9.

4. A raison de l'espèce d'impureté dont la législation mosaïque taxe les choses fermentées, cf. n. 3, et Mc. viii, 15. Quelques interprètes ont voulu entendre ainsi le levain de la parabole. Cf. Jülicher, II, 579.

5. On peut le conjecturer d'après sa façon de traiter la parabole de l'Ivraie.

6. Opinions de B. Weiss, *L J.* II, 342.

7. Mt. v, 13-14. Cf. Wellhausen, *Mt.* 70.

tianisme dans tout l'univers. Comme la parabole du Sénevé pourrait s'entendre de la même manière, ces paraboles, qui supposeraient la fondation de l'Église et la propagation de l'Évangile dans le monde romain, seraient un produit de la tradition, ou la composition d'un rédacteur, au même titre que la parabole de l'Ivraie, dans sa forme actuelle.

Si l'on s'en tient au point de vue eschatologique, l'idée d'une évolution progressive du royaume aura été indiquée, mais non accentuée, dans la parabole de la Semence, où la description de la pousse est subordonnée à l'idée de la moisson; elle sera sous-entendue dans la parabole du Sénevé et dans celle du Levain; partout le Christ annoncera en prophète l'accomplissement du royaume, dont le présent pourrait faire douter; mais il n'envisage pas en philosophe les conditions indispensables d'un mouvement qui doit s'accomplir dans l'humanité[1].

Marc a pu négliger la parabole du Levain comme n'ajoutant rien à l'enseignement des paraboles qu'il avait déjà rapportées. Autant qu'une pensée unique domine chez lui le discours, on peut y voir que la parole du royaume ne profite qu'aux âmes de bonne volonté, qui la font fructifier; qu'elle brillera dans la manifestation du royaume; que ceux en qui elle aura porté fruit seront abondamment récompensés; que le temps présent est celui de la préparation, mais que le royaume ne manquera pas de venir, et que la faible apparence de son début conduit à la splendeur de cet avènement.

Marc, iv, 33. Et c'est par un grand nombre de telles paraboles qu'il leur disait la parole, selon qu'ils pouvaient comprendre, 34. et il ne leur parlait pas sans parabole, mais en particulier il expliquait tout à ses propres disciples.

Matth. xiii, 34. Jésus dit tout cela en paraboles à la foule, et il ne leur parlait pas sans parabole, 35. afin que fût accomplie la parole du prophète qui dit: « J'ouvrirai ma bouche en paraboles, je proférerai des choses cachées depuis la création. »

N'ayant pas l'intention de rapporter d'autres paraboles, Marc fait suivre le discours d'une réflexion générale que Matthieu reproduit assez maladroitement, avant d'amener l'explication de l'Ivraie et les trois paraboles, à lui propres, qui servent à compléter le nombre

1. Jülicher, II, 581.

septénaire. On voit que le rédacteur du second Évangile connait « un grand nombre de paraboles[1] ». Il observe que Jésus instruisait par ce moyen ses auditeurs, « selon que ceux-ci pouvaient entendre[2] », et si la notice s'arrêtait là, on pourrait penser qu'il comprend et indique le but réel des paraboles. Mais telle n'est pas l'idée de celui qui a écrit ensuite : « et il ne leur parlait pas sans parabole, mais il expliquait tout en particulier à ses disciples[3] » ; car cette remarque se réfère évidemment à ce qui a été dit plus haut touchant le caractère aveuglant des paraboles. Le Christ ne dit rien au peuple sans parabole, parce que le peuple ne doit pas savoir le mystère du royaume, et il explique tout en particulier à ses disciples, parce qu'il leur a été donné de pénétrer ce mystère. Pour entrer dans l'esprit du dernier rédacteur, il faut admettre que « selon qu'ils pouvaient comprendre » se rapporte aux « entendants qui ne comprennent pas », et signifie un discours adressé aux oreilles, non à l'intelligence des auditeurs. Interprétation artificielle, la formule « selon qu'ils pouvaient entendre » ne comportant pas la distinction qu'on est obligé de faire entre l'audition et l'intelligence : s'il s'agit d'ouïr, « selon » n'a aucune raison d'être, car, en ce sens-là, les auditeurs n'entendent pas à moitié ; et si la possibilité de comprendre est admise, l'audition cesse d'exclure l'intelligence. Comme la rédaction du Semeur avec son commentaire est fort compliquée, la conclusion du discours des paraboles doit correspondre aux deux dernières étapes de cette rédaction.

Dans la source où le premier rédacteur du discours a pris les paraboles, celles-ci n'étaient sans doute accompagnées d'aucune introduction historique ; le rédacteur aura créé la mise en scène, en joignant à la parabole du Semeur une explication qui dérange l'économie du discours, mais qu'il n'a pas su amener avec plus d'habileté, aimant mieux la rattacher directement à son texte, que de la renvoyer après les autres paraboles, en lui créant un cadre particulier, comme a fait Matthieu pour son explication de l'Ivraie ; suivant ce rédacteur, les paraboles sont simplement difficiles à entendre, même pour les disciples, et c'est conformément à cette

1. V. 33. καὶ τοιαύταις παραβολαῖς πολλαῖς ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον.

2. καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν.

3. V. 34. χωρὶς δὲ παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς ἐπέλυεν πάντα.

persuasion qu'il écrit : « selon qu'ils pouvaient entendre », ne songeant pas encore que les paraboles avaient pu être dites pour n'être pas du tout comprises. On ne peut aller plus loin, et supposer que ce rédacteur, abstraction faite de l'explication réclamée pour la parabole du Semeur, aurait pensé que le genre parabolique était en soi une accommodation de la vérité évangélique à l'enseignement du peuple, une pareille considération, naturelle pour nous, n'étant pas de celles dont la tradition a pu se préoccuper.

Mais la réflexion qui vient ensuite : « et il ne leur parlait pas sans paraboles », correspond à ce qui a été dit sur la destination des paraboles à l'égard des Juifs : elle est également prise en dehors de la réalité, sans égard à ce que, même dans Marc, on trouve des instructions au peuple qui ne sont pas en paraboles, et que la prédication du Sauveur n'y apparaît aucunement subordonnée à l'intention d'endurcir ceux à qui elle s'adresse. L'auteur de la remarque, voyant l'abondance relative des paraboles, n'a pas trouvé le moindre inconvénient à dire que Jésus, pour assurer l'accomplissement des desseins providentiels, n'avait jamais dit au peuple que des paraboles, des énigmes qu'on ne pouvait comprendre. Cette indication vient donc en contradiction avec celle qui précède ; mais le rédacteur a pensé corriger l'une par l'autre, en attribuant à la formule : « selon qu'ils pouvaient entendre », le sens artificiel que le commentateur est obligé de lui donner, s'il veut concilier les deux indications. L'observation finale : « mais il expliquait tout en particulier à ses propres disciples », pourrait, à la rigueur, se rattacher à la première indication, et signifier que, le peuple entendant les paraboles selon qu'il en était capable, les disciples recevaient à part tous les éclaircissements qu'ils pouvaient souhaiter. Mais les termes semblent plutôt choisis par rapport à la seconde indication : Jésus ne dit que des paraboles en public, et il explique tout en particulier à ses propres disciples, non à d'autres personnes.

Matthieu a connu la conclusion de Marc dans la forme où nous la lisons, mais il y a fait certaines retouches caractéristiques. Il se borne à viser les paraboles qu'il a reproduites : « Jésus dit tout cela en paraboles à la foule [1] » ; il n'ajoute pas : « selon qu'ils pouvaient entendre », parce qu'il a trouvé, avec raison, que cette donnée s'accordait mal avec la théorie générale de l'endurcissement voulu ;

1. V. 34. ταῦτα πάντα ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς ἐν παραβολαῖς τοῖς ὄχλοις.

il retient sans hésitation, bien qu'elle soit contredite par les longs discours publics de son Évangile, la remarque : « et il ne leur disait rien sans parabole [1] », mais ce n'est pas, comme dans Marc, pour accentuer la réprobation des gens qui ne doivent pas connaître les secrets du royaume, c'est parce qu'il a vu le moyen d'y ajuster un passage des Psaumes où est le mot « paraboles ». Il ne songe plus à l'aveuglement des Juifs : les paraboles ont une autre raison d'être, l'accomplissement d'une prophétie messianique [2].

La citation est prise du psaume LXXVIII, d'après les Septante [3] pour le commencement, et en se rapprochant de l'hébreu pour la fin. Ce psaume est attribué par son titre à Asaph, personnage que la Chronique met au premier rang des lévites préposés par David au culte de l'arche, et qu'elle qualifie aussi de « voyant [4] ». Mais, outre que l'évangéliste aurait plutôt songé à David, ce n'est pas pour cette raison que l'auteur du passage est appelé prophète, c'est parce qu'il était inspiré de Dieu, et que son texte est une prophétie. Quelques témoins [5] nomment Isaïe, et, si cette lecture était primitive, on devrait y voir une erreur de mémoire, ou plutôt une distraction de l'évangéliste. L'addition s'expliquerait par une bévue de copiste [6]; mais l'omission ne serait pas moins facile à expliquer, comme une correction voulue d'une faute incontestable et facile à vérifier [7]. Dans la pensée du psalmiste, la « parabole »

1. καὶ χωρὶς παραβολῆς οὐδὲν ἐλάλει αὐτοῖς.

2. V. 35. ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος.

3. Ps. LXXVIII (LXXVII), 2, dans les Septante :

ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου,
φθέγξομαι προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς.

Matthieu a reproduit textuellement le premier membre de ce distique, mais il lit le second : ἐρεύξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς B; la plupart des témoins ajoutent κόσμου. Hébreu : אביעה חידות מני־קדם. « je proférerai les énigmes d'autrefois ». Il est possible que, dans le premier membre, on doive lire, conformément au grec : במשלים, « en sentences », au lieu du singulier במשל. Ss. Sc. supposent ἀπ' ἀρχῆς.

4. I Chron. XVI, 5; II Chron. XXIX, 30.

5. א, quelques minuscules, plusieurs mss. au temps d'Eusèbe et de s. Jérôme, Homélies clémentines (XVIII, 15) : Porphyre reprochait cette erreur à Matthieu.

6. Soit qu'on ait ajouté par mégarde le nom d'Isaïe, soit qu'on l'ait substitué au nom d'Asaph. Mais on ne peut admettre que le nom d'Asaph soit primitif, comme l'affirme s. Jérôme.

7. « Quod quia minime inveniebatur in Isaia, arbitror postea *a prudentibus*

concerne la forme poétique du discours, et les « énigmes » sont les faits de l'ancienne histoire, avec les leçons mystérieuses qu'ils contiennent. L'idée de prévision prophétique en est totalement absente. Partant du mot « parabole », où il reconnaît sans hésiter la parabole évangélique, l'évangéliste transforme les « faits symboliques d'autrefois » en secrets éternels, les vérités du royaume, cachées en Dieu dès avant la création du monde.

Matth. xiii, 36. Ayant alors quitté la foule, il entra dans la maison, et ses disciples s'approchèrent de lui, disant : « Explique-nous la parabole de l'ivraie du champ ». 37. Et il leur répondit en disant : « Celui qui sème la bonne semence est le Fils de l'homme ; 38. le champ est le monde ; la bonne semence, ce sont les fils du royaume ; l'ivraie, ce sont les fils du malin ; 39. l'ennemi qui l'a semée est le diable ; la moisson est la consommation du monde, et les moissonneurs sont les anges ; 40. ainsi donc que l'ivraie est ramassée et consumée par le feu, ainsi en sera-t-il à la consommation du monde ; 41. le Fils de l'homme enverra ses anges, et ils enlèveront de son royaume tous les scandales et tous ceux qui commettent l'iniquité, 42. et ils les jetteront dans la fournaise de feu. Là il y aura les pleurs et le grincement des dents. 43. Alors les justes brilleront comme le soleil dans le royaume de leur Père. Qui a des oreilles entende ! »

Comme le rédacteur du premier Évangile a rapporté antérieurement le miracle de la tempête apaisée [1], au lieu de conduire Jésus de l'autre côté du lac, il le fait descendre à terre et rentrer à Capharnaüm, dans « la maison », c'est-à-dire, sans doute, la maison de Pierre, qui, par une coïncidence assez frappante, est mentionnée plus haut [2], immédiatement avant le récit de la tempête. L'explication de la parabole est amenée comme celle du Semeur, et le développement est présenté aussi de la même manière ; pour ce qui est de la question posée, la différence, qui paraît avoir été voulue, consiste en ce que, la première fois, les disciples ont demandé la raison des paraboles, tandis que, maintenant, ils

viris esse sublatum. » S. Jérôme *in h. loc.* La diffusion et la persistance d'une leçon si difficile donnerait à croire qu'elle est authentique. Le nom d'Isaïe manque dans Ss. et D ; mais la rectification des « gens prudents » peut aussi remonter très haut. Cf. Zahn, II, 314.

1. Mt. viii, 18, 23-27.

2. Mt. viii, 14.

demandent l'explication d'une parabole particulière ; et cette demande prend la place de la notice de Marc sur les explications que Jésus avait coutume de donner aux disciples en particulier. Mais, pour le fond, l'interprétation de l'Ivraie correspond bien mieux que celle du Semeur au texte de la parabole : car, si l'évangéliste n'avait pas donné ce commentaire, on pourrait le restituer tout entier, parce que la parabole ne comporte pas d'autre sens, et qu'elle est une véritable allégorie. Il n'y a pas lieu d'opposer à cette conclusion la formule initiale : « Le royaume des cieux ressemble à un homme », ni la formule de comparaison qui est employée dans l'explication même : « comme l'ivraie est ramassée et brulée, ainsi en sera-t-il à la fin du monde. » Le schéma traditionnel des paraboles s'est imposé à l'évangéliste, et celui-ci est encore dominé, sans en avoir conscience, par le sentiment de ce que les paraboles ont été dans la réalité [1]. Tous les traits du récit n'en ont pas moins une signification allegorique, et l'histoire n'est vraisemblable que si on l'entend ainsi.

Le semeur est le Christ lui-même, « le Fils de l'homme ». L'emploi de ce titre messianique à une époque peu avancée du ministère galiléen aurait de quoi surprendre [2], si le discours avait été réellement tenu par Jésus. Le champ est le monde, non les puissances ennemies de Dieu, mais le monde humain, les hommes, sans distinction de Juifs et de Gentils. Ce trait dépasse donc de beaucoup la perspective évangélique : Jésus n'a semé la parole qu'en Palestine. La bonne semence, n'est pas précisément la parole, mais, comme pour l'explication du Semeur, que Matthieu continue d'imitèr, les hommes qui ont entendu la parole, ici les vrais fidèles, les « fils du royaume », ceux qui appartiennent au royaume du Fils de l'homme et qui y ont droit [3]. L'ivraie désigne les enfants du diable [4], semés par lui dans le champ du Christ : ces « fils du malin » ne sont donc pas les Juifs ou les païens incrédules, mais les mauvais chrétiens, que Satan a suscités à son image pour gêner l'œuvre du salut, scandaliser les faibles, troubler la paix des com-

1. Jülicher, II, 555.
2. Dalman, I, 213.
3. Ceux qui sont de même nature que le royaume. Autre conception que celle de Mt. viii, 12 ; *supr.* p. 653.
4. Cf. Jn. viii, 41, 44.

munautés. Ainsi la préoccupation de la société ecclésiastique se manifeste comme en beaucoup d'autres passages, notamment dans le développement allégorique de la parabole du Festin, et dans le sens attribué à celle de la Brebis perdue [1]. Au temps de la moisson, c'est-à-dire « à la fin du monde », les anges viendront [2] et ils jetteront les pécheurs en enfer, comme on jette l'ivraie au feu. Les « scandales » du royaume sont les hommes scandaleux, qui sont pour les « petits » une occasion de chute [3]; ils forment une catégorie de pécheurs particulièrement dangereux en leur qualité de séducteurs, mais qui se confond, plus ou moins, dans la pensée de l'évangéliste, avec les simples pécheurs, qui vivent sans règle, qui font l'iniquité [4]. La fournaise de feu [5] prend ici la place des « ténèbres extérieures », et s'accorde peut-être moins bien avec « les pleurs et le grincement de dents [6] ». Ces traits de la géhenne sont supposés bien connus et clairs par eux-mêmes. Alors seulement, quand tous les éléments impurs auront été expurgés de la société des saints, « les justes brilleront dans le royaume de leur Père » ; tant que dure le mélange des bons et des méchants, les bons ne peuvent ni briller ni être heureux. La lumière qui environne les justes [7] n'est pas une simple image du bonheur céleste, elle indique aussi la splendeur visible du règne messianique ; les justes y brilleront de cet éclat divin qui a paru en Jésus dans sa transfiguration [8]. Et comme

1. Mt. xxii, 10-14; xviii, 10-14. Voir le commentaire.

2. Cf. Mt. xxiv, 31.

3. Cf. Mt. xviii, 6, et pour l'emploi du mot « scandale », xvi, 18.

4. Cf. Mt. vii, 22-23 (*supr.* p. 641), où ces « ouvriers d'iniquité » sont des prophètes et des thaumaturges chrétiens. Holtzmann, 250. Maldonat (I, 275) ne craint pas de contredire Matthieu en supposant ce que la parabole déclare impossible : « Cum ergo periculum non est ne simul triticum eradicetur, sed periculum potius est ne, si non evellantur, triticum laedant..... mature evellanda sunt (zizania, c'est-à-dire, d'après Maldonat, les hérétiques, spécialement les calvinistes et les luthériens) mature comburenda. » En aucune hypothèse, Matthieu n'aurait admis l'anticipation du feu éternel ; mais il ne s'est pas trouvé en face de grands mouvements hérétiques ; il connaît des cas individuels, docteurs plus ou moins suspects, prophètes scandaleux, et prescrit de réserver leur jugement à Dieu ; on voit par xviii, 17, qu'il admet l'excommunication pour certains pécheurs incorrigibles.

5. Pour la formule, cf. Dan. iii, 6 ; et pour l'idée, Ap. xix, 20 ; xx, 10.

6. Holtzmann, *loc. cit.* Cf. Mt. viii, 12.

7. Cf. Dan. xii, 3. Ss. omet : « comme le soleil ».

8. Cf. Mt. xvii, 2.

s'il avait révélé une des plus grandes vérités de la religion. Matthieu invite le lecteur à réfléchir : « Qui a des oreilles entende ! » L'importance du sujet lui a paru mériter cette apostrophe, imitée du Semeur [1], et qui est un peu solennelle pour un entretien du Christ avec ses disciples. Mais l'évangéliste songe aux chrétiens de son temps bien plus qu'aux disciples de Jésus, et il propose à leur attention le spectacle du jugement, moins pour les effrayer que pour les encourager à la patience, et les prémunir contre le scandale : la gloire attend les justes ; s'il y a de mauvais chrétiens, il ne faut pas avoir souci de les exterminer ; c'est affaire à Dieu de les punir, et il n'y manquera pas [2].

Tout ce commentaire est donc de l'évangéliste et n'aurait pas eu de signification dans la bouche de Jésus. Mais ces idées ne sont pas seulement dans le commentaire ; elles sont déjà dans la parabole et en expliquent l'économie actuelle [3]. Le propriétaire du champ, qui est pourtant un homme très riche, puisqu'il a de nombreux serviteurs, a semé lui-même son champ : c'est que ce propriétaire est le Christ, et que la semence est l'Évangile. Il n'arrive jamais que l'on sème d'ivraie dans les champs, à bonne ou à mauvaise intention ; on se l'explique néanmoins si l'ennemi est le diable, et s'il faut voir dans l'ivraie les faux frères. Il y aurait à dire aussi touchant l'apparition de l'ivraie après seulement que le blé est déjà grand, « lorsqu'il porte fruit », bien qu'il ne soit pas mûr [4] ; rien de plus naturel cependant si la pousse du blé représente la fondation des communautés, et la présence de l'ivraie les scandales qui se sont produits dans les communautés déjà constituées. Le propriétaire, qui a semé son champ, est censé ne l'avoir pas visité depuis ; il sait néanmoins d'où vient l'ivraie, tandis que ses serviteurs hésitent sur la conduite à tenir, comme si c'était la première fois qu'on trouvât de l'ivraie dans un champ, et que les laboureurs palestiniens n'eussent jamais été en présence d'un cas semblable : c'est que Jésus, après avoir semé l'Évangile, a quitté son champ, c'est-à-dire la terre ; ses serviteurs, les prédicateurs de l'Évangile, y sont demeurés, et ce sont eux

1. *Supr.* v. 9 ; p. 737. Ici Ss. D etc. ont ὦτα ἀκούειν.

2. Cf. Mt. xxii, 10-14, *supr. cit.*

3. Jülicher, II, 557.

4. On compare Mc. iv, 28, que Matthieu paraît imiter ; mais le cas n'est pas le même : on peut dire que le blé en herbe est le fruit de la terre, non qu'il est son propre fruit, ou qu'il a pour fruit des épis qui ne sont pas mûrs.

qui demandent à leur Maître glorifié, qui sait d'où viennent les scandales de l'Église, ce qu'il faut faire de la semence diabolique, de ceux qui menacent l'ordre des communautés et nuisent à leur édification. Un paysan ne demanderait pas s'il faut arracher l'ivraie : les serviteurs du propriétaire peuvent le demander, parce qu'il ne savent pas s'il faut rejeter impitoyablement hors de la société chrétienne tout membre négligent, suspect, ou pécheur ; le dialogue, qui paraîtrait dépourvu de sens entre hommes des champs, devient très significatif, car l'on conçoit que les serviteurs-chefs de communautés veuillent savoir s'il faut tout de suite extirper l'ivraie, les prophètes et exorcistes de mauvais aloi, et que le maître-Christ recommande d'attendre le grand jugement. Le maître semble établir entre ses serviteurs et les moissonneurs une distinction qui n'a pas de raison d'être, s'il s'agit d'un propriétaire rural exploitant son domaine : la distinction est très fondée dans la pensée de l'évangéliste, parce que les serviteurs sont des hommes, les directeurs d'Églises, et que les moissonneurs sont les anges, qui assisteront le Christ pour le jugement dernier ; cette distinction familière à Matthieu, se retrouvera dans la parabole du Festin [1]. La précaution de ramasser l'ivraie en bottes pour la brûler, avant que l'on s'occupe du froment, ne répond à aucun intérêt du cultivateur : l'éloignement des pécheurs et des damnés est la condition du bonheur des justes et des élus ; on lie les bottes d'ivraie, comme on lie pieds et poings de l'homme qui était entré au festin sans robe nuptiale [2], et ces bottes d'ivraie sont des catégories de pécheurs.

Aucun élément de la parabole ne reste en dehors de l'allégorie, comme il arrive en d'autres cas, où l'allégorie a été comme interpolée dans un récit parabolique. Le détail : « pendant que les hommes dormaient », signifie que Satan fait ses coups dans les ténèbres, introduisant dans les communautés certains éléments de trouble et de corruption, sans qu'on l'ait prévu et qu'on s'en aperçoive ; ce trait pourrait avoir d'ailleurs une signification allégorique plus précise, l'évangéliste entendant par « les hommes », non le maître, qui est Jésus glorifié, mais les serviteurs, les disciples, héritiers de l'Évangile, qui sont restés sur la terre ; Satan profite de leur

1. Mt. xxii, 3, 4, 8, 10 (serviteurs) ; 13 (ministres).
2. Mt. xxii, 13.

inaction ou de leur inattention pour accomplir son œuvre funeste. Le sens de la parabole est donc identique à celui du commentaire. Parabole et commentaire appartiennent à l'évangéliste, leur auteur visant une situation qui n'est pas celle de l'Évangile au temps de Jésus, mais celles des premières communautés chrétiennes après un assez long temps de prédication apostolique. Ce cas unique d'allégorie enseignée et expliquée par le Christ est dépourvu d'authenticité.

Il n'est pas probable cependant que l'évangéliste ait inventé de toutes pièces le récit allégorique; il l'a plutôt construit sur une parabole plus courte ou une comparaison authentique [1]. La parabole de l'Ivraie et celle du Filet sont visiblement parallèles, et l'évangéliste a voulu y retrouver le même sens; elles présentent entre elles la même analogie que le Sénevé et le Levain, le Trésor et la Perle; elles pouvaient être associées dans la source de Matthieu, et l'évangéliste les aura séparées, mettant celle de l'Ivraie à la place occupée dans Marc par la Semence, et réservant celle du Filet pour la conclusion du discours. Il aura connu une courte « parabole de l'Ivraie », selon que lui-même la désigne [2], et il l'aura développée en allégorie. Autant qu'on peut le conjecturer d'après la parabole du Filet, il était question d'un champ de blé où poussait aussi de l'ivraie, et le triage de l'un et de l'autre était renvoyé à la moisson [3]. Mais il ne suffit pas, pour obtenir cette parabole, de supprimer le personnage de l'ennemi et la partie du dialogue entre le maître et les serviteurs, qui se rapporte à son intervention [4], car le récit entier peut tenir comme allégorie, et le récit mutilé ne tient pas comme parabole.

L'apologue de l'Ivraie dans Matthieu se trouvant correspondre à celui de la Semence dans Marc, on a supposé que celui de Marc dériverait de Matthieu par suppression de l'Ivraie [5] : hypothèse gratuite et invraisemblable, car l'idée de l'ivraie dans le champ n'avait rien qui pût choquer Marc, et la parabole du second Évangile, parfaitement équilibrée, ne se trahit pas comme une œuvre

1. Jülicher, II, 559.

2. V. 36, dans la prière des disciples : διασάφησον ἡμῖν τὴν παραβολὴν τῶν ζιζανίων τοῦ ἀγροῦ.

3. Jülicher, II, 560.

4. B. Weiss, *L J*, II, 22.

5. *Id. ibid.*

de seconde main. L'hypothèse d'un thème unique, exploité diversement par les deux évangélistes n'est pas plus admissible : on ne voit pas pourquoi Marc aurait tourné ce thème en simple parabole, tandis que Matthieu l'aurait tourné ne allégorie[1]. Étant donné le caractère des deux récits, et la tendance allégorisante de Matthieu, il serait plus logique de supposer que celui-ci a librement transposé et développé en allégorie la parabole de Marc[2]. Encore est-il que le parallélisme avec la parabole du Filet, également propre à Matthieu, et qu'il n'a pas inventée, donne plutôt à croire qu'il a connu aussi une parabole de l'Ivraie. Pouvant aisément tirer parti de cette parabole pour faire valoir une leçon morale qui lui est chère, il l'a substituée à la parabole de Marc, en s'aidant de celle-ci pour sa description allégorique[3]. L'explication qu'il ajoute en supplément atteste l'intérêt qu'il a pris à sa composition, l'importance qu'il attachait à la signification morale de son allégorie, et la crainte où il était que cette leçon ne fût perdue pour le lecteur, s'il ne la donnait en termes propres, après l'avoir signifiée en termes figurés.

Matth. xiii, 44. « Le royaume des cieux est comparable à un trésor enfoui dans le champ : un homme, l'ayant trouvé, le cache, et, joyeux, il s'en va vendre tout ce qu'il possède, et il achète ce champ. »

Selon la perspective tracée par l'évangéliste, la parabole du Trésor et les deux suivantes auraient été prononcées devant les disciples ; mais la parabole du Filet a pu être dite en public, aussi bien que celle de l'Ivraie, et il en est de même pour les paraboles du Trésor et de la Perle. L'introduction de ces paraboles après le commentaire de l'Ivraie et la conclusion du discours public, empruntée à Marc, n'autorisent pas à penser qu'elles ne viennent pas de source, bien moins encore qu'elles soient d'une autre main que cette conclusion même et les paraboles rapportées auparavant[4].

De nos jours encore, l'imagination populaire s'amuse volontiers à des histoires de trésors cachés et découverts. D'ailleurs l'enfouissement de l'argent pour le garantir des voleurs est une coutume attestée par la parabole des Talents. Un trésor donc, c'est-à-dire une

1. Jülicher, II, 562.
2. Holtzmann, 249.
3. Jülicher, *loc. cit.*
4. Opinion de Wellhausen, *Mt.* 70.

somme d'argent assez considérable, que l'on peut supposer enfermée dans un vase ou une caisse, était caché dans un champ; par qui et depuis quand, on ne le dit pas, et il est sous-entendu que nul ne connaissait plus la présence de ce trésor en ce lieu. Un homme, par hasard, trouve la cachette, sans doute en travaillant la terre, et l'on peut supposer que c'est quelque travailleur libre, un mercenaire employé par le maître du champ. Cet homme se garde bien d'ébruiter l'affaire, parce que la trouvaille, aussitôt signalée, reviendrait au propriétaire, mais il recouvre soigneusement le trésor, de façon que l'on continue d'en ignorer l'existence; il s'en va, joyeux [1], faire argent de tout ce qu'il possède, afin d'acquérir le terrain, en offrant au propriétaire un prix avantageux; par ce moyen, que les gens non instruits ont pu juger déraisonnable, il acquiert le champ et le trésor.

L'acte de cet individu n'est ni loué ni blâmé : au point de vue de la morale antique, il était discutable plutôt que condamné [2]; au point de vue de Jésus, qui n'en critique pas la valeur, c'est ce que ferait, en pareil cas, un homme du commun, qui ne passerait ni pour scrupuleusement intègre ni pour voleur. Ce n'est pas cette manière de s'enrichir qui est recommandée; les sentiments de l'homme, la situation du trésor, n'ont rien de commun avec le devoir du vrai disciple et la réalité du royaume. La parabole ne comporte pas d'autre application que celle-ci : de même que l'homme au trésor a fait un bon marché en sacrifiant son petit avoir, de même le croyant fait une excellente affaire en sacrifiant pour le royaume tous les biens de ce monde; à ce prix, le royaume est encore donné pour rien.

Matth. xiii, 45. « De même, le royaume des cieux est comparable à un marchand [3] qui cherche de belles [4] perles; 46. ayant trouvé une perle très précieuse, il est allé vendre tout ce qu'il possédait, et il l'a achetée. »

1. V. 44. καὶ ἀπὸ τῆς χαρᾶς αὐτοῦ ὑπάγει. Le pronom αὐτοῦ se rapporte à l'homme, non au trésor; ἀπὸ τῆς χαρᾶς marque la cause et le point de départ de la démarche; cf. xiv, 26, ἀπὸ τοῦ φόβου.

2. Cf. Jülicher, II, 583.

3. V. 45. ἀνθρώπῳ ἐμπόρῳ. Cf. v. 52; xviii, 23; xx, 1. ℵB omettent ἀνθρώπῳ. Ss. « homme marchand ».

4. Ss. omet καλούς. V. 46. D mss. lat. omettent ἕνα.

Ce marchand n'est pas cité non plus comme un prodige d'honnêteté, mais comme un négociant habile. Il cherche de belles perles pour son commerce, non pour les collectionner. Il en découvre une d'un prix extraordinaire; comme il est censé pauvre et décidé à s'enrichir par le trafic des perles, il ne veut pas manquer l'occasion qui se présente; il vend tout ce qu'il a pour obtenir la perle. Il n'importait pas au but de la parabole de s'étendre sur la qualité du premier possesseur, ni sur les profits ultérieurs du trafiquant. Mais on doit supposer que le détenteur de la perle n'était pas un marchand; que l'acquéreur, tout en y mettant son bien, l'a payée au-dessous de sa valeur réelle, et qu'il la revendra à gros bénéfice [1]. Le premier possesseur de la perle est dans les mêmes conditions que le premier propriétaire du champ dans l'histoire du trésor; mais le rôle de ces personnages est accessoire dans la parabole, et l'on serait fort empêché de lui trouver une signification religieuse.

La morale du second récit est exactement la même que celle du premier. Ce serait allégoriser que de rattacher une leçon particulière à la manière différente dont les deux hommes acquièrent l'objet qu'ils convoitent [2], comme si les démarches du marchand de perles se proposaient à l'imitation; ni la parabole du Trésor ne signifie qu'on trouve le royaume par hasard, ni celle de la Perle qu'il faut le désirer pour l'obtenir; le mercenaire dans le champ ne pouvait désirer le trésor avant d'en connaître l'existence, et il fallait être marchand et chercheur de perles pour discerner la valeur de la perle précieuse; les intentions des deux personnages ne sont aucunement édifiantes, puisque tous les deux ne se proposent que de devenir riches, et n'ont pas de scrupule sur le choix des moyens. Leurs cas sont cités comme exemples de marchés où l'on sacrifie le tout pour le tout, un tout de peu, pour un tout de valeur infiniment supérieure. Ainsi en est-il du sacrifice que l'on fait de tous les biens et intérêts de ce monde à l'obtention du royaume. Et il n'est pas insinué que le sacrifice absolu que demande le royaume soit éventuel ou conditionnel [3], ou bien la condition sous entendue est : si l'on veut acquérir ce bien infini du royaume, il faut y sacrifier tout le reste, l'acquisition du royaume impliquant le renoncement total. Le chré-

1. Jülicher, *loc. cit.*
2. B. Weiss, *E.* 88.
3. Opinion de Jülicher, II, 585.

tien d'aujourd'hui peut introduire certaines distinctions et réserves dans l'application de cette idée; le Christ ne les a pas faites, et n'avait pas à les faire.

Matth. xiii, 47. « De même, le royaume des cieux est comparable à un filet jeté dans la mer, et qui (en) a ramassé de toutes sortes; 48. quand il a été plein, on l'a remonté sur le rivage, et, s'asseyant, on a recueilli le bon dans des vases, et on a jeté le mauvais dehors. 49. Ainsi en sera-t-il à la consommation du monde; les anges sortiront et sépareront les méchants d'avec les justes, 50. et ils les jetteront dans la fournaise de feu; là il y aura les pleurs et le grincement de dents. »

Le mot « de même [1] », au commencement du récit, n'est qu'une formule de transition, qui ne marque pas un rapport particulier de cette parabole avec la précédente; d'où il suit que ce mot, dans la parabole de la Perle, n'est pas choisi à raison de l'affinité qui existe entre celle-ci et la parabole du Trésor. Particularité singulière, ni le mot « pêcheurs » ni le mot « poissons » ne se rencontrent dans la parabole du Filet : si l'omission est intentionnelle, ce serait à raison de l'allégorie, parce que l'on aura vu en Jésus le pêcheur unique, qui a lancé le filet de l'Évangile, et que ce filet ramasse des hommes, non des poissons; ceux qui tirent le filet au rivage, après l'avoir remonté dans la barque, et qui démêlent le mauvais d'avec le bon, seraient les anges, qui sont mentionnés dans l'explication de la parabole. Il est certain que Matthieu entend le récit en allégorie; mais ce n'est, en soi, que la description complète d'une pêche. Les pêcheurs ont jeté le filet [2]; quand le filet a été plein, ils l'ont retiré; venus au rivage [3], ils se sont mis à trier les poissons; ils ont pris ce qui était mangeable [4] et l'ont déposé dans des vases préparés; et ils ont jeté [5], sans autre soin, ce qui n'était pas bon à manger.

1. V. 47. πάλιν.

2. Ss. Sc. « un grand filet ».

3. Lire, v. 48 : ἣν ὅτε ἐπληρώθη ἀναβιβάσαντες ἐπὶ τὸν αἰγιαλὸν καὶ καθίσαντες. La leçon καὶ ἐπὶ τὸν αἰγιαλὸν καθίσαντες est pour faciliter la construction. D (Ss.), ἀνεβίβασαν αὐτήν.

4. τὰ καλά. D, κάλλιστα. Ss. Sc. supposent plutôt τὰ καλὰ καλά, en omettant εἰς ἄγγη.

5. ἔξω ἔβαλον.

L'idée qui ressort de la parabole est que la séparation des bons et des méchants se fera au dernier jour ; la prédication de l'Évangile ne va pas à constituer une société composée seulement de justes parfaits, mais à recueillir la masse sur laquelle s'exercera le jugement. Nulle place pour l'idée d'un développement long et progressif, dont le facteur essentiel serait l'activité morale des membres du royaume. Que le royaume soit déjà présent, et que la gloire du royaume reste seule à venir [1], c'est ce qu'on ne peut guère déduire de ce court tableau ni de son application, car la perspective eschatologique n'est pas éloignée ; le véritable avènement du royaume se fait par le jugement, qui correspond au triage des poissons ; la pêche n'est qu'une opération préliminaire à ce triage, et qui lui est subordonnée ; de même la prédication de Jésus est le travail qui prépare le grand drame eschatologique inauguré par le jugement. Jésus ne place pas le royaume dans l'Évangile, et il ne décrit pas d'avance le jugement dernier ; il définit, à l'aide de la parabole, le rapport de l'Évangile avec le royaume, rapport d'un moyen à une fin ; et c'est la fin seule qui donnera perfection à l'œuvre.

Le commentaire de l'évangéliste se détache aisément de la parabole [2]. Son attention se porte uniquement sur la fin. Il entend par le « bon » et le mauvais » ce qu'il entend par « bons et mauvais » dans la parabole du Festin, à savoir les bons et les mauvais chrétiens, ceux qui sont dignes de leur vocation, et ceux qui n'ont pas la vraie justice dont ils font profession. Si la parabole ne vise que le royaume, Matthieu déjà songe à l'Église, qu'il reconnaît dans le filet. Jésus a jeté ce filet par la prédication de l'Évangile ; la mer est le monde ; le filet plein marque la plénitude des temps ; les pêcheurs assis sont le Christ, ses assesseurs et ses ministres, au jour du jugement, principalement les anges, exécuteurs des sentences irrévocables. Matthieu les représente, comme dans la parabole de l'Ivraie, débarrassant les justes de la présence impure et gênante des

1. Jülicher, II, 567.

2. C'est ce qui garantit l'authenticité du texte commenté, vv. 47-48. Holtzmann, 251, voit dans cette parabole un développement fondé sur Mc. i, 16-17, les pêcheurs dont Jésus fait des pêcheurs d'hommes. Mais la même analogie a pu fournir la parole du Christ aux pêcheurs galiléens, et la parabole ; celle-ci, très vivante, conforme à l'esprit de Jésus, ne semble pas dériver de celle-là par réflexion ou combinaison littéraire.

méchants, qui sont précipités en enfer. Le mauvais poisson signifie donc la même chose que l'ivraie. Il y a plus que de la subtilité à dire que l'ivraie figure les bons qui se corrompent, et le mauvais poisson les indignes qui entrent dans la société chrétienne, et qui pourraient s'amender [1], car l'ivraie est telle dès le commencement, et le temps compris entre l'ensemencement du champ ou le lancement du filet, et la moisson ou le triage des poissons, n'est pas un délai accordé au repentir : c'est le temps nécessaire pour que le blé mûrisse, pour que le filet soit rempli, pour que l'Évangile se répande. Les paraboles ne témoignent aucun intérêt pour les damnés, et l'on n'y envisage pas les conditions dans lesquelles ceux-ci auraient pu trouver miséricorde auprès de Dieu [2]. Dans l'application originelle, ce n'est pas l'enfer qui est visé, mais l'exclusion du royaume ; et il en sera de même dans la parabole des Vierges.

Math. xiii, 51. « Avez-vous compris tout cela ? » Ils lui dirent : « Oui » 52. Et il leur dit : « Ainsi donc, tout docteur initié au royaume des cieux est comparable à un maître de maison qui tire de son coffre du neuf et de l'ancien. »

Ce passage a été conçu par l'évangéliste comme une conclusion générale pour le discours des paraboles. La question de Jésus peut être imitée de celle que le Sauveur fait dans Marc [3] avant d'expliquer le Semeur, et que Matthieu n'a pas reproduite en cet endroit. En faisant dire oui aux disciples, l'évangéliste s'est dispensé lui-même de joindre à chaque parabole un commentaire analogue à celui de l'Ivraie [4]. Les paraboles ont donc leur utilité pour les disciples ; elles ne sont pas si obscures que l'on pourrait croire, du moins pour eux, et ils en comprennent beaucoup sans explication. Ces dérogations à la théorie de Marc sont celles qui ont été signalées plus haut. Les motifs d'ordre logique et littéraire y ont contribué au moins autant que le sentiment de la réalité historique. D'ailleurs l'évangéliste serait plutôt préoccupé de l'importance actuelle des paraboles que de leur signification pour les auditeurs

1. B. Weiss, *E.* 89.
2. Jülicher II, 568.
3. iv, 13 ; *supr.* p. 752.
4. Holtzmann, *loc. cit.*

de Jésus, et cette préoccupation se trahit peut-être dans la comparaison finale, difficile à interpréter comme parole du Christ.

On ne s'attend pas à ce que le Sauveur parle des docteurs du royaume, non qu'il ait eu en horreur jusqu'au nom de « scribe », mais parce que l'idée que représente ce mot est peu conforme à son esprit. Matthieu seul [1] attribue aux maîtres de l'Évangile un nom applicable, jusqu'à un certain point, aux prédicateurs chrétiens qui ont continué l'œuvre de Jésus, mais qui ne convient pas plus aux apôtres, avant la mort du Christ, qu'il ne convient au Sauveur lui-même. Le mot « initié » [2] n'appartient pas non plus à la langue de Jésus, et l'idée ne s'accorde guère mieux avec la notion primitive du royaume. Pour Matthieu, l'Évangile du royaume peut être une doctrine plus ou moins compliquée, mais Jésus ne le conçoit pas ainsi. Le « docteur initié au royaume » n'est pas précisément un homme instruit en matière de royaume, mais un homme qui a été disciple du royaume, c'est-à-dire de l'Évangile personnifié en maître de doctrine, ou bien qui a reçu l'instruction pour le royaume, la science qui rend ses adeptes mûrs pour le royaume des cieux, et qui les y introduit [3]. Quelque sens que l'on préfère, l'idée de la catéchèse apostolique est au fond, non le message de Jésus.

Le docteur dont il s'agit ressemble à un maître de maison qui a ses coffres bien assortis en toutes sortes d'objets précieux ou utiles, où il prend du vieux et du neuf [4], selon les besoins et l'opportunité, pour son usage, celui de sa famille, et le service de sa demeure. C'est sur l'emploi du vieux et du neuf que porte la comparaison, et l'on se demande ce que peut être pour l'évangéliste le vieux et le neuf de la prédication chrétienne. Depuis Irénée, la tradition a vu généralement dans ce vieux et ce neuf

1. V. 52. διὰ τοῦτο πᾶς γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ. Le même mot se retrouve dans XXIII, 34, appliqué aux prédicateurs de l'Évangile ; mais, ce passage ayant chance d'être une citation, le rapport tendrait plutôt à faire attribuer XIII, 51-52 à l'évangéliste.

2. μαθητευθείς. DALMAN, I, 87, observe que ce mot sans équivalent araméen doit appartenir au langage particulier de l'évangéliste. μαθητεύειν est d'un emploi rare dans le Nouveau Testament ; on le trouve une fois dans les Actes (XIV, 21), et trois fois dans Matthieu (ici, XXVII, 57, XXVIII, 19.

3. JÜLICHER, II, 130-131.

4. ὅστις ἐκβάλλει ἐκ τοῦ θησαυροῦ αὐτοῦ καινὰ καὶ παλαιά.

l'Ancien Testament et l'Évangile. Les modernes ont pensé que Matthieu avait voulu recommander sa propre méthode, le mélange des prophéties anciennes aux sentences du Christ [1]; ou bien que Jésus aurait fait valoir l'excellence de l'enseignement parabolique, lequel présente les vérités nouvelles sous le couvert des choses anciennes, à savoir l'ordre de la nature et de la vie humaine [2]; ou encore que le Sauveur proclamerait la légitimité de l'Évangile en face des défenseurs exclusifs de la tradition juive [3]. Le neuf n'est pas la condamnation du vieux ; on peut garder l'un et l'autre, et vivifier l'enseignement ancien par l'esprit nouveau. Cette dernière explication rejoint la première, tout en demeurant plus vague.

Les difficultés de l'interprétation et les divergences des opinions tiennent à la question d'origine : on s'efforce généralement d'entendre la sentence en un sens vraisemblable dans la bouche de Jésus, et le résultat n'est pas satisfaisant, parce que la comparaison vient de l'évangéliste et reflète une conception personnelle de Matthieu. Jésus s'est exprimé autrement sur le rapport du vieux et du neuf en ce qui regarde l'Évangile [4], mais le vieux et le neuf ne sont pas ici la tradition pharisaïque et la bonne nouvelle du royaume. Il n'est pas naturel que Jésus se confonde avec le commun des prédicateurs évangéliques comme un scribe initié au royaume ; il ne l'est pas davantage qu'il parle des prédicateurs du royaume en faisant abstraction de sa personne. Tous les détails du discours se trouvent donc plaider contre son authenticité.

C'est selon l'esprit de Matthieu, non selon celui de Jésus, qu'il faut apprécier ici la distinction du vieux et du neuf. Il faut tenir compte aussi de la façon dont la distinction est amenée. Les apôtres, c'est-à-dire les prédicateurs chrétiens sont comparés à un propriétaire qui tient à sa disposition, et qui emploie selon son gré le vieux et le neuf, parce qu'ils ont l'intelligence des paraboles, parce qu'ils connaissent les secrets du royaume des cieux [5]. Les paraboles ne peuvent être le vieux, et l'évangéliste n'a

1. Volkmar, Pfleiderer, *ap.* Jülicher, II, 131.
2. B. Weiss, *E.* 89.
3. Jülicher, II, 132.
4. Mc. II, 21-22; *supr.* pp. 501-503
5. Ainsi s'explique διὰ τοῦτο : puisque les apôtres comprennent les paraboles, ils sont les docteurs de la Loi nouvelle.

pas eu l'idée de séparer le récit parabolique de son application morale ; pour lui, le sens mystérieux et chrétien de la parabole est contenu dans le récit même, et la parabole n'est pas un mélange de vieux et de neuf ; il n'est pas vrai, d'ailleurs, que la matière des paraboles puisse être considérée comme une vieille chose. Il ne s'agit pas non plus d'affirmer la compatibilité du neuf et du vieux. Cette compatibilité n'est pas en cause, elle est supposée sans autre examen. De même que le chef de maison emploie vieux et neuf, ainsi fait le docteur chrétien : il prêche l'Évangile de Jésus en exploitant en sa faveur les prophéties de l'Ancien Testament, et corroborant par ce moyen les vérités nouvelles qui s'identifient plus ou moins avec les mystères contenus dans les paraboles. Les vérités nouvelles sont le principal, et c'est pourquoi Matthieu les nomme en premier lieu. Bien qu'il n'ait pas eu l'intention de se présenter lui-même comme type du docteur chrétien opposé au docteur juif [1], c'est son propre idéal qu'il a décrit dans cette petite parabole, très facile à comprendre si on la lui attribue, impossible à expliquer si on l'attribue à Jésus.

Comme le lien qui la rattache au discours précédent est visiblement artificiel ; comme elle est conçue en vue de ce discours, qui est lui-même artificiellement conçu, puisque que les sept paraboles, et même les trois dernières n'ont pas été dites dans la même occasion, ni avec l'explication de l'Ivraie, qui n'est point une parole authentique de Jésus ; comme tous les éléments de la comparaison prêtent à objection contre son authenticité, on n'a aucune raison d'admettre que l'évangéliste aurait accommodé à son but une parole fournie par la tradition [2]. Tout porte à croire qu'il l'a composée lui-même ; croyant faire une parabole, il a fait une allégorie où s'exprime la conclusion qu'il a voulu dégager de tout le discours. Les prédicateurs chrétiens sont ainsi autorisés à interpréter les paraboles comme Jésus est censé l'avoir fait pour le Semeur et l'Ivraie, et à compléter cet enseignement par les prophéties anciennes, suivant aussi en ce point l'exemple du Sauveur [3].

1. Wellhausen, *Mt.* 73
2. Opinion de Jülicher, II, 133.
3. Mt. xiii, 14-15.

XXV

LA TEMPÊTE

Marc, iv, 35-41. Matth. viii, 18, 23-27. Luc, viii, 22-25.

Jusqu'à présent le second Évangile a montré Jésus prêchant à Capharnaüm ou dans les environs, avec un succès toujours croissant, mais qui n'est pas tout à fait sans ombres : l'opposition des pharisiens s'est affirmée déjà ; si le peuple afflue en masse, il vient plutôt à cause des miracles que pour s'instruire et faire pénitence ; enfin les disciples eux-mêmes ne sont pas entrés pleinement dans la pensée du Maître, et l'on peut dire qu'ils ne le connaissent pas encore. Il semblerait que Jésus, de même qu'il s'est dérobé une première fois à l'empressement des Capharnaïtes, ait voulu provisoirement échapper à celui de la foule mêlée qui le suivait maintenant sur la rive occidentale du lac, pour faire une tentative d'évangélisation sur la rive orientale. Un miracle singulier rendra cet essai impossible, et Jésus devra regagner le premier théatre de sa prédication ; cependant les prodiges accomplis [1] éclairent la foi des disciples, qui bientôt prêcheront eux-mêmes [2], et, par la bouche de Simon, reconnaîtront leur Maître comme Christ [3].

Marc, iv, 35. Et il leur dit, en ce jour-là, le soir venu : « Passons à l'autre bord. » 36. Et laissant la foule, ils l'emmenèrent comme il était dans la barque ; et d'autres barques étaient avec lui. 37. Et

Matth. viii, 18. Et Jésus voyant une foule nombreuse autour de lui, ordonna de passer à l'autre bord... 23. Et étant monté dans la barque, ses disciples le suivirent. 24. Et voilà qu'une grande tempête

Luc, viii, 22. Et il advint, un certain jour, qu'il monta dans une barque, ainsi que ses disciples, et il leur dit : « Passons à l'autre bord du lac. » Et ils partirent. 23. Et pendant qu'ils naviguaient,

1. C. v.
2. vi, 7-13.
3. viii, 29.

il survint un grand tourbillon de vent, et les vagues envahissaient la barque, en sorte que la barque était déjà remplie; 38. et lui était à la poupe, endormi sur l'oreiller. Et ils l'éveillèrent et lui dirent : « Maître, n'as-tu point souci de ce que nous périssons? » 39. Et s'étant levé, il menaça le vent, et il dit à la mer : « Silence! tais-toi! » Et le vent s'apaisa, et il se fit un grand calme. 40. Et il leur dit : « Pourquoi êtes-vous craintifs? N'avez-vous pas encore de foi ? » 41. Et ils furent saisis d'une grande frayeur, et ils se disaient entre eux : « Qui donc est-il, pour que même le vent et la mer lui obéissent? »

survint en la mer, en sorte que la barque était couverte par les vagues; et il dormait. 25. Et s'étant approchés, ils l'éveillèrent, disant : « Seigneur, au secours! nous périssons! » 26. Et il leur dit : « Pourquoi êtes-vous craintifs, gens de peu de foi! » Alors, s'étant levé, il menaça les vents et la mer; et il se fit un grand calme. 27. Et les hommes s'étonnèrent, disant : « Quel est-il, pour que même les vents et la mer lui obéissent! »

il s'endormit; et il descendit un tourbillon de vent sur le lac, et ils étaient envahis et couraient danger. 24. Et s'étant approchés, ils l'éveillèrent, disant : « Maître, maître, nous périssons! » Et s'étant levé, il menaça le vent et la houle de l'eau; et ils s'apaisèrent, et le calme se fit. 25. Et il leur dit : « Où est votre foi? » Et effrayés, ils s'étonnaient, se disant entre eux : « Qui donc est-il, pour qu'il commande aux vents et à l'eau, et qu'ils lui obéissent! »

Pour amener l'histoire de la tempête apaisée, Marc remonte au début du précédent récit, à l'endroit où il montre Jésus pressé par la foule au bord de la mer, obligé de s'installer dans une barque d'où il instruit le peuple, et lui disant entre autres paraboles l'histoire du Semeur [1]. Le soir est venu, et le Sauveur, au lieu de descendre à terre afin de congédier son auditoire et de chercher un gîte pour la nuit, se propose de disperser la foule en s'éloignant lui-même ; sans doute il ne juge pas à propos de la retenir, n'étant pas entièrement satisfait ne ses dispositions; du moins pense-t-il qu'il

1. IV, 1-9.

vaut mieux l'abandonner pour quelque temps, et porter la bonne nouvelle à d'autres. Sa décision paraît subite, puisque les disciples n'en ont pas été avertis ; pour se conformer à sa volonté, « laissant la foule » devenir ce qu'elle pourrait, « ils emmènent » Jésus « comme il était dans la barque [1] », c'est-à-dire, sans autres préparatifs ou forme de congé. S'il avait été à terre, il n'aurait pas pu se retirer aussi facilement. Quelques barques essaient de le suivre, et l'on pourrait supposer qu'elles n'allèrent pas loin, puisqu'il n'en est plus question dans le récit de la tempête ; mais il est possible aussi, vu la brièveté de la narration, que l'évangéliste ait signalé leur départ pour faire entendre que le miracle de la tempête apaisée avait eu d'autres témoins que les disciples. Cette transition paraît, d'ailleurs, comme il arrive souvent, être l'œuvre du rédacteur [2]. On dirait que, dans le récit primitif, Jésus était à terre, et recueilli par les disciples, qui etaient dans la barque.

Tout autres sont les préliminaires du récit dans le premier Évangile. En descendant de la montagne où il a prononcé son grand discours, Jésus a guéri un lépreux, puis le fils du centurion de Capharnaüm et la belle-mère de Pierre ; le soir venu, il a opéré encore beaucoup d'autres miracles, et, comme la foule qui s'est assemblée lui devient importune, il se résout à franchir le lac de Tibériade. L'évangéliste ne prend même pas la peine de dire que Jésus se rendit auprès de la mer, et, d'après Marc, il le montre donnant l'ordre de passer à l'autre bord, comme s'il était déjà dans la barque. Mais, un peu plus loin, on s'apercevra que le Sauveur n'y était pas encore : avant d'y monter, il a fait d'importantes déclarations à deux personnes [3], dont l'une manifestait l'intention de s'attacher à lui, et dont il appelait l'autre à sa suite. Combinaison artificielle, greffée sur combinaison artificielle. Les paroles que Matthieu rapporte se trouvent dans Luc [4] où elles sont

1. V. 36. καὶ ἀφέντες τὸν ὄχλον παραλαμβάνουσιν αὐτὸν ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ.

2. Cf. Wellhausen, *Mc.* 38, où l'on remarque avec raison que ὡς ἦν, v. 36, est une suture maladroite destinée à cacher que le point de départ de la présente anecdote n'était pas originairement celui qui est décrit dans Mc. IV, 1. Peut-être ce récit de tempête se rattachait-il d'abord à celui de la seconde multiplication des pains (cf. Mc. VIII, 9-10), comme son doublet, Jésus marchant sur les eaux (Mc. VI, 45-51), se rattache, à la première.

3. VIII, 19-22.

4. IX, 57-60.

reliées aussi à un départ, mais au départ pour la Judée. Dans le recueil des discours, elles étaient conservées pour elles-mêmes. Matthieu et Luc les ont rattachées à un voyage, parce qu'on y lisait d'abord : « Je te suivrai partout où tu iras ». On peut croire que la combinaison du troisième Évangile est aussi arbitraire que celle du premier, mais elle est moins mal réussie, puisqu'elle ne désorganise aucun récit de Marc pour y introduire le morceau de l'autre source. L'accumulation des faits dans Matthieu serait un défi à la vraisemblance, si l'on devait y voir autre chose qu'un procédé rédactionnel. Marc et Luc[1] associent à cette même circonstance de la première prédication à Capharnaüm le départ secret de Jésus pour une tournée évangélique dans les villes de Galilée. La transposition est visiblement du côté de Matthieu, qui, sans aucun souci de l'enchaînement historique des faits, veut présenter une série de miracles après une série d'enseignements.

Luc, ayant placé après le discours des paraboles l'anecdote concernant la famille de Jésus, a dû modifier les indications qu'il trouvait dans Marc, ainsi qu'il avait modifié déjà l'encadrement historique du discours. Le récit ne tient plus à rien. Jésus, « un certain jour, monta dans une barque ainsi que ses disciples[2] ». Ce « certain jour » n'en fait pas moins écho à : « en ce jour-là », dans Marc[3] ; mais la circonstance du « soir » n'était pas indifférente à retenir. La gaucherie même de la reprise montre que Luc s'est éloigné consciemment de l'ordre suivi dans le second Évangile, et qu'il y revient de même. Il faut que Jésus et les disciples montent dans la barque, puisqu'ils n'y étaient pas pour le discours des paraboles. Et s'ils ont l'air d'y monter maintenant sans savoir pourquoi, Jésus ne révélant son intention que lorsqu'ils y sont installés, c'est que l'évangéliste reprend le fil de Marc, où le Sauveur et les disciples étaient dans la barque depuis longtemps quand l'ordre de partir fut donné. Ces transpositions mal réussies ne prouvent évidemment pas que le rédacteur du troisième Évangile n'ait pas connu le second dans la forme où il nous est parvenu ; mais on pourrait conjecturer qu'il a connu la source de Marc, où

1. Mc. i, 32-39 ; Lc. iv, 40-44.

2. V. 22. ἐγένετο δὲ ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν καὶ αὐτὸς ἐνέβη εἰς πλοῖον (Luc ne connaît pas cette barque comme Marc ; cf. *supr.* p. 733) καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.

3. V. 35. καὶ λέγει αὐτοῖς ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὀψίας γενομένης.

l'histoire de la tempête ne se rattachait peut-être pas au discours des paraboles.

Ainsi donc Jésus quittait la rive occidentale du lac de Tibériade, aux environs de Capharnaüm, afin de gagner la rive orientale et de s'y reposer, ou bien d'y prêcher. La dernière hypothèse paraît plus probable, quoique l'intention du Sauveur ne soit pas formellement indiquée. Il ne semble pas que l'opposition des Géraséniens à son séjour n'ait contrarié qu'un projet de retraite provisoire, car ce n'est pas uniquement sa présence, mais c'est surtout son activité que l'on veut écarter. Les évangélistes ont évité de mettre cet échec en relief, et Jésus lui-même a pu se rendre compte, en voyant cette population qui était en partie païenne, que le terrain n'était nullement préparé.

Quoi qu'il en soit du motif, le départ s'était effectué inopinément à la tombée de la nuit; et maintenant la barque avançait lentement sous l'effort des rameurs. Ce qui suit va donc se passer en pleine nuit, comme l'histoire de Jésus marchant sur les eaux [1]. Après une journée fatigante, le Sauveur, assis à l'arrière, s'était endormi, la tête appuyée « sur l'oreiller », c'est-à-dire le coussin des rameurs. Survient un grand coup de vent qui met les voyageurs en péril. « Il n'est pas rare de voir des rafales terribles s'abattre, même par un temps parfaitement clair, sur ces eaux ordinairement si tranquilles. Les nombreux ravins qui, au nord-est et à l'est, débouchent sur la partie supérieure du lac, sont comme autant de dangereux défilés dans lesquels s'engagent et s'engouffrent les vents descendus des hauteurs du Hauran, des plateaux de la Gaulonitide et du sommet de l'Hermon. De telle sorte que ces courants, se déchaînant à l'improviste sur la petite mer de Génésareth, y soulèvent la plus effroyable agitation [2]. » Envahie par les flots, la barque de Pierre menaçait de sombrer. Et Jésus ne s'éveillait pas. Les disciples effrayés le tirent de son sommeil en l'appelant à leur secours. Le Maître se lève, commande aux vents et à la mer : les éléments se calment aussitôt. Mais les disciples ont eu tort de s'épouvanter : ils ont montré peu de foi, c'est-à-dire de confiance en Dieu; au milieu des plus grands dangers, ne sont-ils pas sous la garde du Père qui est aux cieux ? Cependant ils ne reviennent de leur crainte

1. Cf. *supr.* p. 794, n. 2.
2. Le Camus, *Vie de N.-S. Jésus-Christ*, I, 427.

que pour tomber dans la stupeur de l'étonnement. Le miracle qu'ils viennent de voir les déconcerte, et leur esprit ne sait à quoi se prendre pour en trouver l'explication. Ils commencent à soupçonner que leur Maître est plus puissant, plus grand qu'ils n'avaient cru.

L'appel des disciples offre des variantes dans les trois récits [1] : il contient, dans Marc une nuance de reproche ; il est plus pressant, et a pu être rendu tel avec intention, dans les deux autres Synoptiques ; il exprime, chez Matthieu, la demande de secours implicitement renfermée dans le cri de détresse rapporté par Marc et par Luc. Selon le premier Évangile, Jésus éveillé, mais encore assis, blâmerait les disciples de leur manque de foi, avant de se lever pour calmer la tempête, tandis que, d'après les deux autres, il commence par apaiser les flots, et adresse un blâme aux disciples quand le danger est passé. On a pu trouver que l'apostrophe : « Pourquoi êtes-vous en crainte [2] ? » se comprenait mieux avant qu'après la cessation du péril ; la leçon donnée aux disciples a ainsi quelque chose de plus solennel, et la sécurité de Jésus, au milieu de l'ouragan, serait un exemple de la confiance recommandée aux disciples et un grand enseignement. Mais cette attitude n'aurait-elle pas aussi quelque chose d'étudié, qui sent le pédagogue [3]. Le tableau de Marc est plus naturel. Jésus va au plus pressé, qui est de conjurer le péril ; il peut bien ensuite blâmer les disciples de leur crainte, car ils ne sont par revenus encore de leur terreur. L'expression de blâme est adoucie dans Luc [4]. Jésus menace la mer, comme on le dit souvent de Dieu dans l'Ancien Testament [5], et Marc [6] reproduit les paroles qu'il lui adresse. C'est que la mer et l'ouragan ne sont pas conçus comme des éléments matériels dont le mouvement

1. Mc. 38. διδάσκαλε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἀπολλύμεθα ; Mt. 25. κύριε, σῶσον, ἀπολλύμεθα. Lc. 24. ἐπιστάτα ἐπιστάτα, ἀπολλύμεθα. Noter la différence des vocatifs : κύριε, διδάσκαλε, ἐπιστάτα. Ss. Sc. omettent καὶ ἐπαύσαντο, dans Lc. 24.

2. Mt. 26. τί δειλοί ἐστε, ὀλιγόπιστοι ; Mc. 40. τί δειλοί ἐστε ; οὔπω ἔχετε πίστιν ; selon ℵBD, it. etc. D'après AC et la plupart des mss., τί δειλοί ἐστε οὕτως ; πῶς οὐκ ἔχετε πίστιν ;

3. Cf. Schanz, *Mt.* 261.

4. V. 25. ποῦ ἡ πίστις ὑμῶν ; « Apostrophe christianisée » Wellhausen, *Lc.* 38.

5. Ps. xviii, 16 ; civ, 7 ; cvi, 9 ; Nah. i, 4.

6. V. 39. σιώπα, πεφίμωσο. D omet τῇ θαλάσσῃ, en sorte que ces paroles s'adressent au vent ; Matthieu et Luc supposent la mention de la mer.

est fatal, mais comme un être vivant, une puissance hostile qui trouble la paix de la création. La menace de Jésus n'est pas un geste oratoire ; il menace la mer et le vent comme il menace les démons, et pour la même raison, pour la même fin. Un autre genre d'effroi [1] saisit les disciples en présence du miracle ; Matthieu parle d'étonnement [2] ; Luc [3] associe les deux, comme s'il puisait à deux sources [4]. Au lieu de dire « les disciples », Matthieu dit « les hommes [5] » ; cependant il n'a dû avoir en vue que les témoins du miracle, non pas ceux à qui on a pu le raconter ; et comme il n'a point mentionné le départ d'autres barques, on ne voit pas d'où viennent « ces hommes », à moins que ce ne soient les gens du bateau, c'est-à-dire les disciples, désignés par un terme général, parce que, dans la circonstance, leur qualité n'importe pas.

« Tertullien dit que la barque dans laquelle le Sauveur monte était la figure de l'Église, qui est agitée dans le siècle comme en une mer, par les flots des tentations et des persécutions ; que le Seigneur est comme endormi à cause de la patience qu'il fait paraître dans le temps de cette vie ; mais que, dans la fin des temps, étant comme réveillé par les prières de saints, il arrêtera la fureur du siècle et rendra le calme à ses serviteurs [6]. » Il y a déjà quelque chose de cette interprétation allégorique dans l'esprit même de la narration, et sans doute aussi dans la pensée des évangélistes ; mais, si l'on peut soupçonner quelque arrangement dans le tableau, la vraisemblance des traits principaux et le lien qui rattachait ce fait au suivant dans la tradition primitive ne permettent guère d'en contester l'historicité substantielle. Alléguer que la nature est aveugle et sourde serait puéril, attendu que, la question du miracle écartée, on ne saurait prouver que la succession de ces trois incidents : tempête, menace de Jésus, apaisement de la tempête, soit impossible et n'ait pas été réelle.

1. Mc. 41. καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν.
2. V. 27. οἱ δὲ ἄνθρωποι ἐθαύμασαν.
3. V. 25. φοβηθέντες δὲ ἐθαύμασαν.
4. Holtzmann, 351. Il ne s'ensuit pas que Luc ait connu Matthieu dans sa forme actuelle. Pour l'ensemble du récit, Luc suit Marc, appelant comme lui la tempête λαῖλαψ ἀνέμου ; Matthieu l'appelle σεισμός, « tremblement ». Luc dit (v. 23) que la tempête « descendit » (κατέβη), soit à raison de la situation du lac, soit qu'il songe à l'esprit de la tempête (cf. ix, 54), qui vient d'en haut.
5. Cf. *supr.* n. 2.
6. Le Maistre de Sacy, S. *Matthieu*, I, 288.

XXVI

LE POSSÉDÉ DE GÉRASA

Marc, v, 1-20. Matth. viii, 28-34. Luc, viii, 26-39.

Le récit qu'on va lire contient le plus singulier des miracles qui ait été attribué à Jésus. Il ressemble à un gros conte populaire, et, s'il ne relève pas la puissance du thaumaturge autant que paraissent le croire les évangélistes, il sert du moins à éclairer, avec ce qu'il a de moins intelligible pour le lecteur moderne, la mentalité de ceux-ci.

Marc, v, 1. Et ils arrivèrent à l'autre bord de la mer, au pays des Géraséniens ; 2. et comme il quittait la barque, vint à sa rencontre, (sortant) des tombeaux, un homme en esprit impur, 3. qui avait (sa) demeure dans les tombeaux ; et personne encore n'avait pu le lier, même avec une chaîne. 4. Car il avait été souvent lié avec des entraves et des chaînes ; et les chaînes avaient été rompues par lui, les entraves brisées, et nul ne pouvait le dompter. 5. Et continuellement, nuit et jour, il était dans les tombeaux

Matth. viii, 28. Et comme il arrivait à l'autre bord, au pays des Gadaréniens, vinrent à sa rencontre, sortant des tombeaux, deux démoniaques fort dangereux, au point que personne ne pouvait passer par ce chemin. 29. Et voilà qu'ils crièrent, disant : « Qu'y a-t-il entre nous et toi, fils de Dieu ? Tu es venu ici avant le temps nous tourmenter. » 30. Et il y avait loin d'eux un troupeau de nombreux porcs qui paissait ; 31. et les démons le supplièrent, disant : « Si tu nous chasses, envoie-nous dans le troupeau de porcs. »

Luc, viii, 26. Et ils abordèrent au pays des Géraséniens, qui est en face de la Galilée. 27. Et comme il descendait à terre, se présenta un homme de la ville qui avait des démons, et qui, depuis longtemps, ne portait plus de vêtement, ni ne restait dans une maison, mais dans les tombeaux. 28. Et ayant vu Jésus, il se prosterna devant lui en criant, et il dit à haute voix : « Qu'y a-t-il entre moi et toi, Jésus, fils du Dieu très haut? Je t'en prie, ne me tourmente pas ! » 29. Car il ordonnait à l'esprit impur de sortir de l'homme. Car sou-

et dans les montagnes, criant et se meurtrissant lui-même avec des pierres. 6. Et ayant vu Jésus de loin, il accourut et se prosterna devant lui ; 7. et criant à haute voix, il dit : « Qu'y a-t-il entre moi et toi, Jésus, fils du Dieu très haut ? Je t'adjure par Dieu, ne me tourmente pas ! » 8. Car il lui disait : « Sors, esprit impur, de cet homme. » 9. Et il lui demanda : « Quel est ton nom ? » Et il lui dit : « Légion est mon nom, parce que nous sommes plusieurs. ». 10. Et il insistait beaucoup pour qu'il ne les envoyât pas hors du pays. 11. Et il y avait là, sur la montagne, un grand troupeau de porcs qui paissait ; 12. et ils le supplièrent, disant : « Envoie-nous dans les porcs, afin que nous entrions en eux. » 13. Et il (le) leur permit. Et étant sortis, les esprits impurs entrèrent dans les porcs ; et le troupeau s'élança du haut du précipice dans la mer, environ deux mille, et ils furent noyés dans la mer. 14. Et leurs gardiens s'enfuirent et ils annoncèrent (la nouvelle) dans la ville et dans la campagne. Et (les gens) vinrent voir ce qu'était l'aventure ; 15. ils vinrent à Jésus, virent le démoniaque assis, vêtu et dans son bon sens, [lui qui avait eu la légion], et ils furent effrayés. 16. Et les té-

32. Et il leur dit : « Allez ». Et sortant, ils s'en allèrent dans les porcs ; et voilà que tout le troupeau s'élança du haut du précipice dans la mer, et ils périrent dans les eaux. 33. Et les gardiens s'enfuirent, et, s'en étant allés à la ville, racontèrent tout, et l'affaire des démoniaques. 34. Et voilà que toute la ville sortit à la rencontre de Jésus ; et l'ayant vu, ils le supplièrent de s'éloigner de leur territoire.

vent (l'esprit) s'était emparé de lui, et on le gardait lié de chaînes et d'entraves ; et brisant les liens, il était poussé par le démon dans les déserts. 30. Et Jésus lui demanda : « Quel est ton nom ? » Et il dit : « Légion », parce que plusieurs démons étaient entrés en lui. 31. Et ils le suppliaient de ne pas leur commander de s'en aller dans l'abîme. 32. Et il y avait là un troupeau de nombreux porcs qui paissait dans la montagne ; et ils le supplièrent de leur permettre d'entrer en eux ; et il (le) leur permit. 33. Et sortant de l'homme, les démons entrèrent dans les porcs, et le troupeau s'élança du haut du précipice dans le lac, et il fut noyé. 34. Et les gardiens, voyant ce qui était arrivé, s'enfuirent et ils annoncèrent (la nouvelle) dans la ville et dans la campagne. 35. Et (les gens) sortirent pour voir ce qui était arrivé, ils vinrent à Jésus et trouvèrent assis l'homme de qui les démons étaient sortis, vêtu et dans son bon sens, aux pieds de Jésus, et ils furent effrayés. 37. Et toute la population de la contrée des Géraséniens lui demanda de s'éloigner d'eux, parce qu'ils étaient pris d'une grande frayeur. Et lui, montant en barque, s'en retourna. 38. Et l'homme de qui les démons

moins leur racontaient comment cela s'était passé pour le démoniaque, et l'affaire des porcs. 17. Et ils se mirent à le prier de s'éloigner de leur territoire. 18. Et comme il montait dans la barque, le démoniaque lui demanda de l'admettre avec lui, 19. et il ne (le) lui permit pas, mais il lui dit : « Va dans ta maison, près des tiens, et annonce leur tout ce que le Seigneur t'a fait, et les bontés qu'il a eues pour toi. » 20. Et il s'en alla, et il se mit à publier dans la Décapole tout ce que Jésus lui avait fait ; et tous étaient dans l'admiration.

étaient sortis le priait de l'admettre avec lui ; mais il le congédia, disant : 39. « Retourne dans ta maison, et raconte tout ce que Dieu t'a fait. » Et il s'en alla, publiant par toute la ville tout ce que Jésus lui avait fait.

Jésus et ses disciples atteignent la rive orientale du lac et descendent sur le territoire de Gérasa, selon la leçon primitive de Marc [1], sans doute aussi de Luc [2] ; sur le territoire de Gadara, d'après Matthieu [3]. La lecture Gergésa, que l'on trouve dans un assez grand nombre d'anciens témoins, est généralement regardée comme une conjecture d'Origène [4], qui a cru retrouver dans Gérasa (Gergesa) la patrie des Gergésiens, peuplade cananéenne disparue bien avant la venue de Jésus-Christ. Cependant Origène avait raison de penser qu'il ne pouvait être question ici de Gérasa sur les confins de l'Arabie, à l'extrémité orientale de la Pérée, cette ville étant trop éloignée du lac de Tibériade. Gadara, au sud du lac, est à une distance de trois heures, et les conditions topogra-

1. V. 1. εἰς τὴν χώραν τῶν Γερασηνῶν (ℵBD, it. vulg.). Texte reçu (AG, etc.), Γαδαρηνῶν, d'après Matthieu. Ss. L et d'autres témoins ont Γεργεσηνῶν. Ss. lit : « Et il vint », au lieu de καὶ ἦλθον.

2. V. 26. ℵL et quelques autres témoins lisent Γεργεσηνῶν. BD, it. Vg. Γερασηνῶν. Texte reçu (A. Ss. Sc.) Γαδαρηνῶν. Toutes les divergences procèdent d'une leçon unique ; mais que les trois Synoptiques aient eu d'abord la même (Wellhausen, *Mc.* 40), il peut être téméraire de l'affirmer.

3. V. 28. BC, Ss. Γαδαρηνῶν (ℵ, Γαζαρηνῶν). La leçon Γερασηνῶν peut s'autoriser des mss. connus d'Origène, it. Vg. : texte reçu, avec la plupart des mss. grecs, Γεργεσηνῶν.

4. *In Joan.* VI, 41.

phiques indiquées par Marc ne s'y retrouvent pas. Beaucoup de modernes identifient la Gérasa de l'Évangile avec la localité qui porte aujourd'hui le nom de Kerza ou Gersa, presque en face de Magdala, et près de laquelle est un escarpement abrupt, dominant le lac [1]. C'est peut-être là qu'Origène plaçait Gergesa. Matthieu aurait substitué à la donnée précise de Marc le nom de la ville la plus rapprochée. Il existe encore, à Gadara et et sur la rive orientale du lac, des cavernes qui ont servi jadis pour les sépultures.

A peine Jésus avait-il pris terre qu'un possédé accourut à lui. Matthieu en amène deux [2], et cette divergence semble, de prime abord, assez difficile à expliquer, non que l'on puisse hésiter beaucoup sur le choix de l'indication la plus sûre, mais parce qu'on ne voit pas bien les raisons qui ont pu induire Matthieu à mettre deux possédés là où sa source ne lui en fournissait qu'un.

Il est puéril de supposer qu'un des possédés, moins furieux que l'autre, aurait été négligé, pour ce motif, dans les récits de Marc et de Luc, attendu que Matthieu lui-même présente les deux possédés comme très dangereux. Et il est tout aussi arbitraire de dire que Marc et Luc auront choisi [3] le plus connu des démoniaques, puisque la tradition ne les connaît pas plus l'un que l'autre; ou celui qui a joué le rôle principal, celui qui a voulu suivre Jésus, puisque les deux se comportent de la même façon, et que la dernière circonstance du récit de Marc, omise dans Matthieu, ne peut servir à différencier les deux individus que celui-ci met en scène. Il est trop évident que Marc ne connaît qu'un seul possédé. Dans un autre cas, l'histoire de l'aveugle de Jéricho, Matthieu [4] présente encore deux personnages au lieu d'un. Faudra-t-il aussi admettre qu'un des aveugles, pour une raison impossible à saisir, aura été supprimé dans Marc et dans Luc? Mathieu n'aurait-il pas plutôt, par un arrangement dont la liberté générale de ses procédés ne permet pas d'écarter l'hypothèse, introduit dans le récit un personnage qui n'avait pas sa place en cet endroit, mais qui aurait eu le droit de l'avoir ailleurs? On a pensé [5] que le rédacteur,

1. Thomson, *The Land and the Book*, II, 374.

2. V. 28. ὑπήντησαν αὐτῷ δύο δαιμονιζόμενοι ἐκ τῶν μνημείων ἐξερχόμενοι, χαλεποὶ λίαν, κτλ. Ss. omet ἐκ τῶν μνημείων dans Mc. 2.

3. Schanz. *Mt.* 264.

4. xx, 29-34.

5. B. Weiss, *LJ.* II, 37.

trouvant dans sa source les discours d'un possédé qui parlait au pluriel, en aura conclu qu'il y avait deux possédés dans cette anecdote, et non un seul. Mais une telle méprise, aussi bien que celle du traducteur qui serait censé avoir lu au pluriel ce que l'original araméen donnait au singulier [1], est d'autant plus invraisemblable que la suppression des détails concernant le possédé *Légion* n'a pu être et n'a pas été involontaire.

Matthieu aura trouvé sans doute qu'une légion de démons était trop pour un seul homme ; mais, s'il a voulu mettre deux possédés parce que le récit comportait la présence de plusieurs démons, il l'a fait avec réflexion. Seulement, dans cette hypothèse, et s'il n'avait pas d'autre motif, il aurait inventé un personnage supplémentaire, chose difficile à croire, étant donnée sa façon ordinaire de traiter les thèmes traditionnels, et l'on ne voit pas pourquoi il n'aurait pas amené un plus grand nombre de possédés. Les deux démons dont il paraît se contenter sont en effet bien insuffisants pour mettre en mouvement le grand troupeau de porcs qu'il retient d'après Marc. Il n'a pas songé à grossir le miracle, car en supprimant la légion de démons, Matthieu atténue beaucoup plus le prodige, qu'il ne l'augmente en amenant deux possédés.

Reste l'hypothèse d'une combinaison par laquelle l'évangéliste aurait associé au possédé de Gadara le héros d'une autre histoire qui était dans ses sources, et que, pour éviter un double emploi, il ne voulait pas reproduire [2]. Si étrange que soit pour nous cette manière de faire, elle serait assez conforme aux habitudes de l'auteur, qui aime les synthèses de miracles aussi bien que les synthèses de discours, et qui est assurément fort capable de verser dans un récit le personnage d'une autre histoire, pour peu que le récit unifié lui semble d'un meilleur effet que deux récits séparés [3]. La mention générale de démons chassés, en d'autres endroits de l'Évangile, ne prouve rien contre cette conjecture. Le second possédé de Gadara compenserait l'omission du démoniaque de Caphar-

1. Le Camus, I, 431.

2. Holtzmann, 228.

3. Noter la rencontre de τί ἡμῖν καὶ σοί dans Mc. I, 24 et Mt. 29 ; de même, ἦλθες ὧδε πρὸ καιροῦ βασανίσαι ἡμᾶς, paraît être une combinaison de Mc. i, 24, ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς avec v, 7, μή με βασανίσῃς (Wernle, 163). Pour la tournure de phrase, cf. I Rois, xvii, 18.

naüm, dont Matthieu ne dit rien, de même que le second aveugle de Jéricho compenserait l'aveugle de Bethsaïde. Cette divergence des Synoptiques montre que Matthieu ne peut être considéré comme primitif relativement à Marc et à Luc.

Le possédé de Gérasa était une espèce de fou furieux qui avait élu domicile dans les cavernes sépulcrales de la montagne, non loin du lac. Il existait certains rapports entre les démons et les tombeaux. Dans les croyances populaires, les esprits mauvais ne se distinguaient pas nettement des âmes des défunts. Le démoniaque pensait trouver son séjour naturel dans la compagnie des morts ; il avait horreur des vivants. On avait essayé de le lier ; mais dans le paroxysme de sa rage, il avait brisé tous les liens qu'on lui mettait aux mains et aux pieds. Il errait nuit et jour dans les tombeaux et sur la montagne, poussant des cris, se déchirant lui-même avec des pierres. Matthieu résume cette description, qu'il aurait été embarrassé d'appliquer à deux personnes : ses deux démoniaques étaient tellement méchants que nul n'osait passer dans le lieu où ils fréquentaient d'ordinaire ; par conséquent Jésus est censé les provoquer sans le vouloir, et s'exposer lui-même en venant là. Luc omet certains détails et coupe maladroitement la description de Marc, en renvoyant une partie après le premier échange de propos entre Jésus et le possédé ; il dit que celui-ci n'avait pas d'habits, la suite du récit faisant entendre, en effet, qu'il allait nu, comme il convient aux démons, ni de maison, ce qui résulte de son séjour dans les tombeaux. L'évangéliste suppose aussi que le démoniaque était de Gérasa, ce que Marc ne dit pas.

Le possédé a vu Jésus de loin, il accourt, et l'on dirait qu'il a reconnu, du premier coup, dans ce nouveau venu, la puissance redoutable aux mauvais esprits, le Messie, le Fils de Dieu qui doit détruire l'empire de Satan. Mais Marc et Luc, tout en rapportant d'abord la profession de foi du démoniaque, n'en font pas moins entendre que Jésus lui avait parlé le premier, et pour commander au démon de quitter sa vicime [1]. Il faut donc se représenter l'insensé accourant vers Jésus en criant et gesticulant, peut-être en menaçant comme il en avait l'habitude. Voyant à qui il a affaire, Jésus parle

1. Mc. 6-7 anticipe sur 8, et pareillement Lc. 28 sur 29, parce que les évangélistes veulent mettre en relief la déclaration du démon. Cf. Mc. i, 23-25 ; *supr*. p. 450.

au démon de cet infortuné avec l'autorité qui avait déjà rendu le calme à tant d'esprits troublés. Le démoniaque subit l'impression de cette parole dominatrice et bienveillante ; un travail se fait dans son esprit tourmenté ; l'idée de sa délivrance s'y heurte avec l'obsession qui fait sa maladie. Les évangélistes pensent que le démon de l'homme connaissait Jésus ; mais il paraît bien que c'est Jésus d'abord qui s'est fait connaître à l'homme ; celui-ci s'est prosterné pour demander grâce, quand le Sauveur a commandé au démon de s'en aller.

Si le discours qu'on attribue au possédé n'a pas été influencé par l'idée qu'on se faisait de la science des démons, le cas serait le même que celui du démoniaque de Capharnaüm, le possédé de Gérasa ayant appris le nom de Jésus, soit du Sauveur lui-même commandant au démon, soit des disciples, qui ont pu le prononcer entre eux ou même en parlant au démoniaque. En tout cas, le possédé associe dans son esprit l'idée de Messie libérateur à la personne de Jésus menaçant le démon qui est en lui : il ne semble pas que cet homme eût jamais rencontré le Sauveur, ni qu'il eût pu entendre parler de lui ; mais son langage, avant et après sa guérison, donne à penser qu'il était juif, bien que les païens fussent assez nombreux dans la contrée.

« Qu'y a-t-il entre moi et toi, Jésus, fils du Dieu très haut[1] ? » dit le démoniaque dans Marc et dans Luc. « Qu'y a-t-il entre nous et toi[2] » ? clament les deux possédés de Matthieu, qui, par un concert difficile à imaginer, surtout chez des malades de cette sorte, sont toujours censés dire et faire les mêmes choses en même temps. Dans Marc, le démoniaque ajoute : « Je t'adjure par Dieu de ne pas me tourmenter[3] ! » Luc aura probablement trouvé une telle sommation choquante dans la bouche du démon, et il se contente d'une prière : « Je t'en prie, ne me tourmente pas[4] ! » Matthieu substitue à la demande une espèce de réclamation contre l'intervention de Jésus : « Tu es venu ici nous tourmenter avant le temps[5]. » Dans ce discours, ce sont les démons qui parlent, pro-

1. Mc. 7 (Lc. 28). τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου ; D omet Ἰησοῦ et τοῦ θεοῦ dans Lc. 28.

2. Cf. p. 803, n. 3.

3. ὁρκίζω σε τὸν θεόν, μή με βασανίσῃς.

4. δέομαί σου, μή με βασανίσῃς.

5. Cf. p. 803, n. 3.

testant contre une expulsion immédiate, comme s'ils avaient droit à un sursis en attendant le jugement dernier, ce jugement, avec l'apparition glorieuse du Messie, étant l'époque déterminée par Dieu pour la ruine complète de Satan.

Le tourment néanmoins est pour les possédés ; car il semble que, dans les trois Évangiles, on ait en vue la crise violente provoquée ordinairement par l'exorcisme, et qui était censée une manifestation de la furie ou de la peine extrêmes ressenties par l'esprit au moment de son départ forcé. Le sort ultérieur des démons expulsés n'est pas envisagé pour le moment. Luc a même voulu expliquer la prière du démoniaque, en disant que l'exorcisme devait produire une de ces rages épouvantables dont Marc a parlé précédemment [1]. Il n'y a pas lieu d'être surpris que le démon n'exécute pas à l'instant même l'ordre qui lui est donné, ou de supposer que Jésus n'avait pas donné réellement cet ordre, mais se disposait à le formuler, et que le démon aurait voulu le prévenir. Le démon sent qu'il ne peut résister, et qu'il faut partir ; mais les conditions tout à fait extraordinaires de la possession dont il s'agit sont causes du petit délai qui intervient ici avant l'accomplissement de la volonté manifestée par Jésus, et la guérison du malade [2].

Pour dominer l'inquiétude affreuse où il voit ce malheureux, le Sauveur lui demande : « Quel est ton nom ? » La question est faite avec autorité ; et ce n'est pas le nom de l'homme que Jésus demande, mais celui du diable, afin de le prendre ensuite personnellement à partie, s'il est besoin, dans un exorcisme définitif. Selon l'opinion populaire, la connaissance du nom importait à l'efficacité de la conjuration. Le possédé, s'identifiant, comme il arrive d'ordinaire, aux démons qui sont en lui et qu'on doit se représenter comme subordonnés à un démon principal, ou agissant en commun, répond : « Je m'appelle *légion*, car nous sommes beaucoup. [3] » L'explication du nom est placée par Luc en dehors du discours, peut-être pour éviter la contradiction du *je* et du *nous*, et parce que l'évangéliste a senti ce qu'une pareille déclaration avait d'inco-

1. Ainsi se comprend l'éclaircissement : (v. 29) πολλοῖς γὰρ χρόνοις συνηρπάκει αὐτόν κτλ., qui a l'apparence d'une surcharge, parce qu'il est transposé de Mc. 11. La mention des déserts rappelle Lc. xi, 24.

2. Wellhausen, *Mc.* 41.

3. Mc. 9. λεγιὼν ὄνομά μοι ὅτι πολλοί ἐσμεν.

hérent. Mais cette particularité même pourrait garantir l'historicité du propos. Matthieu laisse tomber tout à fait ce que Luc atténue. Il va sans dire que la légion de démons n'est pas censée contenir juste autant d'esprits mauvais qu'il y avait de soldats dans une légion romaine, c'est-à-dire six mille. Pour entrer dans l'esprit du récit, on doit supposer qu'il y en avait autant que le troupeau de porcs qu'ils vont momentanément se soumettre contenait de têtes ; et Marc estime que le nombre des porcs était de deux mille environ. Ce n'est sans doute pas la variété des impressions extravagantes [1] qui est en rapport avec un pareil chiffre, mais l'idée fixe du malade qui croyait être en proie à une légion d'esprits.

Et c'est le grand nombre de ces démons qui fait difficulté à leur expulsion. Où iront-ils ? telle est la question qui s'agite dans l'esprit du possédé ; question troublante, car les démons, à cette heure, c'est encore lui-même, et s'il a retrouvé le raisonnement, il n'a pas recouvré encore la raison. Il demande que les démons ne soient pas chassés du pays, c'est-à-dire des endroits peu fréquentés, et des tombeaux où lui-même se plaît. Dans Luc, les esprits demandent eux-mêmes, mais ce ne peut être que par l'organe du possédé [2], à n'être pas envoyés « dans l'abîme [3] », ce qui modifie et complète la donnée de Marc, et prépare le dénouement, les démons qui plongent dans la mer étant censés reconduits à une sorte d'enfer. L'internement des diables en enfer était plutôt d'ordinaire renvoyé au jugement dernier. Mais l'abîme dont il s'agit peut se confondre plus ou moins avec la mer, et n'être identique ni au *scheol*, qui n'est pas précisément un abîme, ni à « l'abîme de feu » dont parle l'Apocalypse [4]. On a pu voir déjà [5] que les démons ne se plaisent pas au désert, qui serait, avec le *scheol*, leur séjour naturel ; il ne leur répugne pas de passer de l'homme ou de la bête qu'ils possèdent, à un autre homme et à une autre bête [6].

Or il y avait non loin de là, sur la montagne, un grand troupeau

1. Holtzmann, 134.
2. V. 31. Ici, comme au v. 30, Luc paraît avoir voulu éviter la rencontre du singulier (l'homme demandant) et du pluriel (les démons dont il s'agit).
3. εἰς τὴν ἄβυσσον. (Cf. Job, xxviii, 14 ; Hénoch, xcx, 24.)
4. Cf. Ap. xx, 3, 7, 13 et 10, 14-15.
5. Mt. xii, 43-45 ; Lc. xi, 24-26 ; *supr*. p. 717.
6. Wellhausen, *Mc*. 41.

de porcs. D'après Matthieu [1], les porcs étaient à une grande distance. Que ce trait, qui manque dans Marc et dans Luc, ait été ajouté pour la précision géographique, afin de situer l'événement dans l'intérieur des terres, vers Gadara [2], il est permis d'en douter: l'évangéliste n'avait pas de renseignements particuliers sur ce point, et il a plutôt voulu donner relief au miracle en mettant ces bêtes loin des démons et loin de la mer. Il est certain que la perte du troupeau ne peut plus guère se comprendre si les porcs ont paru venir spontanément de très loin se précipiter dans le lac. Mais le fait perd en vraisemblance plus qu'il ne gagne en merveilleux. La présence des porcs s'explique dans un pays à demi païen. Il est probable que ni les propriétaires ni les gardiens n'étaient juifs. Selon les trois récits [3], les démons auraient prié Jésus de les envoyer dans les porcs, et il n'est pas sans intérêt de noter que le discours n'est pas attribué formellement au possédé, quoique les démons n'aient pu parler que par sa bouche. Peut-être est-ce la tradition ou le premier narrateur qui ont supposé, d'après le fait, le désir et la prière des mauvais esprits. Si le possédé a réellement adressé cette requête au Sauveur, c'est que l'idée lui sera venue, dans sa détresse, que ses démons pourraient trouver un asile dans les porcs. Les démons ne souhaitent pas cette translation; mais, puisqu'ils doivent sortir de l'homme, ils resteront du moins dans le pays. « Envoie-nous dans les porcs », aurait dit le possédé [4], obligé de parler au pluriel, comme il a fait en expliquant le nom de *Légion*. Matthieu met une condition : « Si tu nous chasses »; mais la volonté de Jésus ne doit pas être censée douteuse pour les démons. Le même évangéliste ne dit pas que Jésus ait accordé la permission demandée; mais le mot : « Allez [5] », qui constitue la réponse du Sauveur, n'est pas un arrêt d'expulsion [6], il implique l'acquiescement que signalent Marc [7] et Luc.

1. V. 30. ἦν δὲ μακρὰν ἀπ' αὐτῶν ἀγέλη χοίρων πολλῶν βοσκομένη.

2. Holtzmann, 228. On ne peut non plus se figurer le troupeau près de la mer, et les possédés beaucoup plus loin, sur la route de Gadara (Dalman, I, 52).

3. Mc. 12. καὶ παρεκάλεσαν αὐτὸν κτλ. Mt. 31. οἱ δὲ δαίμονες παρεκάλουν αὐτὸν κτλ. Lc. 32. καὶ παρεκάλεσαν αὐτὸν κτλ.

4. D'après Mc. 12. Luc n'emploie pas le discours direct (cf. n. 26).

5. V. 32. ὑπάγετε.

6. B. Weiss, *E*. 55, dit que telle serait la pensée de Jésus ; mais il n'y a pas lieu de chercher ici une autre idée que celle de l'évangéliste.

7. Mc. 13. D (et deux mss. lat.) lit : καὶ εὐθέως κύριος Ἰησοῦς ἔπεμψεν αὐτοὺς εἰς τοὺς χοίρους.

Les démons aussitôt sortent de l'homme, entrent dans les porcs, et voilà que le troupeau tout entier, saisi d'une fureur subite, court se précipiter du haut de l'escarpement [1] dans la mer. Deux mille pourceaux environ furent ainsi noyés. Ce chiffre de Marc est approximatif et pourrait n'être pas exempt d'exagération; il est à peine besoin de supposer que les disciples ont pu le connaître après coup par les gardiens [2]; les disciples qui ont vu le troupeau ont pu faire l'évaluation que donne Marc. Toujours est-il que, dans la pensée des évangélistes, le troupeau s'est perdu parce que les démons, en quittant l'homme, sont entrés dans les porcs : non que les démons eussent prévu un tel résultat, et qu'ils l'aient causé volontairement, mais parce qu'ils ont été dupes de leur propre demande : les porcs, agités par les esprits qui les possédaient, sont, eux aussi, devenus fous, et se sont jetés à la mer; ainsi les démons se sont trouvés dans la situation qui leur faisait horreur, chassés du pays qu'ils ne voulaient pas quitter, envoyés à l'abîme où ils ne voulaient pas aller. Les évangélistes n'affirment pas que l'accident soit arrivé par la volonté de Jésus; ils ont dû le penser.

On a supposé que la guérison du possédé n'apparut, comme il arrivait ordinairement, qu'après une crise violente durant laquelle, par ses hurlements et ses mouvements désordonnés, il aurait épouvanté le troupeau; et les porcs, prenant la fuite au hasard, seraient tombés du haut d'une falaise dans le lac [3]. Le fait en soi n'est pas impossible. Le silence de nos textes ne prouve pas que cette crise dernière n'ait pas eu lieu, car elle peut être signifiée dans la « sortie » des démons [4]. Si la crise s'est produite, elle a été en relation immédiate avec l'accident des porcs. Et il est assez vraisemblable, si le possédé a demandé l'envoi de ses démons dans les porcs, que, dans sa crise finale, il se sera porté vers ces animaux. Est-il nécessaire d'observer que personne n'a vu les démons sortir de l'homme ni entrer dans les porcs, et qu'on a pu voir seulement une convulsion de l'homme, interprétée comme le départ des démons, et l'agitation du troupeau fuyant, interprétée comme l'entrée des démons dans les

1. κατὰ τοῦ κρημνοῦ. Formule identique dans les trois Évangiles ; ne se rencontre qu'ici.

2. B. Weiss, *Mk*. 26.

3. Cf. Holtzmann, 134 ; B. Weiss, *E*. 55.

4. Cf. Mc. i, 26 ; ix, 26.

bêtes? Les témoins de la scène et les évangélistes ont attribué l'accident des porcs à l'influence des mauvais esprits, et l'on ne saurait maintenant préciser le détail des circonstances où cet accident s'est produit. L'idée d'une allégorie plaisante sur les diables, assez sots pour demander, en sortant de l'homme, un séjour convenable à leur impureté, pris dans leur propre piège et jetés dans l'abîme avec des animaux qui représentaient pour les Juifs l'abomination du paganisme, a pu venir après coup à l'esprit des narrateurs, exercer même quelque influence sur la tradition du récit [1], mais elle ne l'a pas créé, vu que le fond n'a rien de symbolique.

Les gardiens, voyant leurs animaux perdus, courent à la ville et dans la campagne raconter ce qui vient de se passer. Comme les évangélistes ne nomment pas la ville où se rendent les gardiens, il n'est pas autrement certain qu'ils aient en vue celle qui a été nommée au début du récit; on peut croire cependant que Marc et Luc pensent à Gérasa, Matthieu à Gadara. Les habitants arrivent en nombre sur le lieu de la scène. Grande est leur surprise en trouvant assis aux pieds de Jésus, dans l'attitude d'un disciple, l'être furieux qui les épouvantait. Ce n'était plus *Légion* [2]; il était maintenant habillé, guéri, calme, sain d'esprit. Un tel changement les jette dans la stupeur. On leur répète toute l'histoire, sans oublier l'aventure des pourceaux. Ces gens grossiers en conçoivent de l'effroi. Le dommage causé par la perte du troupeau n'est pas ce qui les trouble, car il n'atteignait qu'un petit nombre d'entre eux; mais ils redoutent le voisinage de celui qu'ils regardent comme la cause de l'accident. Ils prient Jésus de quitter leur territoire, et le Sauveur, jugeant sans doute qu'il ne pourrait leur faire entendre raison, s'éloigne aussitôt. Matthieu ne dit rien de plus, et même il abrège cette partie du récit comme tout le reste; il s'intéresse au miracle comme tel, non à ses circonstances historiques.

D'après Marc et Luc, au moment où Jésus monte dans la barque, l'homme qu'il avait guéri est pris du désir de l'accompagner, et demande à le suivre comme disciple. Le Christ ne le lui permet pas. Mieux vaut qu'il reste dans un pays où Jésus lui-même ne peut

1. Cf. Holtzmann, 75.

2. Lc. 36. D lit, ὁ λεγίων, Ss. « l'homme », au lieu de ὁ δαιμονισθείς. Dans Mc. 15, D, Ss. omettent τὸν ἐσχηκότα τὸν λεγιῶνα.

demeurer, afin d'annoncer aux siens la grande faveur que Dieu lui a faite [1]. Sa requête n'est donc pas à expliquer par la crainte qu'il aurait eue des esprits dont il avait été jadis possédé; ni le refus du Sauveur par un doute au sujet de sa vocation. Jésus veut laisser dans ce pays inhospitalier un témoin de son activité bienfaisante, car il ne manifeste pas l'intention de faire de l'ancien démoniaque un prédicateur de l'Évangile. *Légion* ne pouvait pas être si promptement transformé en apôtre. La divulgation du miracle, d'ailleurs inévitable, ne pouvait avoir, en cette contrée où Jésus ne se fixait pas, les mêmes inconvénients que dans les localités de la rive occidentale où il enseignait habituellement. Dans le cas présent, c'était le seul moyen de rappeler à une meilleure appréciation des faits ceux qui avaient été d'abord plus frappés de la perte des porcs que de la guérison de l'homme. Celui-ci donc, non content de retourner chez lui et de raconter à sa famille ce qui lui est arrivé, va se montrer dans la ville [2], d'après Luc, dans la Décapole [3], d'après Marc, disant ce que Jésus lui fait, et provoquant l'admiration de tous ceux qui l'entendent.

1. Mc. 19. ὅσα ὁ κύριός σοι πεποίηκεν καὶ ἠλέησέν σε. Jésus ne semble pas avoir eu coutume d'appeler Dieu « Seigneur » (Cf. Dalman, I, 147, 149). Lc. 39, dit θέος, le mot κύριος étant équivoque pour le lecteur chrétien. D a aussi ὁ θεός dans Mc. 19.

2. V. 39. καθ' ὅλην τὴν πόλιν.

3. V. 20. ἐν τῇ Δεκαπόλει. La variante est singulière. On a supposé que Marc avait pu écrire δεκα par un ι, que Luc n'aurait pas vu (Abbott, *EB.* II, 1776). Mais peut-être pourrait-on retourner l'hypothèse, et supposer que Marc ne parlait d'abord que de la ville : εν τηι πολει, d'où l'on aurait tiré ἐν τῇ Δεκαπόλει.

XXVII

LA FILLE DE JAIR

Marc, v, 21-53. Matth. ix, 18-26. Luc, viii, 40-56.

Marc, v, 21. Et Jésus étant revenu de l'autre côté dans la barque, une foule nombreuse se rassembla autour de lui; et il était auprès de la mer. 22. Et il arriva un des chefs de synagogue, nommé Jaïr, qui, le voyant, tomba à ses pieds 23. et le supplia beaucoup, disant : « Ma petite fille est à l'extrémité; viens lui imposer les mains, afin qu'elle soit sauvée et qu'elle vive. » 24. Et il s'en alla avec lui, et une foule nombreuse l'accompagna, et il y avait presse autour de lui.

Matth. ix, 18. Comme il disait cela, voici qu'un chef, s'étant approché, se prosterna devant lui, disant : « Ma fille est morte à l'instant; mais viens poser ta main sur elle, et elle vivra. » 19. Et se levant, Jésus le suivit avec ses disciples.

Luc, viii, 40. Et il advint, au retour de Jésus, que la foule le reçut; car tous l'attendaient. 41. Et voilà que vint un homme nommé Jaïr, lequel était chef de la synagogue; et tombant aux pieds de Jésus, il le suppliait d'entrer dans sa maison, 42. parce qu'il avait une fille unique, d'environ douze ans, qui se mourait. Et pendant qu'il y allait, la foule l'étouffait.

Selon Marc et Luc, Jésus, revenant de Gérasa, débarque sur la rive occidentale, à proximité de Capharnaüm; car c'est dans cette ville, très probablement, que s'accomplit le miracle de résurrection qui va être raconté. Dans Marc, la foule se réunit autour de Jésus, dès qu'il est arrivé; dans Luc, elle est réunie d'avance et l'attend; mais cette façon d'interpréter la donnée du second Évangile n'est pas à prendre avec trop de rigueur. En disant que Jésus était au bord de la mer quand Jaïr vint le trouver, et en représentant ainsi le Sauveur dans l'exercice ordinaire de sa prédication, Marc peut

laisser entendre que l'anecdote qui va suivre n'est pas en relation immédiate avec celle qui précède [1]. Dans cette partie du second Évangile, les faits semblent groupés d'après leur caractère et leur analogie, au moins autant que d'après l'ordre chronologique; on vient de voir comment les gens de Gérasa se sont conduits envers Jésus, craignant de l'avoir chez eux après la guérison du possédé; ceux de Capharnaüm vont se montrer incrédules quand le Sauveur viendra ressuciter la fille de Jaïr; puis ceux de Nazareth seront réfractaires à son enseignement. Tous ces faits semblent appartenir à la même période, lorsque la résistance à l'Évangile commence à se manifester; mais ils ont pu ne pas se suivre d'aussi près qu'une lecture superficielle de Marc pourrait le faire supposer, et peut-être même ne se sont-ils pas succédé dans l'ordre qui leur est assigné; du moins est-il probable que d'autres faits, de caractère différent, y auront été entremêlés dans la réalité.

Matthieu introduit ce récit dans un tout autre contexte, et beaucoup moins heureusement. En revenant du pays de Gadara [2], le Sauvenr entre à Capharnaüm, où il guérit le paralytique [3], puis, le même jour, si l'on s'en tient à l'économie extérieure de la narration, il sort et rencontre Matthieu le publicain [4]; pendant qu'il dîne avec Matthieu, les disciples de Jean arrivent et l'interpellent au sujet du jeûne [5]; Jésus est encore à leur répondre [6], et, par conséquent, il est censé à table avec les publicains [7], lorsque le chef de synagogue vient le prier de rappeler sa fille à la vie. Cette journée, déjà trop chargée d'évènements, se complètera encore par la guérison de deux aveugles [8] et d'un démoniaque sourd-muet [9]. Le désordre qui résulte de la transposition des morceaux est atténué par les transitions que l'évangéliste a voulu créer. Dans le cas présent, Jésus est censé sortir, avec ses disciples seuls, de la maison où il a pris

1. B. Weiss, *E*. 198.
2. viii, 28-34.
3. ix, 1-8; *supr*. pp. 470-481.
4. ix, 9-13; *supr*. pp. 482-492.
5. ix, 14-17; *supr*. pp. 493-504.
6. V. 18. ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος αὐτοῖς.
7. C'est ce qui est indiqué v. 19. καὶ ἐγερθεὶς ὁ Ἰησοῦς. Jésus se lève de table pour suivre Jaïr.
8. ix, 27-31; *infr*. pp. 827-830.
9. ix, 32-34; *supr*. pp. 694-702.

son repas; il n'est pas question de la foule, dont la présence est nécessaire pour encadrer la guérison de l'hémorroïsse. Le récit est beaucoup plus court que celui de Marc, et l'on a supposé que cette forme abrégée pourrait être celle d'une source primitive antérieure à Marc [1] : hypothèse fondée sur de faibles indices, et peu vraisemblable, attendu que le récit de Marc est homogène, et que les variantes et omissions de Matthieu trahissent les préoccupations du rédacteur, assez disposé à gagner pour les discours la place qu'il économise dans les récits.

Luc dépend de Marc. La résurrection de l'enfant et la guérison de l'hémorroïsse étaient deux faits étroitement associés dans le souvenir traditionnel, et leur rapport historique ne semble pas contestable.

Jésus donc instruisait la foule, au bord de la mer, quand un chef de synagogue, sans doute un des anciens [2] qui surveillaient le service religieux dans la synagogue de Capharnaüm, ou bien, supposé qu'il y ait eu plusieurs synagogues dans la ville, le président d'une de ces synagogues [3], vint se jeter à ses pieds. Cet homme s'appelait Jaïr [4]. Marc tient à dire son nom, et Luc le répète; Matthieu l'omet, n'y trouvant pas d'intérêt. Jaïr avait une fille, que Luc dit unique [5], afin de rendre l'histoire plus touchante, comme il a fait pour le jeune homme de Naïn. Le même évangéliste indique dès l'abord l'âge de l'enfant, douze ans, d'après la notice que Marc a placée à la fin du récit. Cette petite fille était malade à l'extrémité; son

1. B. Weiss, *L. J.* I, 528.

2. Ce doit être le sens de Mc. 22. εἷς τῶν ἀρχισυναγώγων. Cf. Act. xiii, 15.

3. Mt. 18. ἄρχων εἷς. εἷς est douteux; B lit εἷς προσελθών; la leçon primitive pourrait être D, εἷς ἐλθών. Ss. : « un chef de leur synagogue vint », etc. peut s'entendre ainsi, ou, bien comme Mc. 22. Lc. 41. καὶ αὐτὸς ἄρχων τῆς συναγωγῆς désignerait plutôt le président de la synagogue du lieu (cf. vii, 5).

4. Sans doute יאיר. « Il (Dieu) éclaire »; cf. Nombr. xxxii, 41; Jug. x, 3. Marc n'emploie le nom que pour préciser l'indication de la personne. Il est donc inutile de proposer la lecture יעיר, « Il éveille » ou « ressucite », et les chances de cette étymologie sont trop faibles pour étayer l'hypothèse d'un nom, à plus forte raison, d'un personnage fictifs. Ss. : « Joarash »; dans Lc. 41 : « Joarisch ». D et quelques mss. lat. omettent le nom dans Mc. 22, et ne l'ont pas de première main dans Luc, 41; mais l'omission, dans ce dernier cas, semble due à une distraction de copiste. Il est néanmoins singulier que le nom se trouve seulement dans Mc. 22, non dans la suite du récit.

5. V. 42. θυγάτηρ μονογενής.

père souhaitait que Jésus voulût bien lui imposer les mains, afin de la guérir et de l'arracher à la mort [1].

Dans la relation de Matthieu, l'enfant est déjà morte [2], et le père demande la résurrection, non la guérison de sa fille. Mais les données plus précises de Marc et de Luc sont aussi plus conformes à la vraisemblance. Il n'est pas croyable qu'on ait demandé ainsi une résurrection. Matthieu a volontairement omis, afin de couper court, la circonstance du message envoyé au père pour lui apprendre la mort de sa fille; il a réuni l'objet de ce message avec la prière de Jaïr, et il fait solliciter par celui-ci un miracle de résurrection, parce que telle sera la conclusion de l'histoire. Il semble avoir voulu grossir le miracle, mais il n'a pensé qu'à éliminer des circonstances qui ne servaient pas à le faire valoir; il voulait une résurection, bien caractérisée comme telle, avant le message de Jean-Baptiste [3]. Le procédé n'en témoigne pas moins d'une grande liberté dans l'interprétation des récits traditionnels.

Le Sauveur se rend aux prières de Jaïr, et il se met en marche avec lui vers sa maison. Les disciples et la foule viennent aussi. Marc dit que la foule pressait Jésus [4], et Luc dit qu'elle l'étouffait [5]. Cette circonstance doit expliquer l'affaire de l'hémorroïsse.

MARC, V, 25. Et une femme qui était en perte de sang depuis douze ans, 26. avait beaucoup souffert, par beaucoup de médecins, et avait dépensé tout son avoir sans aucun profit, mais s'en était plutôt trouvée plus mal, 27. ayant entendu parler de Jésus, s'en vint dans la foule, par derrière, toucher son man-

MATTH. IX, 20. Et voici qu'une femme, hémorroïsse depuis douze ans, s'étant approchée par derrière, toucha la houppe de son manteau. 21. Car elle disait en elle-même : « Si seulement je touche son manteau, je serai sauvée. » 22. Et Jésus, s'étant retourné et la voyant, dit : « Courage, ma

LUC, VIII, 43. Et une une femme, en perte de sang depuis douze ans, [qui avait dépensé en médecins tout son bien,] sans pouvoir se faire guérir par aucun, 44. s'étant approchée par derrière, toucha la houppe de son manteau; et aussitôt sa perte de sang s'arrêta. 45. Et Jésus dit : « Qui m'a touché? » Et tous

1. Mc. 23. ἐσχάτως ἔχει. Lc. 42. καὶ αὕτη ἀπέθνησκεν.
2. V. 18. ἡ θυγάτηρ μου ἄρτι ἐτελεύτησεν.
3. WELLHAUSEN, *Mt.* 42.
4. V. 24. καὶ συνέθλιβον αὐτόν.
5. V. 42. οἱ ὄχλοι συνέπνιγον αὐτόν.

teau. 28. Car elle disait : « Si je touche seulement ses vêtements, je serai sauvée. » 29. Et aussitôt sa perte de sang fut arrêtée. Et elle sentit en son corps qu'elle était guérie de l'infirmité. 30. Et aussitôt Jésus, qui avait senti en lui-même la vertu sortir de lui, se retournant dans la foule, dit : « Qui a touché mes vêtements? » 31. Et ses disciples lui dirent : « Tu vois la foule qui te presse, et tu dis : Qui m'a touché? » 32. Et il regardait alentour, afin de voir celle qui avait fait cela. 33. Et la femme, effrayée et tremblante, sachant ce qui lui était arrivé, vint se prosterner devant lui et lui dit toute la vérité. 34. Et il lui dit : « Ma fille, ta foi t'a sauvée ; va en paix et sois guérie de ton infirmité. »

fille ; ta foi t'a sauvée. » Et la femme fut guérie dès cette heure.

s'en défendant, Pierre dit : « Maître, la foule te serre et te presse. » 46. Et Jésus dit : « Quelqu'un m'a touché ; car j'ai senti qu'une vertu était sortie de moi. » 47. Et la femme, voyant qu'elle n'était pas ignorée, vint en tremblant, et, prosternée devant lui, elle déclara devant tout le peuple pour quel motif elle l'avait touché, et comment elle avait été guérie tout à coup. 48. Et il lui dit : « Ma fille, ta foi t'a sauvée ; va en paix. »

Parmi la foule se trouvait une femme affligée, depuis douze ans, d'une perte de sang. Marc décrit avec un certain plaisir l'impuissance des médecins dont les soins inutiles ont absorbé tout l'avoir de la malade. Ces détails, entièrement omis par Matthieu, sont très abrégés dans Luc. Même l'indication : « et qui avait dépensé toute sa fortune en médecins », a chance d'être une glose empruntée à Marc, car elle manque dans plusieurs anciens témoins. La leçon primitive serait : « Et une femme, en perte de sang depuis douze ans, qui n'avait pu se faire guérir par personne[1]. » L'hypothèse d'un proto-Marc, où aurait manqué ce que n'a pas le troisième Évangile, est fort inutile ici. Luc a bien pu élaguer ce développement comme superflu, sans qu'on invoque encore sa qualité de

1. V. 43. καὶ γυνὴ οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος ἀπὸ ἐτῶν δώδεκα, ἥτις οὐκ ἴσχυσεν ἀπ' οὐδενὸς θεραπευθῆναι. C'est le texte que suppose Ss., qui se lit dans B, et, avec variantes, dans D. Il était facile de compléter : ἥτις [ἰατροῖς προσαναλώσασα ὅλον τὸν βίον], d'après Mc. 26 : καὶ πολλὰ παθοῦσα ὑπὸ πολλῶν ἰατρῶν καὶ δαπανήσασα τὰ παρ' αὐτῆς πάντα. Sur les médecins, cf. Tob. II, 10 ; Eccli. XXXVIII, 1-2.

médecin pour expliquer sa façon de résumer un passage peu flatteur pour les gens de sa profession.

A raison de sa maladie, l'hémorroïsse était dans un état d'impureté légale, et n'avait le droit de toucher personne [1]. D'autre part, elle n'osait pas dire son infirmité, ni en demander la guérison, surtout devant témoins. Comme elle connaissait la puissance miraculeuse de Jésus, elle résolut de se faire guérir sans le demander, en touchant à la dérobée les vêtements du Sauveur. Elle avait fait en elle-même réflexion que cela suffirait pour lui rendre la santé. En se glissant dans la foule qui se pressait autour du Maître, elle arriva jusqu'à lui, par derrière, et toucha son manteau [2]. Matthieu et Luc [3] précisent davantage et disent « la frange », ou « la houppe » du manteau, c'est-à-dire une des houppes [4] dont la la Loi [5] recommandait d'orner le manteau à ses quatre extrémités. Il est probable que la femme tenait à toucher cette houppe plutôt qu'une autre partie du vêtement, à cause de sa signification religieuse [6].

Marc néglige cette particularité, peut-être parce qu'elle n'avait pas d'intérêt pour ses lecteurs [7]. Mais il est remarquable qu'elle se trouve à la fois dans le premier et dans le troisième Évangile, sans être dans le second. Ou bien la rencontre est fortuite [8], et les deux rédacteurs anticipent une indication générale que Marc donnera plus loin [9] ; ou bien l'un d'eux, Matthieu, a fait l'anticipation et a été copié par l'autre [10] ; ou enfin il a existé un récit antérieur où il était question de la houppe, et non du vêtement en général. Ce récit serait la source commune des trois Synoptiques, à moins que « la houppe » n'ait accidentellement disparu du texte de Marc [11], après qu'il eut servi aux deux autres évangélistes. Les deux premières hypothèses ne sont pas vraisemblables.

1. Lév. xv, 25-27.
2. Mc. 27. ἥψατο τοῦ ἱματίου αὐτοῦ.
3. Mt. 20. Lc. 44. ἥψατο τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ.
4. ציצת.
5. Nombr. xv, 38 ; Deut. xxii, 12.
6. Cf. Schürer, II, 484.
7. Hypothèse peu satisfaisante, en regard de vi, 56.
8. Wernle, 57.
9. vi, 56. *supr. cit.*
10. Holtzmann, 351.
11. Rien ne serait plus facile à expliquer, et le cas ne prouverait rien en faveur du proto-Marc ou du proto-Matthieu.

Selon Matthieu, Jésus, en se retournant, aperçoit aussitôt la femme qui vient de le toucher, et il lui annonce sa guérison, dont il attribue le mérite à sa foi; mais l'évangéliste tourne la conclusion de telle sorte que cette guérison paraît causée par les paroles du Sauveur; il ne mentionne la guérison qu'après les paroles, bien que celles-ci supposent plutôt le miracle fait sans que Jésus l'ait voulu [1], comme il arrive dans Marc et dans Luc. Matthieu aura été choqué de ce miracle dont il semblerait que Jésus ne soit pas l'auteur. Mais les traits qu'il supprime ou corrige sont justement ceux qui plaident pour l'historicité du fait.

D'après Marc, dès que la femme a touché les vêtements de Jésus, « son flux de sang est tari, et elle sent en son corps qu'elle est guérie ». De son côté, « Jésus a senti en lui-même le miracle qui sortait de lui [2] ». Marc le dit, et Luc, moins naturellement, le fera déclarer par le Sauveur [3]. Pour les assistants, il n'y avait pas d'autre explication : la femme avait été guérie en touchant le vêtement; cet attouchement n'était pas de nature à être senti par Jésus, surtout au milieu de la foule, et quand même il eût été sensible, rien ne le distinguait des autres contacts accidentels qui se produisaient dans la marche; Jésus néanmoins a senti quelque chose puisqu'il s'est retourné; ce que Jésus a senti ne pouvait être que le miracle même, l'influence bienfaisante qui, passant de sa personne au vêtement, était passée du vêtement à la femme; et les témoins n'ont pu constater autre chose. Il est également arbitraire de supposer que Jésus savait tout, par science infuse, avant de se retourner, ce qu'il dit n'ayant eu pour objet que d'amener la femme à se faire connaître; ou bien qu'il avait observé, sans qu'on s'en aperçût, les agissements de celle-ci et voudrait la contraindre à dire ce qu'elle lui veut; ou bien encore, en prenant pour point de départ le récit de Matthieu [4], que Jésus a senti que l'on tourmentait la houppe de son manteau, s'est retourné subitement, a pris la femme en flagrant délit, et a vu de quoi il s'agissait. L'hypothèse de Marc est encore la plus admissible : Jésus a eu l'impression de l'effet qui s'opérait par l'attouchement de son manteau.

1. Mt. 22 (Mc. 34 ; Lc. 48). ἡ πίστις σου σέσωκέν σε.

2. V. 29. καὶ ἔγνω τῷ σώματι ὅτι ἴαται ἀπὸ τῆς μάστιγος. 30. καὶ εὐθὺς ὁ Ἰησοῦς ἐπιγνοὺς ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν ἐξελθοῦσαν.

3. V. 46. ἐγὼ γὰρ ἔγνων δύναμιν ἐξεληλυθυῖαν ἀπ' ἐμοῦ.

4. Comme B. Weiss, *E*. 59.

Mais il ne sait pas qui vient d'être guéri, et, pour le savoir, il se retourne, en demandant : « Qui a touché mes vêtements ? » Et les disciples de répondre, avec un étonnement dont Marc a retenu l'expression hardie : « Tu vois la foule qui te presse, et tu demandes qui te touche ! » Luc adoucit le propos, il montre tout le monde s'excusant, et Pierre[1] donnant au nom de tous une explication bien inutile : « Maître, c'est que la foule te serre ». Jésus n'en continue pas moins sa recherche, regardant autour de lui, non pour découvrir sur quelque visage les traces de la guérison accomplie, mais pensant que la personne qui a profité du miracle se déclarera elle-même ou se trahira par son attitude. Luc a supprimé cette espèce d'examen muet que Jésus fait subir à son entourage, et il le remplace par une réponse à la remarque de Pierre. Si Jésus demande qui l'a touché, c'est qu'il ne s'agit pas d'un attouchement inconscient, comme on le suppose, mais il a senti qu'un miracle vient de se produire par l'effet d'un attouchement volontaire. La réplique sert à montrer que Jésus ne l'ignore pas. Marc seul représente la scène au naturel.

Sous le regard investigateur de Jésus, la femme comprend qu'elle ne peut rester inconnue ; elle craint que le Maître, tout à l'heure, ne la montre du doigt. Elle se rapproche toute tremblante, car elle a commis une sorte de larcin, et, prosternée aux pieds de Jésus, elle dit « toute la vérité[2] », c'est-à-dire ce que l'on vient de raconter de sa maladie et surtout de sa guérison, comme il est expliqué dans Luc. Bien loin de la blâmer, Jésus la rassure en lui disant : « Ma fille, c'est ta foi qui t'a sauvée[3] », ce qui suppose le miracle réalisé sans la participation volontaire du Sauveur, ainsi qu'il résulte du récit même. Et la femme est congédiée par la formule ordinaire : « Va en paix », où l'on peut voir un souhait et une promesse, aussi bien que dans les paroles qu'y ajoute Marc : « et sois guérie de ton infirmité », qui sont comme une ratification du fait accompli.

On n'explique pas ce fait en disant[4] que Marc s'était formé une idée très matérielle des miracles de guérison, y voyant comme des effluves bienfaisants qui sortaient du corps de Jésus. L'évangéliste

1. V. 45. B et Ss. omettent καὶ οἱ σὺν αὐτῷ. Il semble que Luc avait voulu préciser l'indication de Marc en nommant Pierre, et que, pour l'accord avec Marc, on aura ajouté les autres disciples. Cas différents de IX, 32.

2. Mc. 33. εἶπεν αὐτῷ πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν.

3. *Supr.* p. 818, n. 1.

4. J. Weiss, 426. Holtzmann, 135.

n'a pas voulu rendre raison du miracle, et il n'a pas inventé les détails de la mise en scène. En déclarant que la foi de la femme avait opéré le prodige, Jésus ne contredit pas l'assertion de Marc touchant « la vertu qui était sortie de lui », et il approuve, au contraire la femme, dont la foi s'est manifestée en ce qu'elle a cru pouvoir être guérie par le simple attouchement du manteau, ce qui était vrai : la foi a mérité et obtenu le miracle, mais c'est le contact de Jésus qui l'a opéré. Rien n'était plus loin de la pensée du Sauveur que l'idée d'une foi justifiante qui aurait été la seule cause de la guérison, ou d'une autosuggestion moyennant laquelle la foi aurait bien pu faire le miracle que la femme attribuait au contact du manteau. Les deux causes, foi et attouchement, sont conjointes, et toutes les deux sont jugées nécessaires par rapport à l'effet produit. Sur ce point, Jésus est du même avis que la femme et que l'évangéliste. Bien moins encore peut-on suspecter la réalité même de l'anecdote, et voir dans l'hémorroïsse le type de l'impureté incurable d'Israël, ou bien de la gentilité, en supposant, gratuitement d'ailleurs, que le récit la présente comme païenne [1]. L'hémorroïsse a existé, elle était juive, et, dans l'élan de sa foi, ou, si l'on veut, dans son désir d'être guérie, elle n'a pas hésité à contrevenir à la Loi. C'est se qui fait, en partie, l'intérêt de son histoire. D'après une légende recueillie par Eusèbe [2], et fondée sans doute sur quelque méprise, cette femme aurait été païenne, originaire de Panéas, où l'on montrait deux statues, un homme debout [3] et une femme agenouillée à ses pieds, qu'on disait représenter Jésus et l'hémorroïsse, et avoir été érigées par celle-ci devant sa maison [4]. Le témoignage d'Eusèbe prouve seulement que les statues existaient de son temps, avec l'attribution qu'il leur donne.

1. Hypothèses indiquées et rejetées par Holtzmann, 75.

2. *Hist. eccl.* VII, 18.

3. Holtzmann, 135, conjecture que c'était un Esculape. Mais aurait-on pu s'y tromper ? Renan, *L'Église chrétienne*, 172, pense qu'il s'agit d'une image de Jésus, mais d'origine gnostique ; les valentiniens identifiaient Hakamoth ou *Sophia Prunice* avec l'hémorroïsse (Origène, *Cels.* VI, 34-35); le nom de βερνίκη (Veronica), attribué à celle-ci dans certains apocryphes, pourrait venir de là. Cf. *Acta Pilati*, 7 (Tischendorf *Evang. apocrypha*, 239, 356).

4. « Et l'on tient même qu'il croissait au pied de cette statue de Notre-Seigneur une espèce d'herbe inconnue, qui, du moment qu'elle était montée jusqu'à la frange de sa robe, devenait un remède souverain pour toutes sortes de maladies. » Le Maistre de Sacy (d'après Eusèbe, *loc. cit.*), *Mt.* I, 318.

Marc, v, 35. Comme il parlait encore, on vint de chez le chef de synagogue (lui) dire : « Ta fille est morte. Pourquoi importunes-tu encore le Maître ? » 36. Et Jésus, sans faire attention au discours qu'on tenait, dit au chef de synagogue : « Ne crains pas ; crois seulement. » 37. Et il ne permit à personne de l'accompagner, sinon à Pierre, Jacques et Jean, frère de Jacques. 38. Et ils arrivèrent à la maison du chef de synagogue, et il vit du bruit, et des gens qui pleuraient et faisaient beaucoup de cris ; 39. et entrant, il leur dit : « Pourquoi faites-vous du bruit et pleurez-vous ? L'enfant n'est pas morte, mais elle dort. » 40. Et ils se moquaient de lui. Mais lui, (les) ayant chassés tous, prit le père de l'enfant, la mère et ceux qui étaient avec lui, et il pénétra (dans le lieu) où était l'enfant. 41. Et prenant la main de l'enfant, il lui dit : « *Talitha koum* », ce qui signifie : « Jeune fille, je te dis, lève-toi. » 42. Et aussitôt la jeune fille se leva et elle marcha ; car elle avait douze ans. Et ils furent saisis à l'instant d'une grande stupeur. 43. Et il leur recommanda beaucoup que nul ne sût cela, et il dit de lui donner à manger.

Matth. ix, 23. Et Jésus étant venu à la maison du chef, et voyant les musiciens et la foule qui faisaient tapage, dit : 24. « Retirez-vous, car la jeune fille n'est pas morte, mais elle dort. » Et ils se moquaient de lui. 25. Et quand la foule eut été chassée, entrant, il prit sa main, et la jeune fille se leva. 26. Et le bruit s'en répandit dans toute cette contrée.

Luc, viii, 49. Comme il parlait encore, quelqu'un vint de chez le chef de synagogue (lui) dire : « Ta fille est morte. N'importune plus le Maître. » 50. Et Jésus, ayant entendu, lui dit « Ne crains pas ; crois seulement, et elle sera sauvée. » 51. Et arrivé à la maison, il ne permit à personne d'entrer avec lui, sinon à Pierre, Jean, Jacques, au père de l'enfant et à la mère. 52. Et tous pleuraient et se lamentaient à son sujet. Et il dit : « Ne pleurez pas, car elle n'est pas morte, mais elle dort. » 53. Et ils se moquaient de lui, sachant qu'elle était morte. 54. Et lui, prenant sa main, parla, disant : « Enfant, lève-toi. » 55. Et son esprit revint, et elle se leva aussitôt ; et il commanda de lui donner à manger. 56. Et ses parents furent stupéfaits ; et il enjoignit de ne dire l'événement à personne.

A l'instant même où Jésus congédiait l'hémorroïsse, on venait dire à Jaïr que sa fille était morte : ce serait maintenant déranger le

Maître pour rien que de l'amener à la maison. Jésus a entendu ce discours, comme le dit Luc [1], puisqu'il rassure immédiatement Jaïr ; et il n'en tient pas compte, ainsi que le dit Marc [2], puisque la nouvelle qu'on apprend ne l'arrête pas et qu'il continue sa route. En ce qui le concerne, Jésus tient le message pour non avenu, et il invite Jaïr à en faire autant. L'exhortation qu'il lui adresse [3] sous-entend ce qu'il dira en arrivant à la maison : « L'enfant n'est pas morte, elle dort ». Le chef de synagogue ne doit pas regarder sa fille comme morte. On dirait que Jésus lui-même se refuse à le penser. Cependant le Christ ne veut pas que la foule ni même tous les disciples soient témoins de ce qui va se passer ; il ne permet à personne de le suivre, si ce n'est à Pierre et aux deux fils de Zébédée. Il va sans dire que Jaïr demeure avec Jésus pour l'introduire dans sa maison. On peut croire que la foule obéit à l'ordre du Sauveur, parce qu'elle ne se doute pas du miracle qui va s'accomplir.

Comme l'enterrement suivait de près la mort et avait lieu, autant que possible, le jour même, Jésus, en arrivant à la maison, y trouve tout un appareil funèbre. Les joueurs de flûte, que Matthieu seul [4] nomme expressément, mais qui sont supposés présents, dans Marc [5], parmi les gens qui mènent le deuil, et les pleureuses, les uns et les autres accompagnement obligé de toutes les funérailles israélites, étaient arrivés déjà, d'autant plus nombreux que Jaïr était un personnage important. Le deuil était commencé : les pleureuses faisaient leurs lamentations, avec des soupirs et des cris. Autre masse de témoins dont Jésus va se débarrasser. Il impose d'abord silence à tout ce monde, en déclarant que le deuil n'est pas ici de mise : « L'enfant n'est pas morte, elle dort seulement [6]. » La douleur mercenaire des musiciens et des pleureuses se change en hilarité.

1. V. 50. ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀκούσας.

2. V. 36. ὁ δὲ Ἰησοῦς παρακούσας τὸν λόγον λαλούμενον. Le mot παρακούσας peut signifier que Jésus entend en même temps que Jaïr ce qui est dit à celui-ci, ou bien qu'il n'y fait pas attention (cf. Mt. xviii, 17), en ce sens qu'il passe outre à l'avis donné. C'est plutôt cette circonstance que Marc a voulu relever.

3. Mc. 36. μὴ φοβοῦ, μόνον πίστευε. Lc. 50. πίστευσον καὶ σωθήσεται. Addition explicative et, quoique peu naturelle, conforme au sens de Marc, puisque Jésus dit : « elle sera sauve », comme s'il s'agissait de maladie, et non de mort.

4. V. 23. ἰδὼν τοὺς αὐλητὰς καὶ τὸν ὄχλον θορυβούμενον.

5. V. 38. καὶ θεωρεῖ θόρυβον, καὶ κλαίοντας καὶ ἀλαλάζοντας πολλά. Lc. 52. ἔκλαιον δὲ πάντες καί ἐκόπτοντο αὐτήν.

6. Mc. 39. τὸ παιδίον οὐκ ἀπέθανεν ἀλλὰ καθεύδει.

Ils savent bien que la jeune fille est morte, puisqu'ils sont là pour la pleurer, et l'assertion de Jésus leur paraît tout à fait ridicule. Ils quittent néanmoins la place, sur l'ordre qui leur est donné de sortir. Alors Jésus, avec Jaïr et sa femme, et les trois disciples, entre dans la chambre où l'enfant reposait inanimée sur son lit [1].

Tous ces détails s'enchaînent de la façon la plus naturelle dans Marc. Même chez Matthieu, l'entrée de Jésus dans la maison, c'est-à-dire dans la salle commune où l'on organisait le deuil, se distingue assez bien, dès que l'on s'aide du second Évangile pour expliquer le premier [2], de l'entrée dans le lieu où était l'enfant. C'est avant de pénétrer en cet endroit que Jésus prononce les paroles qui excitent la risée des assistants. Les gens, prenant ce discours à la lettre, s'imaginent que Jésus, pour se faire valoir, conteste la réalité de la mort, et qu'il va être confondu quand il sera devant le cadavre. Dans la pensée des évangélistes, il s'agit d'une mort réelle, mais passagère, on pourrait presque dire guérissable, et qui, pour cette raison, doit plutôt être appelée un sommeil qu'une mort. L'explication rationaliste qui voit dans l'assertion de Jésus un véritable dignostic, d'après un coup d'œil rapide jeté sur l'enfant, qui aurait été seulement dans une sorte de léthargie [3], vient se briser contre le témoignage formel de la tradition. Jésus n'avait pas encore vu l'enfant quand il a dit qu'elle n'était pas morte pour longtemps. On ne voit pas non plus que Jaïr ait pu donner de grands détails sur la mort de sa fille ; mais rien ne prouve que Jésus n'ait pas connu auparavant Jaïr et sa famille. L'enfant paraissait en danger de mort quand son père vint à Jésus ; on ne saurait dire si le malaise avait été subit, ce qui est possible, ou bien si c'était le dénouement d'une longue maladie, ce qui est possible également : la mort avait été constatée autant qu'elle pouvait l'être par les personnes de l'entourage, et il faut supposer même un certain temps entre le moment de la mort et l'arrivée de Jésus, à moins que la catastrophe n'ait été prévue, et les pleureuses réunies d'avance. La mort de la fille de Jaïr ne peut plus être vérifiée ; elle ne l'a jamais été par une constatation rigoureuse ; l'hypothèse d'une mort appa-

1. Mc. 40. αὐτὸς δὲ ἐκβαλὼν πάντας.... εἰσπορεύεται ὅπου ἦν τὸ παιδίον.

2. En lui-même, Matthieu serait incohérent : v. 23, Jésus entre dans la maison et chasse les gens qui y étaient ; v. 24, il entre encore et prend la main de l'enfant ; grâce à Marc, on s'explique la seconde entrée.

3. Cf. Holtzmann, 75, 136.

rente, longue syncope ou léthargie, est la seule admissible et peut s'autoriser des paroles du Sauveur ; mais Jésus ne semble pas s'être assuré d'avance que l'enfant n'était pas morte réellement.

Luc a introduit dans cette partie de la narration un certain désordre, dont une critique sérieuse ne saurait se prévaloir pour infirmer la relation de Marc. D'après le troisième Évangile, Jésus, arrivé à la maison, ne laisse pas entrer la foule, mais seulement les trois disciples avec Jaïr et sa femme : cependant celle-ci n'était pas dehors avec son mari. L'évangéliste a confondu l'entrée dans la maison avec l'entrée dans la chambre de la jeune fille, et, après cela, tout semble contradictoire. Il ne devrait plus se trouver chez Jaïr que cinq personnes avec Jésus ; pourtant la maison est encore pleine de gens qui se lamentent : ce sont les musiciens et les pleureuses, dont la présence et l'expulsion auraient dû être signalées plus tôt. Jésus leur dit de se taire, comme dans Marc ; mais comme ils devraient être déjà dehors, l'évangéliste ne dit pas qu'on les fit sortir, et que Jésus entra ensuite dans la chambre de l'enfant. On dirait que le miracle a été fait devant tout le monde, et la défense d'en parler, qui vient à la fin, est tout à fait inconcevable. Cette confusion ne prouve rien, sinon que Luc dépend du second Évangile et n'a pas su le copier fidèlement.

Cependant Jésus vient près de la morte, lui prend la main [1] et dit : « Enfant, lève-toi ». Marc a tenu à conserver, sauf à la traduire ensuite, la formule araméenne : *Talitha koum* [2], dont Jésus se servit en cette occasion. Les mots : « je te dis », ont été ajoutés inconsciemment par l'évangéliste traducteur. Aussitôt l'enfant se lève et se met à marcher dans la chambre. Marc observe qu'elle pouvait bien marcher, vu qu'elle n'était plus toute petite, ayant douze ans [3]. Luc, qui a transposé cette indication au commencement du récit, dit que la vie ou plutôt l'esprit de l'enfant revint à l'appel de Jésus [4]. L'idée

1. Cf. Mc. ix, 26-27. « Solemus enim eorum quos dormientes aut aegrotantes excitare et levare volumus, manum apprehendere, sicut idem Christus socrum Petri decumbentem apprehensa erexit manu. » Maldonat, I, 204.

2. V. 41. ταλιθὰ κούμ (ℵBCL). AD, etc. ont κοῦμι. L'omission accidentelle de ι est aussi facile à expliquer que l'addition. Araméen, טליתא קומי.

3. V. 42. La rencontre de ces douze ans avec les douze ans de la maladie de l'hémorroïsse doit être fortuite. Rapprocher l'enfant de la Sunamite, qui « était déjà grand » (II Rois, iv, 18), mais dont l'âge n'est pas indiqué.

4. V. 55. καὶ ἐπέστρεψεν τὸ πνεῦμα αὐτῆς. Cf. xxiii, 46. Le mot πνεῦμα est ici l'équivalent de ψυχή dans I Rois, xvii, 21-22 ; Act. xx, 10.

de Marc et de Matthieu est plus simple, le corps et la personne de l'enfant ne se distinguant pas, et l'esprit de la morte n'ayant pas eu le temps de s'éloigner du corps. La stupéfaction des parents est facile à comprendre. On ne dit rien de l'étonnement des disciples, qui, ayant vu déjà toutes sortes de miracles, furent sans doute moins surpris. Jésus recommande instamment aux parents de ne pas divulguer le fait, c'est-à-dire de ne pas raconter ce qui s'est passé. La discrétion des disciples était assurée, et il n'est pas question d'eux non plus à ce propos. Enfin Jésus prescrit de faire manger l'enfant [1]. C'est sur ce détail singulier, qui semblerait porter en lui même le témoignage de sa vérité, que se termine le récit de Marc. Luc [2] en fait comme le complément de la résurrection : aussitôt levée, l'enfant mange.

Que ce trait montre que Jésus voyait dans toute cette affaire un accident causé par la croissance, et qu'il ait pour ce motif, en sage médecin, conseillé aux parents de bien nourrir leur enfant [3], rien n'est moins certain. La façon dont cet ordre est présenté par Marc donnerait plutôt à penser qu'il était inspiré par le même motif que la recommandation du silence. Il ne faut pas traiter l'enfant en ressuscitée, en oubliant qu'il lui faut vivre ; mais on doit se comporter comme si elle s'éveillait après un long sommeil, et penser qu'elle a besoin de manger. Elle a faim ; qu'on lui donne tout de suite ce que son estomac réclame, et que la maison du chef de synagogue reprenne son train ordinaire, comme si rien ne s'était passé. Si Jésus défend de raconter ce qui est arrivé, c'est pour qu'on ne fasse pas bruit du miracle, et qu'on ne le prône pas comme une résurrection. Dira qui voudra que l'enfant n'était pas tout à fait morte ; on n'y contredira pas. Jésus ne tient pas à ce qu'on le croie venu pour ressusciter les morts, comme il guérit les malades, et il craint que la renommée d'un prodige si extraordinaire ne provoque mal à propos un mouvement dans l'opinion publique. Un assez grand nombre de personnes avaient entendu dire que la fille de Jaïr était morte ; mais quelques-unes seulement avaient eu accès près de l'enfant, et ce que Jésus lui-même avait dit pouvait aider à croire qu'elle n'avait été qu'évanouie. Si les parents ne parlaient pas,

1. V. 43. καὶ εἶπεν δοθῆναι αὐτῇ φαγεῖν.
2. V. 55. καὶ ἀνέστη παραχρῆμα, καὶ διέταξεν αὐτῇ δοθῆναι φαγεῖν.
3. Holtzmann, *loc. cit.*

et que Jésus fût absent, on ne penserait bientôt plus à cette affaire. Or, d'après Marc, Jésus s'éloigna pour quelque temps.

Le premier Évangile se contente de dire que Jésus prit l'enfant par la main, et qu'elle se leva; il omet ainsi l'appel de Marc, soucieux peut-être de montrer que le miracle s'opère par la seule volonté de Jésus [1]; suivant son habitude, il omet la prescription du silence, et, au lieu de la conclusion circonstanciée de Marc, il dit que cette histoire eut du retentissement dans la contrée. On le comprendrait aisément, nonobstant la réserve des témoins. Mais la réflexion banale de Matthieu s'explique par le désir d'exalter le miracle; et sa portée historique est d'autant plus sujette à caution qu'elle a été imitée d'un autre récit de Marc [2]. D'après le second Évangile, on croirait plutôt que le fait n'a pas eu le retentissement qu'on pourrait supposer. Et il faut avouer qu'une difficulté résulte, pour l'historien, de la recommandation du silence, qui, malgré les explications données plus haut, n'est pas naturelle, et pourrait faire suspecter la réalité du fait. Après la transfiguration, l'on retrouvera la même recommandation adressée aux mêmes disciples ; et l'on verra plus loin, par la critique des autres récits où figurent Pierre, Jacques et Jean, que la mention des trois apôtres n'est pas une garantie d'historicité. Une tradition comme celle qui a pour objet les miracles de Jésus est inévitablement légendaire. Tout ce qu'on peut dire sur la guérison de l'hémorroïsse et la résurrection de la fille de Jaïr, c'est que ce ne sont probablement pas des mythes, et que les récits procèdent d'incidents réels.

1. Wellhausen, *Mt.* 43.
2. i, 28 (cf. Lc. vii, 17).

XXVIII

LES DEUX AVEUGLES

Matth. ix, 27-31.

Matth. ix, 27. Et comme Jésus s'éloignait de là, deux aveugles le suivirent, criant et disant : « Aie pitié de nous, fils de David. » 28. Et quand il fut entré à la maison, les aveugles s'approchèrent de lui, et Jésus leur dit : « Vous croyez que je peux faire cela ? » Ils lui dirent : « Oui, seigneur ». 29. Alors il toucha leurs yeux, disant : « Qu'il vous soit fait selon votre foi. » 30. Et leurs yeux s'ouvrirent. Et Jésus leur parla sévèrement, disant : « Voyez à ce que nul ne le sache. » 31. Et étant sortis, ils parlèrent de lui dans tout ce pays.

Si l'on ne considère que ce récit et son contexte immédiat, Jésus, en sortant de la maison du chef de synagogue, aura trouvé sur son chemin deux aveugles qui, sans doute avertis de son passage, l'ont suivi en implorant sa pitié. Le Sauveur, ne voulant pas les guérir en public, ne s'occupe pas d'eux jusqu'à ce qu'il soit arrivé « à la maison », c'est-à-dire la maison de Pierre, à Capharnaüm, qui était en quelque sorte la sienne. Les aveugles y entrent après lui et le rejoignent : après s'être assuré de leur foi, Jésus leur rend la vue en touchant leurs yeux ; puis il les congédie en leur recommandant le silence ; les deux hommes, une fois partis, s'empressent d'étendre la renommée de leur bienfaiteur en racontant le miracle.

Mais la place faite à cette anecdote et son rapport avec d'autres histoires semblables donnent à penser qu'elle ne représente pas une tradition distincte des deux guérisons d'aveugles qui sont rapportées dans Marc. La formule d'introduction : « Et comme Jésus s'éloignait de là[1] », est artificielle. On a vu précédemment que la journée est déjà trop remplie. La guérison des deux aveugles, et

1. V. 27. καὶ παράγοντι ἐκεῖθεν τῷ Ἰησοῦ ἠκολούθησαν αὐτῷ (BD omettent αὐτῷ) δύο τυφλοί. Cf. xx, 29-30. Ss. omet ἐκεῖθεν : mais ce peut-être avec intention. Tous les récits de ce chapitre sont étroitement liés entre eux.

celle du sourd-muet, qui vient ensuite, n'ont pas dû avoir lieu le jour même où la fille de Jaïr a été ressuscitée. Pourquoi Marc et Luc se tairaient-ils sur le premier de ces miracles, s'il avait appartenu à la tradition apostolique de l'Évangile? N'y aurait-il pas quelque rapport entre ces deux aveugles, censés de Capharnaüm ou des environs, et les deux aveugles que l'on trouvera plus tard à Jéricho [1], au lieu de l'aveugle unique mentionné en cet endroit par Marc et par Luc [2]?

Dans cette partie de son livre, où il veut donner une série de miracles choisis, le rédacteur néglige tout à fait l'ordre historique, et il n'a pas craint d'anticiper [3], en la dédoublant, la guérison du démoniaque sourd-muet [4], afin de parfaire la somme de dix miracles. On devait donc soupçonner que la guérison des deux aveugles avait été introduite dans cette série, comme celle du sourd-muet, par l'anticipation d'un miracle qui est raconté plus loin à sa place chronologique, et l'on a supposé, en effet [5], que les deux aveugles du présent récit étaient les mêmes que ceux de Jéricho. D'autre part, les deux aveugles de Jéricho font pendant aux deux possédés de Gadara [6], puisque, dans une circonstance comme dans l'autre, Matthieu amène deux personnages là où Marc et Luc n'en ont qu'un; et comme il n'y avait en réalité qu'un seul possédé à Gadara (Gérasa), il n'y avait aussi qu'un seul aveugle à Jéricho.

Bien qu'il ne fût pas très indiqué d'expliquer l'anecdote de Jéricho par celle de Capharnaüm, un savant critique [7] a pensé que l'Évangile primitif mentionnait assez brièvement la guérison de deux aveugles, comme exemple de miracle accordé à la foi de ceux qui le demandaient, et que le rédacteur de Matthieu, après avoir raconté ce fait comme spécimen de guérison d'aveugles, rencontrant ensuite dans Marc la guérison de l'aveugle de Jéricho, s'était persuadé à tort qu'il s'agissait du même fait, et avait introduit, pour cette raison, deux aveugles au lieu d'un. Hypothèse violente, et

1. xx, 29-34.
2. Mc. x, 46-52. Lc. xviii, 35-43.
3. ix, 32-34; *supr.* pp. 699-700.
4. xii, 22-24.
5. Cf. Holtzmann, 230.
6. viii, 28-34; *supr.* pp. 802-804.
7. B. Weiss, *L.J.* II, 407; *E.* 119.

d'autant plus invraisemblable que la tendance des évangélistes n'était pas plus à diminuer le nombre que la grandeur des miracles.

D'après une autre hypothèse [1], qui suppose l'identité des deux miracles, le rédacteur du premier Évangile aurait mis deux aveugles à Jéricho parce qu'il ne jugeait pas à propos de raconter à part la guérison de l'aveugle de Bethsaïde, qu'il lisait dans Marc [2]; mais, afin d'avoir une guérison d'aveugles dans la série qu'il voulait présenter à ses lecteurs après le discours sur la montagne, il aurait pris le même double miracle, en le dégageant des circonstances de temps et de lieu qui l'environnaient dans le récit principal. Si peu satisfaisant que soit le procédé au point de vue historique et même littéraire, cette explication répond beaucoup mieux que la précédente aux difficultés du problème.

Dans un cas comme dans l'autre, on admet que le récit de Matthieu contient un assez grand nombre d'éléments empruntés, ce qui favorise beaucoup plus la seconde hypothèse que la première, et rend au moins fort incertaine l'existence d'une tradition apostolique sur la guérison de deux aveugles à Capharnaüm. Le cri : « Jésus, fils de David, aie pitié de nous [3] », vient du récit de Jéricho, où il est à sa place; tandis qu'il résonne ici comme un anachronisme, puisque le Sauveur ne permettait pas encore qu'on l'appelât Messie, surtout en public. La guérison par attouchement [4] semble imitée du récit de Bethsaïde, et l'omission des autres détails, emploi de salive et seconde imposition des mains, tient à ce que ces traits donnent au miracle l'apparence d'une cure vulgaire ; elle aide à comprendre pourquoi Matthieu n'a pas voulu reproduire séparément cette anecdote de Marc [5]. Mais, comme dans celle-ci, la guérison n'est pas opérée sur le chemin, au lieu de la rencontre. La question : « Croyez-vous que je puisse *faire* cela [6] ? » contient quelque chose de la question posée aux aveugles de Jéricho : « Que voulez-vous que je vous *fasse* [7] ? » La parole : « Qu'il vous arrive

1. Holtzmann, 271. Cf. Wernle, 169.
2. viii, 22-26.
3. V. 27. κράζοντες καὶ λέγοντες · ἐλέησον ἡμᾶς υἱὸς Δαυείδ. Cf. xx, 39. ἀκουσάντες ὅτι Ἰησοῦς παράγει (cf. p. 827, n. 1), ἔκραξαν λέγοντες · [κύριε] ἐλέησον ἡμᾶς, υἱὸς Δαυείδ.
4. V. 29. τότε ἥψατο τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν.
5. Wernle, 216.
6. V. 22. πιστεύετε ὅτι δύναμαι τοῦτο ποιῆσαι ;
7. xx. 32. τί θέλετε ποιήσω ὑμῖν ; La réponse, dans ix, 29 : ναί, κύριε, correspond

selon votre *foi* [1] », reprise de l'histoire du centurion [2], doit être une réminiscence du mot de Jésus dans Marc [3] : « Va, ta foi t'a sauvé ». La défense de divulguer le miracle [4], négligée souvent par Matthieu dans les endroits où Marc la signale, et la désobéissance des aveugles guéris, ont toute chance d'être empruntées à d'autres passages du second Évangile [5]. Ainsi le défaut d'originalité, le caractère indéterminé de la narration, le lien artificiel qui la rattache à ce qui précède et à ce qui suit, la place même qu'elle occupe avant la guérison du sourd-muet donnent à penser que ce miracle est le même au fond que celui des aveugles de Jéricho, quoique l'évangéliste présente le fait comme distinct.

à xx, 33 : κύριε, ἵνα ἀνοιγῶσιν οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν, dont on a un autre écho dans ix, 30 (cf. Is. xxxv, 5) : καὶ (Ss. « aussitôt ») ἠνεῴχθησαν αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοί.

1. V. 29. κατὰ τὴν πίστιν ὑμῶν γενηθήτω ὑμῖν.

2. viii, 13; *supr.* p. 647.

3. x, 52. ἡ πίστις σου σέσωκέν σε. Matthieu modifie cette formule, qu'il venait d'employer (ix, 22).

4. V. 30. καὶ ἐνεβριμήθη αὐτοῖς κτλ.

5. i, 43-45 ; viii, 26. On pourrait moins vraisemblablement supposer une transposition de Mt. xx, 30, le silence imposé inutilement par la foule aux aveugles de Jéricho, qui crient : « Jésus, fils de David ». B. Weiss (*LJ.* 408) veut que le rapport soit inverse, et que Mc. x, 48 (Matth, xx, 31) puisse avoir été influencé par Mt. ix, 27. Mais Matthieu, qui omet la recommandation du silence après le miracle précédent, peut bien l'introduire ici par compensation.

XXIX

A NAZARETH

MARC, VI, 1-6. MATTH, XIII, 53-58. LUC, IV, 16-30.

L'ancienne tradition évangélique avait peu de chose à dire sur la parenté de Jésus. La présente anecdote ajoute quelques renseignements à ceux qui étaient comme sous-entendus dans le récit concernant la démarche que sa mère et ses frères avaient tentée pour le ramener dans leur pays [1]; mais ce n'est pas en vue de telles indications que cette curieuse histoire a éte retenue par les évangélistes. Luc, la développant en symbole de l'incrédulité judaïque, pourrait avoir exprimé une arrière-pensée de Marc et de Matthieu.

MARC, VI, 1. Et il sortit de là ; et il vint dans son pays, et ses disciples l'accompagnèrent. 2. Et un sabbat arrivant, il se mit à enseigner dans la synagogue ; et beaucoup d'auditeurs s'étonnaient, disant : « D'où cela lui (vient-il) ? Quelle est cette sagesse qui lui a été donnée, et (comment) de tels miracles se font-ils par ses mains ? 3. N'est-ce pas le charpentier, le fils de Marie, le frère de Jacques, de José, de Jude et de Simon ? Ses sœurs ne sont-elles pas ici, chez nous ? » Et ils étaient scandalisés à son sujet. 4. Et Jésus leur dit : « Un prophète n'est méprisé que dans son pays, parmi ses parents, et dans sa maison. » 5. Et il ne put faire là aucun miracle, si ce n'est qu'il guérit quelques malades en leur imposant les mains ; 6. et il était surpris de leur incrédulité.

MATTH. XIII, 53. Et il advint, quand Jésus eut fini ces paraboles, qu'il partit de là ; 54. et venant dans son pays, il les instruisait dans leur synagogue, en sorte qu'ils étaient étonnés et disaient : « D'où lui (viennent) cette sagesse et ces miracles? 55. N'est-ce pas le fils du charpentier? Est-ce que sa mère ne s'appelle pas Marie, et ses frères Jacques, Joseph, Simon et Jude ? 56. Ses sœurs ne sont-elles pas toutes chez nous ? D'où lui (vient) donc tout cela ? » 57. Et ils étaient scandalisés à son sujet. Et Jésus leur dit : « Un prophète n'est méprisé que dans son pays et dans sa maison. » 58. Et il ne fit pas là beaucoup de miracles, à cause de leur incrédulité.

1. *Supr.* pp. 720-728.

Pour ce récit, Matthieu semble dépendre entièrement de Marc, qu'il abrège un peu en modifiant quelques détails. Il en dépend même pour l'ordre des faits ; car si le voyage à Nazareth vient maintenant, dans le premier Évangile, après le discours des paraboles, c'est que les événements signalés dans Marc entre ce discours et le voyage ont été transposés par Matthieu et racontés auparavant. Afin d'établir une liaison, l'évangéliste dit en commençant : « Il advint, quand Jésus eut fini ces paraboles[1] », continuant avec Marc[2] : « il partit de là », quoique le temps et le point de départ ne soient pas tout à fait les mêmes. Dans les deux Évangiles, Jésus est censé sortir de Capharnaüm. Marc n'indique pas un rapport chronologique immédiat entre le voyage de Nazareth et le miracle qu'il vient de rapporter[3], quoique l'on ne doive pas supposer un grand intervalle entre les deux. Pour être logique, la coordination des faits ne laisse pas d'être dans la vraisemblance historique : Jésus a voulu porter l'Évangile vers l'est, et il a dû rebrousser chemin ; il est revenu à Capharnaüm, n'ayant sans doute pas l'intention d'y rester longtemps ; le miracle qu'il fait accélère son départ ; il s'avance maintenant dans une autre direction, vers l'ouest, et atteint son pays natal, où il n'est guère mieux reçu que chez les Géraséniens. L'anecdote de Nazareth est destinée à montrer le plus haut degré de résistance passive et d'insensibilité que le Sauveur ait rencontré dans son ministère galiléen. C'est la patrie du Christ qui a été le plus froidement réfractaire à la prédication évangélique[4].

Jésus donc, accompagné de ses disciples, franchit la distance de cinquante kilomètres environ qui sépare Capharnaüm de Nazareth. Comme il n'avait pas pour but de voir sa famille, on peut croire qu'il a fait route lentement et en prêchant la bonne nouvelle. La façon dont il parlera de ses parents laisse voir que ses relations avec eux ne s'étaient pas améliorées depuis qu'ils avaient essayé de le reprendre, et que son séjour à Nazareth n'y a rien changé. On pourrait presque se demander s'il est allé chez lui, ou s'il y a été

1. V. 53. καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τὰς παραβολὰς ταύτας, μετῆρεν ἐκεῖθεν.

2. V. 1. καὶ ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν. En rigueur, Jésus sortirait de chez Jaïr.

3. Noter le changement de temps. Après avoir dit : « Et il sortit de là », Marc continue : καὶ ἔρχεται (ℵBCL) εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ, καὶ ἀκολουθοῦσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.

4. B. Weiss, *Mk.* 96.

reçu. Il venait certainement à Nazareth pour prêcher, ne voulant pas refuser à son pays le bienfait de l'Évangile. Il est tout naturel que Marc appelle Nazareth « la patrie [1] » de Jésus, puisqu'il n'a point parlé de Bethléem. Matthieu [2] suit Marc, sans penser que le lecteur pourrait trouver là une équivoque, à cause des récits de l'enfance : pour le rédacteur du premier Évangile, Nazareth est le pays où Joseph s'était fixé après le retour en Égypte, et où il avait exercé son métier de charpentier ; c'est la patrie de Jésus parce qu'il y a « été élevé », comme Luc [3] aura soin de le dire, pour éviter toute méprise, et se mettre d'accord avec son récit de la naissance à Bethléem. On se rappelle que Matthieu [4] a déjà ramené ou semblé ramener Jésus à Nazareth, au début de sa prédication, avant de le conduire à Capharnaüm.

Les habitants de Nazareth ne témoignent pas autour de leur compatriote le même empressement que les riverains du lac. Jésus doit attendre, pour prêcher, que le sabbat lui en fournisse l'occasion naturelle. Ni Marc, ni Matthieu n'ont de renseignements particuliers sur la prédication qu'il fit en cette circonstance. Ils observent seulement que ses concitoyens furent très étonnés de l'entendre. La surprise chez eux faisait tort à l'admiration. Comment un homme de si bas lieu peut-il si bien parler ? se disaient-ils. Si encore c'était un rabbin ! Et comment se fait-il qu'il soit si savant, n'ayant jamais fréquenté les docteurs, ni peut-être aucune école [5] ? Et que signifient tous ces miracles, vraiment extraordinaires, que l'on raconte de lui ? Ce n'est pourtant qu'un charpentier. C'est le fils de Marie, le frère de tel et tel ; ses sœurs sont dans le pays ; tout le monde connaît sa parenté [6].

1. Cf. *supr*. p. 832, n. 3.

2. V. 54. καὶ ἐλθὼν εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ.

3. V. 16. καὶ ἦλθεν εἰς Ναζαρά (ℵB), οὗ ἦν τεθραμμένος. La plupart des autres témoins ont Ναζαρέθ ou Ναζαρέτ A, Ναζαράτ ; D, Ναζαρέδ). L'emploi de Ναζαρά dans ℵB serait un faible indice pour établir la dépendance de Luc à l'égard de Mt. iv, 13 (hypothèse de Holtzmann, 331), où B lit Ναζαρά. Cf. *supr*. p. 431.

4. iv, 13 ; *supr. cit.*

5. Holtzmann, 136. Sur l'existence possible d'écoles élémentaires au temps de Jésus, cf. Schürer, II, 423-424.

6. Mc. 3. οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων, ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας καὶ ἀδελφὸς Ἰακώβου καὶ Ἰωσῆτος καὶ Ἰούδα καὶ Σίμωνος ; καὶ οὐκ εἰσὶν αἱ ἀδελφαὶ αὐτοῦ ὧδε πρὸς ἡμᾶς ; Bien que le « charpentier, fils de Marie » donne un sens acceptable, on ne peut se défendre

Il est probable que les gens de Nazareth appellent Jésus « fils de Marie », parce que Joseph était mort depuis assez longtemps ; et « charpentier », ou « menuisier », parce que le Sauveur avait exercé réellement cette profession avant de quitter les siens pour se rendre auprès de Jean-Baptiste. Ce n'est pas pour se conformer à la coutume des rabbins qu'il s'était adonné à une occupation manuelle, car il n'avait pas reçu l'éducation d'un rabbin. Les gens de Nazareth le savent bien, et ils sont d'autant plus déconcertés de l'autorité qu'il prend. Jésus avait appris à travailler le bois, parce que tel était sans doute le métier de Joseph, comme le dit Matthieu. Le rédacteur du premier Évangile a écrit, en effet : « fils du charpentier [1] », au lieu de « charpentier ». Luc [2] écrit : « le fils de Joseph », sans parler de charpentier, ni de frères, ni de sœurs. Marc doit être primitif relativement à tous les deux [3]. Car les questions de Matthieu : « N'est-ce pas le fils du charpentier ? Sa mère ne s'appelle-t-elle pas Marie ? » sont bien moins naturelles que celles du second Évangile. On peut appeler Jésus charpentier, parce qu'il était connu pour tel ; on ne l'aurait appelé « fils du charpentier » que si Joseph avait été encore vivant, ou mort depuis très peu de temps. De même, on a pu dire : « N'est-ce pas le fils de Marie ? », la Marie que toute la petite ville connaît ? Mais on n'avait pas à se demander comment s'appelait sa mère. Matthieu introduit cette seconde question pour ne pas oublier Marie, et parce qu'il a parlé de Jésus comme fils de Joseph dans la première. Les variantes ne viennent pas seulement de ce qu'il n'a pas voulu attribuer au Christ un métier vulgaire, mais encore et surtout de ce qu'il a voulu rappeler

d'un certain doute en trouvant dans plusieurs anciens mss. latins : « Fabri filius et Mariae », qui est plus naturel, et qui expliquerait sans difficulté les lectures de Matthieu et de Luc. Marc aurait été corrigé ultérieurement pour faire droit à la conception virginale, la croyance chrétienne étant d'ailleurs plutôt choquée que contredite (on pouvait interpréter les paroles en opinion courante, comme celles de Luc et de Matthieu) par la formule primitive. Origène (*C. Cels.* VI, 36) atteste que, dans aucun évangile ecclésiastique, Jésus n'est désigné comme τέκτων. La leçon originale aurait été : οὐχ οὗτός ἐστιν [Ἰωσὴφ] τοῦ τέκτονος υἱός καὶ Μαρίας ; Cf. MERX, II. II, 49.

1. V. 55. οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱος ; οὐχ ἡ μήτηρ αὐτοῦ λέγεται Μαριὰμ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ Ἰάκωβος καὶ Ἰωσὴφ καὶ Σίμων καὶ Ἰούδας ; 56. καὶ αἱ ἀδελφαὶ αὐτοῦ οὐχὶ πᾶσαι πρὸς ἡμᾶς εἰσιν ; Ss. lit. : « le fils de Joseph. »

2. V. 22. οὐχὶ υἱός ἐστιν Ἰωσὴφ οὗτος ;

3. Cf. WERNLE, 57, 165.

le souvenir de Joseph. De prime abord, il semblerait que le nom de « fils de Marie » s'accorderait mieux avec le récit de la conception virginale. Mais on a vu que, dans ces récits mêmes, Joseph est au premier plan, parce que l'évangéliste est préoccupé de répondre aux plaisanteries des Juifs [1]. C'est probablement pour la même raison que le titre de « fils de Marie » lui aura paru dangereux à maintenir, et qu'il aura modifié le texte de Marc, en conservant les deux questions avec les deux mots qui les caractérisent, « charpentier », « Marie ». Quant à Luc, il a voulu résumer aussi brièvement que possible tous les propos des gens de Nazareth, et il n'a pas trouvé de meilleures formule que : « n'est-ce pas le fils de Joseph? », nommant le père pour représenter toute la famille [2].

Des quatre frères du Seigneur un seul appartient nommément à l'histoire apostolique, Jacques, qui gouverna plus tard l'Église de Jérusalem, et qu'on a voulu à tort identifier avec l'apôtre Jacques, fils d'Alphée [3]. Jude est censé l'auteur de l'Épitre canonique ; en tant que frère de Jacques, on a voulu aussi le confondre avec l'apôtre Jude de Jacques [4]. Simon ne peut être ni l'apôtre Simon le Cananéen ou le Zélote [5], ni Simon fils de Clopas, qui est compté comme le second évêque de Jérusalem [6]. Josès est pour Matthieu le même nom que Joseph. On sait, par le témoignage de Paul [7], que non seulement Jacques, mais « les frères du Seigneur », c'est-à-dire probablement les quatre qui sont énumérés ici, ont adhéré à l'Évangile après la résurrection. De là vient que la tradition avait retenu leurs noms, et que Marc les connaît. Il n'en est pas de même pour les sœurs, dont ni le nombre ni les noms ne sont indiqués. La formule : « *toutes* les sœurs [8] », dans Matthieu, donnerait à penser qu'il y en avait plus de deux; mais il serait imprudent d'attacher une valeur historique spéciale au mot « toutes », qui n'est pas dans

1. Cf. *supr.* p. 341.

2. Et si le rédacteur ne songeait pas à la conception virginale (cf. *supr.* p. 292, n. 5), le nom de Joseph rappellerait au lecteur, avec la filiation davidique de Jésus, sa qualité de Messie.

3. Cf. Mc. III, 18 ; *supr.* p. 727, n. 2.

4. Cf. Lc. VI, 16 ; *supr.* p. 532.

5. Cf. Mc. III, 18 ; Lc. VI, 15 ; *supr.* p. 533.

6. EUSÈBE, *Hist. eccl.* III, 32.

7. I COR. IX, 5.

8. Cf. p. 834, n. 1.

Marc. Les sœurs devaient être mariées à Nazareth, et l'on peut croire qu'elles y restèrent jusqu'au terme de leurs jours. Si l'on dit qu'elles sont « là », ce n'est point pour signifier que Marie et les frères auraient déjà quitté Nazareth [1] pour s'établir ailleurs ou pour suivre Jésus. La conclusion du récit écarte les deux hypothèses, en associant la famille entière à la ville de Nazareth. Mais l'évangéliste varie la forme de ses questions, et il dit que les sœurs sont là, parce qu'il ne pouvait les désigner autrement, ne connaissant pas leurs noms. La mère et les frères sont « là » aussi pour les gens de Nazareth et pour l'évangéliste; mais la désignation par les noms propres était assurément préférable, dans la mesure où elle était possible pour le narrateur.

Les habitants de Nazareth restèrent sur leur surprise, avec une pointe de malveillance. Il n'entra pas dans leur esprit que « le charpentier » pût être l'envoyé de Dieu; ils furent insensibles à sa parole et aux merveilles qu'on racontait de lui. Au lieu d'être pour eux une occasion de salut, la venue de Jésus et sa prédication furent une occasion de critiques mesquines et d'incrédulité à l'Évangile. C'est ce que signifie la remarque : « et ils furent scandalisés à son sujet [2] ». On peut croire que cette tentative ne fut pas renouvelée. Jésus lui-même rendit compte à ses concitoyens de leurs dispositions, en leur insinuant qu'elles avaient toute chance de n'être pas justifiées. C'est coutume, leur dit-il, qu'un prophète soit honoré partout, « excepté dans son pays » : voilà pour les habitants de Nazareth ; « dans sa famille et dans sa maison [3] » : voilà pour les parents eux-mêmes, dont l'attitude à l'égard du Sauveur est toujours celle qui a paru dans la circonstance mentionnée plus haut [4]. En se comparant à un prophète, Jésus raisonne par analogie, il n'entend pas se donner pour un prophète comme ceux de l'ancien temps.

Marc conclut en disant que Jésus « ne put pas » faire de miracles à Nazareth, si ce n'est en guérissant quelques malades par l'imposition des mains, et qu'il était étonné de l'incrédulité où se butait

1. Holtzmann, 136. B. Weiss, *E*. 202.
2. Mc. 3 (Mt. 57) καὶ ἐσκανδαλίζοντο ἐν αὐτῷ.
3. Mc. 4. οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς συγγενεῦσιν αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ. Mt. 57. ἐν τῇ (ℵC, ἰδίᾳ) πατρίδι καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ.
4. Mc. iii, 21.

l'esprit de cette population[1]. Matthieu[2] retient l'idée de Marc en adoucissant les expressions ; il dit que Jésus « ne fit pas », non qu'il « ne put pas faire de miracles », et il ne parle pas de son étonnement. Après les miracles qu'il avait opérés à Capharnaüm et dans les environs, le Sauveur pouvait s'attendre à un autre accueil, et, bien qu'il s'explique celui qu'il reçoit, il ne laisse pas d'en être un peu surpris. S'il n'a pas pu faire de miracles dans son pays, ce n'est point par un défaut momentané de son action, mais par manque de foi chez ceux sur qui cette action aurait pu s'exercer. Quelques malades seulement eurent assez de confiance pour obtenir leur guérison. Encore la mention de ces guérisons ressemble-t-elle à une glose rectificative, que le rédacteur aurait ajoutée à un récit qui ne comportait aucun miracle.

La même scène est décrite par Luc dans un autre contexte, sous un jour assez différent, et avec des circonstances particulières.

Luc, IV, 16. Et il vint à Nazareth, où il avait été élevé ; et il entra, selon sa coutume, au jour du sabbat, dans la synagogue, et il se leva pour faire la lecture. 17. Et on lui donna le livre du prophète Isaïe ; et déroulant le livre, il trouva l'endroit où il est écrit : 18. « L'esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a oint pour apporter la bonne nouvelle aux pauvres ; il m'a envoyé annoncer aux captifs la délivrance, et aux aveugles la vision, renvoyer en liberté les opprimés, 19. annoncer l'année favorable du Seigneur. » 20. Et roulant le livre (et) le rendant à l'appariteur, il s'assit ; et les yeux de tous dans la synagogue étaient fixés sur lui. 21. Et il se mit à leur dire : « Aujourd'hui cette Écriture s'accomplit à vos oreilles. » 22. Et tous le louaient, admiraient les belles paroles qui sortaient de sa bouche, et disaient : « N'est-ce pas le fils de Joseph ? » 23. Et il leur dit : « Sans doute, vous me citerez ce proverbe : « Médecin, guéris-toi » ; tout ce que nous savons avoir été fait pour Capharnaüm, fais-le ici, dans ton pays. » 24. Et il dit : « Je vous dis en vérité que nul prophète n'est en crédit dans son pays. 25. Et en vérité je vous dis : il y avait beaucoup de veuves, au temps d'Élie, en Israël, quand le ciel fut fermé trois ans et six mois, en sorte qu'il advint grande famine dans toute la contrée ; 26. Et Élie ne fut envoyé près d'aucune d'elles, mais à Sarepta de Sidon, près d'une femme veuve. 27. Et il y avait beaucoup de lépreux en Israël au

1. V. 5. καὶ οὐκ ἐδύνατο ἐκεῖ ποιῆσαι οὐδεμίαν δύναμιν, εἰ μὴ ὀλίγοις ἀρρώστοις ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας ἐθεράπευσεν (l'incidente, un peu lourde, s'interpose mal à propos entre 5 et 6). 6. καὶ ἐθαύμασεν διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν.

2. V. 58. καὶ οὐκ ἐποίησεν ἐκεῖ δυνάμεις πολλὰς διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν.

temps d'Élisée le prophète; et aucun d'eux ne fut guéri, mais Naaman le Syrien. » 28. Et tous dans la synagogue furent remplis de colère en entendant cela; 29. et se levant, ils le chassèrent hors de la ville et le menèrent jusqu'au sommet de la montagne où leur ville était bâtie, afin de le précipiter. 30. Et lui, passant au milieu d'eux, s'en alla.

On a vu [1] comment, dans le troisième Évangile, Jésus, après la dernière tentation, qui l'a conduit à Jérusalem, retourne en Galilée, prêche dans plusieurs synagogues, puis vient à Nazareth où il ne peut rester, et descend à Capharnaüm. Les inconvénients de cette combinaison, au point de vue historique et chronologique, ont été signalés. Il est évident, par le contenu même du récit, que le voyage à Nazareth, placé par Luc tout au début du ministère galiléen, a eu lieu, en réalité, beaucoup plus tard. Ce voyage doit se confondre, au jugement de l'évangéliste, avec celui dont parle Marc [2], non que Luc n'ait pu choisir entre deux faits semblables, attestés par la tradition, celui qui convenait le mieux au but de son livre, mais parce qu'il a fait une véritable transposition; parce qu'il a essayé de la pallier en mettant avant la prédication à Nazareth une tournée évangélique [3] dont la tradition ne lui a pas fourni l'idée, mais qui équivaut d'une certaine façon aux faits racontés par les deux premiers Évangiles avant la venue du Christ dans son pays; enfin parce que les données de Marc semblent être l'unique fondement historique de son récit.

A l'endroit où Luc la rapporte, l'anecdote de Nazareth se trouve rendre raison du séjour de Jésus à Capharnaüm, en sorte que le début de la prédication galiléenne dans le troisième Évangile se présente sous une forme analogue à celle qu'a conçue le premier [4]. Cette conformité a même été alléguée en preuve de la connaissance que Luc aurait eue de Matthieu [5]. La rencontre ne laisse pas d'être frappante; mais, à y regarder de près, on pourrait encore soutenir qu'elle est fortuite, tant les préoccupations des deux évangélistes

1. Cf. *supr.* p. 433.

2. Les concordistes admettent deux voyages, sans s'apercevoir que l'anecdote de Marc est inconcevable après celle de Luc. Maldonat, I, 282 : « Eamdem... historiam narrari ne dubitandum quidem esse arbitror ».

3. iv, 14-15.

4. Cf. Mt. iv, 12-13; *supr.* pp. 430-432.

5. Holtzmann, 331.

sont différentes. Matthieu veut expliquer par une prophétie pourquoi Jésus a prêché au bord du lac, et non dans son pays, pour commencer ; il ne le conduit à Nazareth, si tant est qu'il l'y conduise, que pour l'amener à Capharnaüm. Dans Luc, au contraire, Jésus vient à Nazareth, dès le commencement, pour y prêcher, ce qui contredit Matthieu ; et il vient à Capharnaüm, parce qu'on l'a chassé de son pays, ce qui ne s'accorde pas mieux avec le premier Évangile. Et ce n'est pas réellement pour motiver l'installation de Jésus à Capharnaüm que Luc le fait d'abord chasser de Nazareth, car il le montre prêchant avant de s'y rendre, et il a mis dans sa relation un passage d'où il résulte que Jésus avait déjà fait de nombreux miracles à Capharnaüm avant de venir dans son pays.

La raison de la transposition paraît être purement symbolique. Dans le discours du Sauveur aux habitants de Nazareth, on montre que le pouvoir miraculeux des anciens prophètes s'est exercé au profit des Gentils, et comme au détriment d'Israël, qui ne méritait pas d'en recueillir les bienfaits. L'application de ces exemples va certainement beaucoup plus loin que le cas particulier en vue duquel ils sont introduits ; et s'il n'en était pas ainsi, la comparaison serait mal choisie. Jésus est censé ne pas faire de miracles à Nazareth, et en faire ailleurs, comme autrefois Élie et Élisée ont fait pour les Gentils tels miracles qu'ils n'ont pas faits pour les Israélites. Le rapport indiqué porterait à faux, si Nazareth incrédule à Jésus ne figurait pas le judaïsme incrédule à l'Évangile, et si les miracles faits ailleurs ne représentaient la diffusion de la foi dans le monde païen. La veuve de Sarepta et Naaman le Syrien sont pour l'évangéliste les types prophétiques des chrétiens sortis de la gentilité. Ainsi comprise, la scène de Nazareth éclaire la suite de l'Évangile et fait entrevoir l'avenir de la divine parole, l'incrédulité des Juifs et leur réprobation, la volonté qu'il ont eue de tuer Jésus, qui vit toujours, et d'étouffer l'Évangile, qui se répand dans tout l'univers. Tout ce que Luc racontera dans ses deux livres est condensé en cet unique tableau. Pour obtenir cette belle et riche perspective, l'évangéliste n'a eu qu'à transposer et à illustrer par les prophéties et figures anciennes le récit de Marc. Ce procédé, que Luc n'a employé nulle part avec autant de liberté [1], montre que le

1. On peut comparer Lc. v, 1-11 ; mais le récit de la pêche miraculeuse est pris dans la tradition.

symbolisme johannique a des antécédents remarquables dans la tradition synoptique. L'influence de Matthieu n'est pas nécessaire pour l'expliquer, mais elle peut y aider, tant pour l'idée de conduire d'abord Jésus à Nazareth, que pour l'emploi d'un texte prophétique annonçant l'abandon de Nazareth pour Capharnaüm.

Luc observe, comme Marc et Matthieu, que le Sauveur, étant venu à Nazareth, se rendit à la synagogue, le jour du sabbat. Il ajoute : « selon sa coutume [1] », en se référant à la petite notice [2] qu'il a rédigée pour servir de préliminaire à ce récit ; mais cette façon de parler supposerait un plus long exercice de ministère que celui dont il a été question. L'évangéliste, en effet, vise la prédication, non la simple assistance au service religieux. Depuis longtemps, la Loi était lue régulièrement dans les synagogues [3]. Le récit évangélique prouve ou plutôt suppose que, déjà au temps de Jésus, l'on joignait la lecture des Prophètes à celle de la Loi [4]. Jésus, après la lecture de la Loi, se présente comme lecteur de la leçon prophétique. L'évangéliste dit qu'il « se leva », et, plus loin, qu'il « s'assit [5] » pour faire son discours, parce que la coutume était, en effet, de lire debout le texte biblique, et de s'asseoir pour le commenter. Ordinairement le président de la synagogue invitait quelqu'un de l'assistance à faire la lecture ; mais Jésus ne craint pas de s'offrir lui-même. L'appariteur lui met en main l'un des volumes sacrés. C'était le rouleau d'Isaïe ; du moins le texte évangélique suggère plutôt cette idée que celle d'un rouleau contenant seulement les parties des Prophètes qui servaient à la lecture publique. Il ne semble pas, d'ailleurs, que le cycle des leçons prophétiques fût arrêté dès ce temps-là, et qu'on ne jouît pas d'une certaine liberté dans le choix des morceaux [6]. Notre récit laisse plutôt entendre que le Sauveur, ayant déroulé le volume d'Isaïe, lut un passage qui lui était tombé sous les yeux, et qu'il pouvait s'appliquer à lui-même, non que ce

1. V. 16 : κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ.
2. V. 15.
3. Cf. Schürer, II, 456.
4. Cf. Act. xiii, 15.
5. V. 16. καὶ ἀνέστη ἀναγνῶναι. 17. καὶ ἐπεδόθη αὐτῷ τὸ βιβλίον.... καὶ ἀνοίξας τὸ βιβλίον εὗρεν τὸν τόπον.... 20. καὶ πτύξας τὸ βιβλίον, ἀποδοὺς τῷ ὑπηρέτῃ ἐκάθισεν. Ss. lit, transposant la fin du v. 16 : « Et on lui donna le livre du prophète Isaïe, et il se leva pour faire la lecture ; et déroulant le livre », etc.
6. Schürer, *loc. cit.*

morceau ait été la leçon liturgique de ce sabbat. Vu le caractère du récit, il est probable que l'évangéliste a choisi le texte qu'il jugeait exprimer le mieux la mission du Christ, et qu'il en a fait le thème de la prédication à Nazareth, type de la prédication chrétienne. Jésus ne prêchait pas sa qualité de Messie, et il ne se démontrait pas au moyen des prophéties. La mise en scène de Luc équivaut ainsi aux formules par lesquelles Matthieu introduit les textes prophétiques, sans attribuer, d'ordinaire, les citations au Christ lui-même.

Le passage d'Isaïe [1] est librement cité d'après les Septante [2], avec omission, après les mots : « il m'a envoyé », du membre de phrase : « guérir ceux qui ont le cœur brisé », et addition de la formule : « renvoyer libres les opprimés », qui est prise d'un autre chapitre. Jésus aurait lu le texte dans l'hébreu ; mais l'évangéliste ne connaissait sans doute que la version grecque, et il doit la citer de mémoire, sans autre souci de l'exactitude. Dans Isaïe, le prophète parle pour lui-même ; mais l'évangéliste pense que la prophétie n'a eu son accomplissement qu'en Jésus. « L'esprit du Seigneur Iahvé est sur moi », disait l'écrivain sacré, parce que « Iahvé m'a oint » c'est-à-dire prédestiné et doué « pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres ; il m'a envoyé pour soigner ceux qui ont le cœur brisé, pour annoncer aux captifs la délivrance, et aux prisonniers la liberté. » Au lieu des « prisonniers [3] », l'interprète grec a lu « les aveugles [4] ». On peut hésiter entre les deux leçons ; mais le parallélisme favorise plutôt celle de l'hébreu [5]. La substitution ne tire pas à conséquence dans l'Évangile, où les termes sont figurés, tandis que le prophète parle d'une captivité réelle. Le dernier objet de la mission est d' « annoncer l'année de grâce pour

1. LXI, 1.

2. πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς, ἀπέσταλκέν με ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν κηρῦξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν (Luc ajoute : ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει, d'après LVIII, 6 : ἀπόστελλε τ. ἐ. ἀ.), καλέσαι (Luc : κηρῦξαι) ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν.

3. אסירים.

4. עורים.

5. Le mot hébreu que nous traduisons par « liberté », פקח קוח, signifie proprement « ouverture ». Si l'auteur avait parlé des aveugles, il aurait écrit : « l'ouverture *des yeux* ». De plus un héraut peut annoncer la délivrance aux captifs, mais non donner la vue aux aveugles. DUHM, *Jesaia* [2] 413.

Iahvé », c'est-à-dire l'année où Iahvé octroie ses faveurs, l'évangéliste s'arrêtant devant : « le jour de la vengeance pour notre Dieu », qui ne conviendrait pas à son thème d'instruction. L'année de grâce [1] fait allusion à l'année jubilaire, où, d'après la Loi [2], les terres aliénées devaient revenir à leurs anciens possesseurs, et les esclaves hébreux recouvrer leur liberté. Dans la pensée de l'évangéliste, l'esprit qui est sur Jésus est l'Esprit saint qui est descendu sur lui au baptême. L'an de grâce est le temps de la prédication évangélique. Ceux qui, dans l'antiquité, ont pensé que le ministère de Jésus n'avait duré qu'un an ou dix-huit mois [3], se référaient à ce passage, et il est probable que l'évangéliste établissait une relation entre l'année de grâce et le cadre chronologique où il enfermait la prédication du Sauveur. C'est cette année de grâce qu'il identifie à la quinzième de Tibère. Il y a là tout un programme évangélique, différent de celui qui est énoncé au début de Marc [4] ; Luc a substitué délibérément l'un à l'autre [5].

Lecture faite du texte sacré, Jésus roule le volume, le rend à l'appariteur, et s'assied pour donner l'explication de ce qu'il vient de lire. L'attention est excitée au plus haut degré, tant à cause de la réputation acquise par l'orateur, et de la curiosité qui en résultait chez les auditeurs, que de la haute signification du passage, dont on pouvait attendre un commentaire vivement intéressant. Mais l'évangéliste, si bien renseigné sur les préliminaires du discours, le résume en ces termes : « Aujourd'hui cette Écriture s'accomplit à vos oreilles », c'est-à-dire : vous entendez celui dont parle Isaïe. On doit supposer, en dépit de la vraisemblance, que Jésus a développé sa pensée, justifiant dans le détail cette application de la prophétie [7]. Luc s'en tient à la donnée générale du discours, qu'il interrompt un peu brusquement pour décrire, en s'aidant de Marc, l'impression produite. La précision des détails descriptifs et l'insignifiance de la parole attribuée à Jésus sont signes de composition

1. Cf. II Cor. v, 10. Luc entend peut-être : « l'année de Dieu qui est agréable » ou « salutaire » aux hommes.

2. Lév. xxv, 10.

3. Valentiniens, Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien.

4. i, 15 ; *supr.* p. 434.

5. Wellhausen, *Lc.* 10.

6. Au *chazzan* (חזן). Cf. Schürer, II, 441.

7. Cf. xxiv, 27.

secondaire. Dans les anecdotes de tradition authentique, les détails de mise en scène sont moins accumulés, et ils ont plus de relief, les paroles sont des sentences vivantes, non des chevilles littéraires. Le cérémonial de la lecture n'importait pas à décrire, si le narrateur n'avait été au dépourvu pour l'introduction de sa prophétie ; et l'indigence du commentaire qu'il y joint atteste aussi le défaut de tradition historique.

Le récit de Luc comprend deux parties incohérentes, ce qui concerne la prophétie d'Isaïe et l'admiration de l'auditoire, ce qui concerne les critiques des Nazaréens et la réponse de Jésus. L'unité du récit se fait dans le point de vue de l'auteur, l'idée du Christ Sauveur du monde, comme l'a dit Isaïe, Sauveur accepté par les Gentils, après avoir été rejeté par les Juifs, ainsi que le figuraient les histoires d'Élie et d'Élisée.

Comme dans les deux autres Évangiles, le public est étonné, mais la malveillance n'apparaît pas encore. Les Nazaréens sont surpris de rencontrer un si grand talent chez le fils de Joseph : ils n'en témoignent pas moins que son discours est bon, et ils admirent le charme de ses paroles [1]. L'expression : « paroles de grâce », est sans doute à interpréter ici d'après l'usage de l'Ancien Testament [2] : « paroles agréables », et non dans le sens de « paroles salutaires [3] », qui, en tout cas, correspondrait plutôt à la pensée de l'évangéliste qu'à celle de la foule. Aussi bien les modifications introduites dans la donnée de Marc trahissent-elles les préoccupations du rédacteur. Luc ne parle pas de la mère ni des frères et sœurs de Jésus, parce qu'il ne veut pas mentionner les parents dans une circonstance où l'on se souviendrait d'eux à leur détriment [4]. L'étonnement des gens de Nazareth devient purement admiratif, ce qui fait valoir l'éloquence du Sauveur, mais contredit Marc, et obligera Luc à se contredire lui-même pour amener sa conclusion, où il faut que les Nazaréens blâment Jésus, soient blâmés par lui et se fâchent au point de le vouloir mettre à mort. Si le Sauveur avait prêché sa propre messianité, comme le suppose l'évangéliste, l'impression de

1. V. 22. καὶ πάντες ἐμαρτύρουν αὐτῷ (cf. Act. xxii, 12)· καὶ ἐθαύμαζον ἐπὶ τοῖς λόγοις τῆς χάριτος ἐκπορευομένοις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ.
2. Cf. Col. iv, 6 ; Éph. iv, 29.
3. Cf. Act. xiv, 3 ; xx, 24, 32.
4. Cf. *supr.* pp. 724-725.

l'auditoire aurait été autre : on aurait été frappé de sa prétention plus que du charme de sa parole. Il faut supposer que les Nazaréens, après avoir admiré le discours, se refroidissent en pensant que l'orateur n'est, après tout, que le fils de Joseph [1].

Sans que la transition soit indiquée autrement que par les mots : « Et il leur dit », Jésus continue son discours pour répondre à une objection que rien n'explique, mais que le récit de Marc a fait naître dans l'esprit de l'évangéliste. Dans le texte qu'il a lu, et dans le commentaire qu'il en a donné, Jésus est censé avoir parlé des miracles qu'il a déjà faits, et comme il n'en a pas fait à Nazareth, supposition qui est en rapport avec ce qu'on lit dans Marc, mais ce dont Luc n'a rien dit, il doit rendre raison de cette différence. La liaison des idées entre la première partie du discours et celle-ci est naturelle si l'on entre dans l'esprit de l'evangéliste, qui après avoir fait de la prédication à Nazareth le type de la proposition de l'Évangile aux Juifs, va faire du défaut de miracle chez les Nazaréens, le type de la réprobation d'Israël. Toute l'incohérence du récit vient de la maladresse de l'écrivain, qui n'arrive pas à construire une description homogène, parce qu'il se borne à expliquer les traits principaux du récit de Marc, à la façon d'un glossateur qui oublierait de citer le texte qu'il commente.

Le manque d'unité ne résulte pas de ce que Luc aurait pratiqué une coupure dans un discours suivi que lui fournissait une source particulière, et de ce qu'il aurait introduit entre les deux morceaux ce que dit Marc sur les dispositions de l'assistance [2]. Il est inconcevable que, dans la prétendue source du discours, on ait lu : « Sans doute vous me citerez le proverbe » etc [3], ou « Aucun prophète n'est en crédit dans son pays », ou : « Il y avait beaucoup de veuves en Israël », etc., immédiatement après la prophétie et son application. Une indication sur l'effet produit par le discours était nécessaire pour amener les considérations sur l'absence de miracle et la réprobation des Juifs. La donnée de Marc est glosée à cette fin par l'évangéliste. Au lieu de dire que Jésus n'avait pu faire ou n'avait pas fait de miracle, ce que sans doute il lui répugnait de déclarer, il suppose et fait supposer à Jésus lui-même

1. Cf. I Sam. x, 11 ; xx, 30.
2. B. Weiss, *E*. 304-305.
3. J. Weiss, 367, attribue à la source les vv. 21, 23, 25, 27.

que les gens de Nazareth veulent prendre les devants et provoquer insolemment le Sauveur à faire des prodiges dans son pays comme ailleurs. Les gens de Nazareth sont les Juifs qui demandent des signes [1], et qui ne méritent pas d'en avoir, la volonté de la Providence étant, d'ailleurs, que le « prophète », lisons « le Christ », soit accepté hors de son pays et que le judaïsme soit réprouvé.

Les gens de Nazareth pourraient objecter au Sauveur le proverbe : « Médecin, guéris-toi [2]. » Si l'on faisait abstraction du contexte, on pourrait croire que Jésus est invité à relever par des miracles son propre prestige aux yeux de ses concitoyens, qui ne le prennent pas pour quelqu'un d'extraordinaire [3]. Mais la suite montre que l'évangéliste fait une autre application : Jésus devrait faire des miracles chez lui, dans son pays, avant d'en faire dehors; sinon il est comme le médecin qui ne sait pas se guérir lui-même [4]. Pour la commodité de son développement, et en raison de son symbolisme, Luc suppose qu'il n'y a eu aucun miracle à Nazareth; mais c'est, selon lui, parce que Jésus n'a pas voulu en faire, et parce que l'ordre providentiel était qu'il n'en fît point. On a beau dire que Nazareth lui touche de plus près que Capharnaüm, et les Juifs ont beau dénigrer un Messie qui n'est pas venu en roi d'Israël : cela devait être, et la conversion des Gentils, l'incrédulité et la réprobation des Juifs étaient figurées dans l'histoire d'Élie chez la veuve de Sarepta, dans la guérison de Naaman le Syrien par les instructions d'Élisée. Elles sont conformes à l'axiome : « Nul prophète n'est en crédit dans son pays [5] ».

La reprise : « Et il dit », sert à séparer les propos attribués aux Nazaréens de ce que Jésus veut y répondre [6]; mais elle n'était

1. I Cor. i, 22.

2. V. 23. πάντως (Cf. I Cor. ix, 22) ἐρεῖτέ μοι τὴν παραβολὴν ταύτην· ἰατρέ, θεράπευσον σεαυτόν. Cf. xxiii, 35, 37. Luc lui-même a pu faire ce rapprochement entre les propos de Nazaréens et ceux des Juifs au pied de la croix.

3. Holtzmann, 331. B. Weiss, 305.

4. Le mot θεράπευσον fait allusion aux guérisons miraculeuses. et ne peut s'appliquer naturellement à Jésus. J. Weiss, 366.

5. V. 24. εἶπεν δέ· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς προφήτης δεκτός ἐστιν ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ. Les deux proverbes de Lc. 23-24 se trouvent réunis dans un des *Logia* de Behnesa (Grenfell et Hunt, *Sayings of our Lord*) : οὐκ ἔστιν δεκτὸς προφήτης ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ, οὐδὲ ἰατρὸς ποιεῖ θεραπείας εἰς τοὺς γινώσκοντας αὐτόν. Ce texte est secondaire par rapport à Luc. Cf. Jülicher, II, 173.

6. Jülicher, II, 173.

aucunement nécessaire, puisque le début : « En vérité je vous dis » excluait toute amphibologie. Elle marque plutôt, comme il arrive souvent, soit le passage d'une source à une autre, soit le retour à la source après un écart de l'évangéliste. Ici Luc rejoint Marc après s'en être écarté pour citer le proverbe du médecin et en indiquer l'application. Que ce proverbe vienne d'une source évangélique, rien n'oblige à le supposer. C'est un dicton très répandu, que Jésus a pu employer, mais que l'évangéliste aussi a pu trouver approprié à la circonstance. Ce qui inviterait à préférer la dernière hypothèse est que l'application du proverbe est peu naturelle. Mais Luc, on l'a vu, avait besoin, pour son symbolisme et ce qui lui restait à dire, de rappeler l'absence de miracles à Nazareth ; il aura voulu donner quelque relief au discours par le moyen d'un proverbe connu, que l'on pouvait présenter comme parabole.

L'invitation à opérer des miracles dans son pays fait d'avance écho à la parole sur le prophète qui n'est pas honoré dans sa patrie. Luc a voulu retenir cet élément essentiel du récit de Marc, bien que le contexte qu'il lui donne ne lui convienne plus guère. Dans Marc, Jésus peut bien dire, en se voyant mal reçu à Nazareth, qu'un prophète n'est pas honoré chez lui ; mais ce n'est pas raison pour que ce prophète, avant toute manifestation d'hostilité ou de mépris, se refuse à faire le miracle qu'on pourra lui demander en preuve de sa mission. Il n'y a pas non plus de rapport entre le cas du prophète dédaigné chez lui, et les exemples d'Élie et d'Élisée, attendu qu'Élie n'était pas autrement honoré à Sarepta, et qu'Élisée ne fut nullement méprisé en Israël. L'artifice de la suture est sensible dans la répétition : « Et en vérité je vous dis [1] », qui n'est pas un trait de source, mais dont l'évangéliste n'a pu se passer. Il ne pouvait découper le discours en intercalant : « et il dit » ; et, sans la formule qu'il glisse entre la sentence et les exemples, on aurait trop senti que ceux-ci n'étaient pas en correspondance avec celle-là. L'accord se fait à l'arrière-plan du discours, dans l'esprit de l'évangéliste. La sentence concernant le prophète

1. V. 25. ἐπ' ἀληθείας (noter cette variante de ἀμήν, qui atténue l'effet désagréable de la répétition) δὲ λέγω ὑμῖν, πολλαὶ χῆραι ἦσαν κτλ. Wellhausen, *Lc.* 10 conjecture qu'il faudrait lire, v. 26, Σύραν, une femme païenne », au lieu de χήραν, « une femme veuve », et que la confusion se serait faite en araméen sur ארמיא et ארמלא. L'hypothèse de la confusion n'est pas invraisemblable ; mais on pourrait l'expliquer aussi dans le grec, par l'influence de I Rois, xvii, 9.

méprisé chez lui ne s'applique plus réellement à la fâcheuse réception que les Nazaréens ont faite à Jésus, mais à l'attitude générale des Juifs à l'égard du Christ et du christianisme. Ainsi entendue, elle s'harmonise avec les exemples, qu'il ne faut pas entendre non plus dans leur signification littérale. Comme le Christ s'abstenant de faire des miracles à Nazareth figure le refus providentiel du salut à Israël, Élie à Sarepta, Naaman le Syrien figurent le don de l'Évangile aux Gentils [1]. Mais il n'est pas nécessaire de prouver que Jésus, à aucune époque de son ministère, n'a émis pareille association d'idées. La mention du « pays », dans la sentence du prophète, suffit pour la leçon que Luc a en vue. Il ne dit rien de la famille, parce qu'il ne tient pas à rappeler les rapports historiques de Jésus avec les siens, mais plutôt à les faire oublier.

A prendre les exemples à la lettre, Jésus dirait qu'il fait des miracles à Capharnaüm, et qu'il n'en fait pas à Nazareth, tout comme Élie, lors de la grande famine, alla demeurer chez une veuve de Sarepta [2], bien qu'il ne manquât pas de veuves en Israël, et comme Élisée guérit un Syrien de la lèpre [3], quoiqu'il y eût en Israël beaucoup de lépreux. La comparaison manquerait d'équilibre, et l'on ne voit pas comment Capharnaüm et ses malades pourraient être mis en parallèle avec Sarepta et Naaman, si Nazareth et Capharnaüm n'intervenaient dans ce tableau comme les figures du judaïsme et de la gentilité chrétienne. On ne peut donc entendre ce discours en deux sens, dont l'un serait celui de Jésus et l'autre celui de l'évangéliste. Le discours est une composition de Luc, et serait inexplicable comme parole du Sauveur.

Même les trois ans et six mois de la grande famine pourraient avoir une signification allégorique et s'appliquer, non à la durée du ministère de Jésus, ce qui concorderait avec la chronologie johannique, mais au temps de la prédication chez les Gentils avant la parousie. La durée de cette famine est fixée à trois ans par le livre

1. On voit s'il est invraisemblable qu'un auteur qui attachait tant d'importance à ces récits de l'Ancien Testament s'en soit aidé pour décrire la résurrection du jeune homme de Naïn. Il est permis de se demander même si la veuve de Naïn ne représenterait pas l'Église, comme la veuve de Sarepta, celle de la parabole (XVIII, 2-8a), et la femme de l'Apocalypse (XII).

2. I Rois, XVII, 8-16.

3. II Rois, V, 1-14.

des Rois [1]. Luc et l'Épître de Jacques [2] disent trois ans et six mois. Sans doute les six mois n'ont pas été ajoutés par simple réflexion sur le récit des Rois pour en commenter les indications [3], en comptant, par exemple, six mois avant le départ pour Sarepta, ou six mois après les trois ans de séjour à Sarepta et avant le retour de la pluie : ces combinaisons ne sont pas autorisées par le texte. On a supposé avec plus de raison que trois ans et demi étaient un terme choisi avec intention, comme propre à désigner un temps de malheur ; c'est la moitié de sept, le nombre parfait, et l'on voit, en effet, dans Daniel [4] et dans l'Apocalypse [5], que le temps messianique, non le temps où doit se produire le règne du Messie, mais le temps d'affliction qui le prépare immédiatement, est de trois ans et demi, c'est-à-dire une demi-semaine d'années. Étant donné le symbolisme général de cette péricope, et le caractère probablement allégorique des trois ans et demi, ce ne doit pas être pour rien que Luc marque le chiffre. Et n'est-il pas vrai qu'une grande famine règne en Israël et dans le monde, pendant que le nouvel Élie, le Christ de la prédication apostolique, est chez la veuve de Sarepta, c'est-à-dire que l'Église se recrute sous la persécution parmi les Gentils [6] ?

La conclusion du récit est purement symbolique, et, si elle était historique, elle condamnerait Marc. Il est clair que le troisième Évangile corrige sciemment le défaut de miracles par une manifestation de la puissance divine qui est beaucoup plus extraordinaire que les guérisons. Mais cette manifestation a sa réalité ailleurs qu'à Nazareth. Blessés de ces comparaisons qui ne les mettent pas seulement au-dessous des habitants de Capharnaüm, mais leur annoncent leur réprobation au profit des païens, les concitoyens de Jésus le poursuivent hors de la ville, avec l'intention de le préci-

1. I Rois, xvii, 1 ; xviii, 1.
2. v, 17.
3. Schanz, *Lc.* 189.
4. vii, 25 ; xii, 7.
5. xi, 43 ; xii, 14 ; xiii, 5.
6. La formule ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν (v. 25), où l'on voit soit une hyperbole, soit l'équivalent de : « dans tout Israël », pourrait être choisie aussi en vue de l'allégorie. La famine de I Rois, xvii, s'étendait au-delà des frontières d'Israël et régnait à Sarepta. L'évangéliste pense plutôt à l'angoisse universelle où l'on vit en attendant le grand avènement.

piter du haut d'un escarpement qui domine leur cité [1] : mais le Sauveur passe au milieu d'eux, sans qu'ils puissent lui faire du mal [2]. Le trait est johannique : « la lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point arrêtée [3]. » C'est avec intention que le narrateur s'abstient de préciser les conditions de ce départ ; il laisse la narration planer dans un certain vague, parce qu'il songe moins à une évasion miraculeuse de Jésus qu'à son existence immortelle [4], depuis que ses compatriotes l'ont fait mourir sur le Calvaire, et au sort de l'Évangile, qui, repoussé par les Juifs acharnés à sa perte, échappe à leurs poursuites et fait son chemin parmi les nations. Toute cette histoire est inconsistante et indéfinissable : c'est une allégorie apocalyptique, non mystique, comme celles du quatrième Évangile ; l'auteur ne dispose pas aussi souverainement que Jean de la matière traditionnelle où il prend le fond de son récit ; il travaille sur les textes et compose péniblement sa mise en scène, tandis que les récits de Jean semblent s'être formés d'eux-mêmes dans les intuitions d'un prophète de génie, qui *voit* ce qu'il raconte.

1. V. 29. καὶ ἤγαγον αὐτὸν ἕως ὀφρύος τοῦ ὄρους ἐφ' οὗ ἡ πόλις ᾠκοδόμητο αὐτῶν, ὥστε κατακρημνίσαι αὐτόν. Les commentateurs cherchent l'endroit, et si le rédacteur était palestinien, ou s'il a visité la Palestine, il a pu connaître Nazareth. La façon dont il en parle inviterait à le supposer.

2. V. 30. αὐτὸς δὲ διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν ἐπορεύετο. C'est la puissance divine, et non la majesté de Jésus, comme on le dit volontiers, qui contient les Nazaréens. Cf. Jn. viii, 59.

3. Jn. i, 5 ; cf. *QÉ*. 163.

4. Cf. Ap. xii, 5.

XXX

VOCATIONS

MATTH. VIII, 19-22. LUC, IX, 57-62.

Les trois traits dont il s'agit ici n'ont de signification que par les paroles de Jésus. La tradition ne connaissait ni les personnages qui avaient provoqué ces réponses, ni les circonstances historiques où Jésus les avait dites. Comme il y était question de suivre le Sauveur, les évangélistes, par une association d'idées assez superficielle, les ont rattachées à un départ : Matthieu au départ de Jésus pour la rive orientale du lac [1], après les miracles qui ont été opérés à Capharnaüm, à la suite du discours sur la montagne ; Luc au départ pour la Judée [2], après la clôture du ministère galiléen. Les deux combinaisons sont défectueuses, celle du premier Évangile amenant ces incidents trop tôt et dans des conditions particulièrement invraisemblables, surtout si l'on reprend pour la traversée dont il s'agit la date indiquée par Marc [3], c'est-à-dire le soir du jour où Jésus a prononcé le discours des paraboles, et celle du troisième Évangile renvoyant trop tard des déclarations qui appartiennent à la dernière période du ministère galiléen, mais qui ne peuvent avoir eu lieu quand le Sauveur avait déjà quitté la Galilée. Il va de soi que les trois anecdotes de Luc, et même les deux de Matthieu n'ont pas dû se produire le même jour. La tradition les avait groupées d'après l'analogie des leçons qu'elles contiennent. On peut croire qu'elles figuraient, dans le recueil de sentences, avant le discours de mission, parce qu'il y était question du renoncement que le Sauveur exigeait de ses dis-

1. VIII, 18 ; *supr.* p. 794.
2. IX, 51-56.
3. IV, 35 ; *supr.* p. 793.

ciples. De là vient qu'on les trouve, dans Luc, avant le discours aux Soixante-douze; mais Matthieu aura jugé qu'elles seraient mieux partout ailleurs que près du grand cadre préparé par lui pour le discours sur l'apostolat.

Matth. viii, 19. Et un scribe, s'approchant, lui dit : « Maître, je te suivrai où que tu ailles. » 20. Et Jésus lui dit : « Les renards ont des tanières, et les oiseaux du ciel, des abris; mais le Fils de l'homme n'a pas où poser la tête. »

Luc, ix, 57. Et comme ils allaient dans le chemin, quelqu'un lui dit : « Je te suivrai où que tu ailles. » 58. Et Jésus lui dit : « les renards ont des tanières, et les oiseaux du ciel, des abris; mais le Fils de l'homme n'a pas où poser la tête. »

Matthieu suppose donc que, dans l'instant même où Jésus se disposait à s'embarquer pour se soustraire à l'empressement des Capharnaïtes, un scribe [1] s'approcha de lui et manifesta l'intention de le suivre partout. La qualité de cet homme n'est pas indiquée dans Luc, et l'indication pourrait ne pas venir de source. D'après le troisième Évangile, Jésus est sur un chemin, allant d'un village samaritain, où on n'a pas voulu le recevoir, à un autre village; l'homme l'aborde ainsi au milieu de la route, sans qu'on sache d'où il vient. La réponse du Sauveur est la même dans les deux Évangiles. Jésus avertit son interlocuteur de faire attention au sort du maître qu'il veut suivre, et à la condition qu'il paraît vouloir rechercher pour lui-même : une existence plus précaire que celle des bêtes fauves et des oiseaux. Si le renard a sa tanière, et l'oiseau son abri ou son nid, le Christ n'a pas de domicile, et il vit en vagabond. Ainsi la parole est datée par son contenu : elle est postérieure au temps où Jésus se considérait comme chez lui dans la maison de Capharnaüm, et y revenait après ses tournées de prédication; elle appartient aux derniers temps du ministère galiléen. L'emploi du titre messianique « Fils de l'homme », qui peut venir de source, puisqu'il est commun aux deux évangélistes, ne permettrait pas de placer cette anecdote avant la confession de Pierre; mais il est invraisemblable que, même après cette confession, Jésus se soit dit « Fils de l'homme » dans un entretien comme celui-ci, ou dans un discours public. La formule messianique aura été substituée au pronom personnel. Le manque de domicile fixe n'est pas

1. V. 19. εἷς γραμματεύς.

allégué précisément comme une marque de pauvreté, mais comme la condition naturelle et nécessaire du ministère évangélique tel que Jésus l'exerce maintenant et que doivent aussi le pratiquer ceux qui souhaitent devenir ses auxiliaires; quant à l'allusion au refus d'hospitalité que Jésus vient d'éprouver dans un village samaritain[1], elle n'existe que dans la combinaison rédactionnelle de Luc, et par l'effet de cette combinaison. De ce que quelqu'un demande à « suivre » Jésus on ne peut conclure que le collège apostolique ne fût pas encore constitué ; on pouvait « suivre » Jésus sans être des Douze. La tradition ne savait pas ce que devint ce candidat au royaume. C'est temps perdu de vouloir l'identifier à un personnage connu de l'histoire évangélique, et il faut en dire autant des des deux autres.

MATTH. VIII, 21. Et un autre des disciples lui dit : « Seigneur, permets-moi d'abord d'aller enterrer mon père. » 22. Et Jésus lui dit : « Suis-moi, et laisse les morts enterrer leurs morts. »

LUC, IX, 59. Et il dit à un autre : « Suis-moi. » Et celui-ci dit : « Permets-moi d'abord d'aller enterrer mon père. » 60. Et il lui dit : « Laisse les morts enterrer leurs morts; quant à toi, va-t-en annoncer le royaume de Dieu. »

Le second cas est moins bien présenté dans Matthieu que dans Luc. D'après le premier Évangile, il s'agirait d'un disciple[2] qui demanderait à Jésus la permission d'aller ensevelir son père : devoir de piété filiale dont l'accomplissement n'avait rien que de légitime. Mais la formule de la demande laisse entendre que le personnage en question s'attachait dans l'instant même à la suite de Jésus, et la réponse : « suis-moi[3] », donne à penser qu'il n'était pas encore disciple. Matthieu aura voulu conformer la seconde anecdote à la première, en la résumant dans une demande et une réponse. Cette fois, Jésus a pris l'initiative, selon qu'il est dit dans Luc.

1. Lc. IX, 52-55.

2. V. 21. ἕτερος δὲ τῶν μαθητῶν, sans doute : « un autre », qui était « disciple ». En pressant le texte, on pourrait croire que le précédent était disciple aussi, qu'ils sont montés tous les deux en barque avec Jésus, et qu'ils sont à compter parmi les Douze, dont la liste viendra plus loin (x, 1-4). Ss. omet κύριε.

3. 22. ἀκολούθει μοι ne peut être une invitation à monter dans la barque, bien que Matthieu veuille l'entendre ainsi (cf. v. 23).

et il a fait à un auditeur qui semblait bien disposé l'invitation qu'on l'a vu adresser aux quatre premiers disciples et à Lévi le publicain [1]. Or le père de cet homme venait de mourir : l'ordre du Sauveur ne semblait pouvoir être exécuté qu'après les funérailles. Mais Jésus déclare que rien n'exige ce délai. Quand on se décide à le suivre, on doit s'y décider pleinement, sans égard aux convenances sociales ou aux liens de parenté. Qu'on laisse à ceux qui sont morts spirituellement, qui sont insensibles à l'Évangile et n'ont d'autres soucis que ceux de la vie présente, le soin d'enterrer ceux des leurs qui ont succombé à la mort corporelle.

On ne doit pas atténuer la portée de cette parole en la justifiant par les sentiments particuliers du disciple [2], qui aurait eu besoin plus qu'un autre de cette leçon. Les évangélistes ont voulu mettre en relief le caractère absolu du sacrifice que Jésus impose à qui veut le suivre, et sa parole a une signification générale. Elle manquerait d'actualité si l'on devait supposer que le père était encore en vie, et que le sursis demandé se rapportait à l'éventualité de sa mort [3]. Indépendamment de la leçon du sacrifice, elle contient bien plutôt une réprobation implicite du culte des morts, avec ses rites multiples et sans valeur morale, héritage des vieilles religions de la nature. Le conseil positif, ajouté dans le troisième Évangile [4], est peut-être destiné à corriger l'impression que donne la prescription négative, et à laisser entendre que l'appel de Jésus n'a pas été vain. Luc a en vue la mission des disciples [5] ; par la place qu'il assigne à ces anecdotes, il invite son lecteur à penser que les trois personnes qui y figurent ont appartenu au groupe des Soixante-douze. Il ne ressort pas des textes que le premier personnage, qui s'est offert, soit écarté, tandis que le second, qui ne s'est pas présenté lui-même, serait appelé et devrait suivre sa vocation [6]. Mais la corrélation

1. Mc. I, 16-20 ; II, 14 ; *supr.* pp. 439, 484.

2. B. Weiss, *E.* 53.

3. On peut s'étonner que l'homme se trouve près de Jésus ; mais la demande et la réponse supposent qu'il s'agit de funérailles à régler sur-le-champ, et les deux évangélistes l'ont ainsi compris.

4. V. 60. σὺ δὲ ἀπελθὼν (D, πορευθεὶς) paraît jouer avec ἐπίτρεψόν μοι πρῶτον ἀπελθόντι (v. 59).

5. B. Weiss, *E.* 346.

6. Opinion de Wellhausen, *Mt.* 38.

nécessaire de la vocation de disciple avec la prédication du royaume peut être un trait de source négligé par Matthieu [1].

Luc, IX, 61. Et un autre encore dit : « Je te suivrai, Seigneur ; mais d'abord permets-moi de dire adieu à ceux de ma maison. » 62. Et Jésus lui dit : « Quiconque, mettant la main à la charrue, regarde en arrière, n'est pas apte au royaume de Dieu. »

Le troisième cas est celui d'un homme qui veut suivre Jésus, comme le personnage du premier, et qui voudrait faire quelque chose auparavant, comme celui du second. Ce troisième candidat demande la permission d'aller chez lui prendre congé des siens [2]. Il est possible que cette mise en scène, qui paraît imitée des précédentes, soit de l'évangéliste ; la parole de Jésus, qui recommande plutôt la persévérance dans la vocation acceptée que l'entrée immédiate dans la vocation proposée, viendrait seule de source. Bien qu'on ne voie pas pourquoi Matthieu l'a omise, l'originalité de cette parole ne permet guère de l'attribuer aussi à Luc [3]. Le Sauveur paraît enchérir sur ce qu'on lit au livre des Rois, touchant l'appel d'Élisée [4] ; mais si l'évangéliste s'est rappelé cette histoire, Jésus ne fait qu'une application morale d'un proverbe populaire concernant la nécessité pour le laboureur d'avoir l'œil sur la bête qui traîne la charrue, et la main sur cet instrument, sans laisser détourner son attention vers ce qui se passe derrière lui, s'il veut tracer un sillon bien droit et faire besogne utile. De même, celui qui entre dans l'affaire du royaume ne doit pas se retourner vers le monde qu'il a quitté, les soucis de famille et la préoccupation des intérêts temporels étant incompatibles avec l'œuvre qu'il poursuit maintenant.

Ainsi la première anecdote montre que le disciple de l'Évangile doit renoncer à ses aises et aux agréments de l'existence ; la seconde, qu'il doit sacrifier toute autre considération à celle du royaume céleste ; la troisième que toute sa pensée, ses désirs et son activité doivent se porter en avant, vers ce règne de Dieu qu'il annonce, et dont il prépare l'avènement [5].

1. Wellhausen, *Lc.* 47.
2. V. 61. πρῶτον δὲ ἐπίτρεψόν μοι ἀποτάξασθαι τοῖς εἰς τὸν οἶκόν μου.
3. Avec Wellhausen, *Lc.* 47.
4. Cf. I Rois, XIX, 20.
5. Holtzmann, 357.

XXXI

LA MISSION DES DISCIPLES

Marc, vi, 6-13, 30-31. Matth, ix, 35-x, 1, 5-xi, 1, 20-30. Luc, ix, 1-6 ; x, 1-24 ; xii, 2-9; 49-53 ; xiv, 25-27.

Le discours qui, dans Luc, est adressé par le Sauveur aux soixante-douze disciples, étant identique en substance à celui que les deux premiers Évangiles et Luc lui-même font tenir aux douze apôtres, il convient de commenter simultanément, en les éclairant l'un par l'autre, et le discours aux Douze, et le discours aux Soixante-douze.

Marc, vi, 6.	Matth. ix, 35.	Luc, ix, 1.	Luc x, 1.
Et il parcourait les villages d'alentour en enseignant. 7. Et il fit venir les Douze, et il se mit à les envoyer deux à deux, et il leur donna pouvoir sur les esprits impurs.	Et Jésus parcourait toutes les villes et les villages, enseignant dans leurs synagogues, prêchant la bonne nouvelle du royaume, et guérissant toute maladie et toute infirmité. 36. Et voyant la foule, il en eut pitié, parce qu'ils étaient fatigués et rompus comme des brebis qui n'ont pas de berger. 37. Alors il	Et convoquant les Douze, il leur donna force et pouvoir sur les démons, et de guérir les maladies. 2. Et il les envoya prêcher le royaume de Dieu et faire des guérisons.	Et après cela, le Seigneur en désigna encore soixante-douze autres, et il les envoya par deux devant lui en toute ville et endroit où il devait lui même aller. 2. Et il leur dit : « La moisson est abondante, et les ouvriers peu nombreux. Priez donc le Maître de la moisson pour qu'il envoie des ouvriers à sa moisson. »

dit à ses disciples : « La moisson est abondante, et les ouvriers peu nombreux. 38. Priez donc le Maître de la moisson pour qu'il envoie des ouvriers à sa moisson. x, 1. Et faisant venir ses douze disciples, il leur donna pouvoir sur les esprits impurs, pour les chasser, et de guérir toute maladie et toute infirmité.

Dans Marc, la mission des apôtres suit immédiatement le voyage de Jésus à Nazareth ; mais l'évangéliste n'indique pas entre les deux faits un rapport chronologique bien étroit. Il montre le Sauveur prêchant dans les villages galiléens, puis, à un moment donné, rassemblant les Douze et leur donnant des instructions pour les envoyer prêcher eux-mêmes [1]. Après les premières difficultés que lui a opposées l'esprit pharisaïque, et surtout en présence du mouvement populaire qui grandit autour de lui, Jésus a choisi les douze apôtres [2] ; depuis ce temps, il les a eus ordinairement avec lui et les a préparés à le seconder ; après avoir expérimenté l'hostilité des pharisiens, des Géraséniens, l'indifférence et la froideur de ses concitoyens et de ses parents, il se décide à associer ses disciples à son œuvre d'évangélisation. L'élection et la mission sont deux faits corrélatifs, et comme deux points marquants dans le plan général du second Évangile. Le rédacteur semble attacher plus d'importance à la mission même qu'aux instructions qui s'y rapportent, car il abrège visiblement celles-ci, et l'on a peine à croire qu'il ne dépende pas d'une source écrite où la mission servait à motiver un assez long discours, comme dans Matthieu. Cette source doit être celle où puise Matthieu lui-même, et d'où provient aussi l'allocution qui, dans Luc, est adressée aux soixante-douze disciples [3].

Luc, ayant transposé le récit de la prédication à Nazareth, introduit la mission des apôtres après la résurrection de la fille de Jaïr, mais sans la relier de façon précise à ce dernier récit. Il n'a pas voulu signifier que Jésus était à Capharnaüm quand il envoya les apôtres prêcher. Comme il avait utilisé la transition de Marc : « Et il parcourait les villages d'alentour en enseignant », en manière de préambule au récit transposé [4], il n'avait plus de point d'attache pour la mission des apôtres, et il n'en a point cherché.

Dans Matthieu, la mission des apôtres inaugure la seconde partie de l'Évangile [5] : de même que la première partie commence par le discours sur la montagne, la seconde partie, où le rédacteur veut

1. V. 6. καὶ περιῆγεν τὰς κώμας κύκλῳ διδάσκων. 7. καὶ προσκαλεῖται τοὺς δώδεκα κτλ. Noter le même changement de temps que dans VI, 1 ; *supr*. p. 832, n. 3.

2. III, 13-19 ; *supr*. p. 525.

3. B. WEISS, *E*. 20.

4. Cf. IV, 15 ; *supr*. p. 433.

5. IX, 35-XIV, 12.

montrer les obstacles que rencontre le ministère de Jésus, commence par un discours sur les conditions de l'apostolat, compilation de sentences que Marc et Luc reproduisent en partie ailleurs. Le procédé de composition est le même que dans le discours sur la montagne. Les faits rapportés dans les deux chapitres suivants ont été présentés par les deux autres évangélistes comme antérieurs à la mission des apôtres.

Avant d'arriver à cette mission, Matthieu, tout en s'attachant à l'indication initiale de Marc, trace un tableau général de l'action exercée par Jésus, comme il a déjà fait pour amener le discours sur la montagne. Les traits principaux, jusqu'aux termes de la description, sont les mêmes de part et d'autre[1] : Jésus part ou semble partir de Capharnaüm ; il parcourt la Galilée, prêchant dans les synagogues et opérant de nombreuses guérisons ; une grande foule est attirée sur ses pas. Mais ici, au lieu de parler à la foule, le Sauveur signale aux disciples les besoins spirituels du peuple qui le suit, besoins auxquels doit subvenir la prédication apostolique. Jésus a pitié de la foule, comme dans Marc[2] avant la première multiplication des pains. La comparaison de la foule avec des brebis sans berger se rencontre également dans ce passage du second Évangile, où le rédacteur du premier a pu la prendre[3]. L'épuisement du peuple, comparé à une brebis égarée qui tombe de fatigue[4], doit s'entendre sans doute au sens moral[5]. Le rédacteur a parlé de la foule pour rehausser l'importance du discours qu'il va reproduire, et pour justifier la parole touchant l'abondance de la moisson. Si la comparaison des brebis et la métaphore de la moisson ne vont pas bien ensemble, c'est que l'évangéliste a pris la première dans Marc, où elle se trouve en un contexte mieux appro-

1. Cf. IV, 23, V, 2, et IX, 35-36.

2. VI, 34.

3. L'image vient de l'Ancien Testament. Cf. NOMBR. XXVII, 17 ; ÉZ. XXXIV, 5 ; I ROIS, XXII, 17.

4. V. 36. ἐσπλαγχνίσθη περὶ αὐτῶν, ὅτι ἦσαν ἐσκυλμένοι (harassés) καὶ ἐρριμμένοι (étendus) ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα.

5. C'est ce qui résulte du contexte plutôt que du v. 36 ; mais on ne voit pas pourquoi le peuple qui arrive serait épuisé physiquement, et moins encore comment cet épuisement expliquerait ce que Jésus dit ensuite. L'évangéliste n'a pas dû vouloir dire que les missionnaires épargneraient au peuple la peine de se déranger ; et dans les « brebis sans berger » il voit certainement des hommes sans guides spirituels.

prié, et qu'il l'a subordonnée à la seconde, préambule de l'allocution aux disciples dans le recueil des discours.

Luc donne cette parole en tête de l'instruction aux soixante-douze disciples. On a supposé avec vraisemblance que le même discours avait été compris par Matthieu comme identique au sommaire de Marc, et par Luc comme un discours distinct [1]. Il serait néanmoins possible que Luc, ou un rédacteur secondaire dont Luc pourrait dépendre, se soit abstenu délibérément de faire l'identification naturelle et facile qui s'accomplit dans Matthieu. Le dédoublement du discours permettait de signaler une mission plus considérable que celle des Douze, et mieux proportionnée, par le nombre de ses représentants, aux destinées universelles du christianisme. Or on ne voit pas que les soixante-dix ou soixante-douze disciples [2] aient une autre signification. Le chiffre n'est pas traditionnel comme celui des douze apôtres ; s'il est certain que les Douze ne forment pas la totalité des disciples, il est certain pareillement que le chiffre des disciples non apôtres n'a pas été ainsi réglé par un acte du Sauveur, déterminant exactement le cadre d'un second groupe de missionnaires. Douze était un chiffre voulu pour une raison symbolique, mais c'est bien le groupe des Douze qui a représenté l'Évangile après la disparition du Maître. Soixante-dix ou soixante-douze est un chiffre purement symbolique, choisi pour le sens qu'on lui attribue ; par conséquent, le rapport que l'on a voulu établir entre ce total et celui des peuples énumérés au chapitre X de la Genèse doit être fondé [3]. L'analogie des soixante-dix anciens qui assistaient Moïse a pu déterminer aussi le choix du nombre. Il est assez inutile d'objecter que les Soixante-douze ne sont pas envoyés aux Gentils, mais seulement où Jésus lui-même doit aller : on ne pouvait pas, sans faire violence à une tradition certaine et à des souvenirs non

1. Cf. Holtzmann, 76; Wernle, 66.

2. ℵAGL etc. ont soixante-dix; B D, mss. it. Vg. Ss. Sc. Diates. ont soixante-douze. Ce dernier chiffre paraît primitif; il a été obtenu en multipliant six fois celui des apôtres, et ramené probablement à soixante-dix pour des raisons d'exégèse symbolique. Les Pères citent les soixante-dix membres de la famille de Jacob (Gen. xlvi, 27), les soixante-dix anciens d'Ex. xviii, 21 xxiv, 1; Nombr. xi, 16-28), les soixante-dix palmiers d'Élim (Ex. xv, 27). On était frappé de ce dernier rapport, parce que l'on trouvait mention, au même endroit, de douze sources où l'on reconnaissait les douze apôtres.

3. Quoique le total des peuples ne soit pas indiqué dans Gen. x.

effacés, attribuer au Christ, durant sa vie mortelle, l'intention d'évangéliser les païens. De même que les Soixante-douze figurent les prédicateurs chrétiens qui ont entrepris l'évangélisation de l'univers, l'endroit où ils sont censés porter l'Évangile, à savoir la Samarie, que Jésus est supposé vouloir traverser, représente l'univers entier [1]. Les Samaritains étaient plutôt des Israélites schismatiques que des païens ; mais, au point de vue juif, ils étaient plutôt païens qu'enfants d'Israël, et c'est pour cela que Luc [2], soit dans l'Évangile, soit dans les Actes, se complaît à montrer Jésus et les apôtres en relations avec les Samaritains. Ainsi commençait et se préfigurait l'universalité du christianisme. Toute l'histoire de la Samaritaine, dans le quatrième Évangile [3], est fondée sur cette idée. Ce ne doit point être par hasard qu'un discours qui, dans Matthieu, contient la défense de prêcher aux Samaritains, se trouve, chez Luc donné en Samarie [4]. Luc lui-même s'oublie à citer [5], comme ayant été adressée aux apôtres, une parole qui se trouve dans le discours aux Soixante-douze [6], et la façon dont ce discours est introduit trahit encore l'artifice qui l'a détourné de sa destination et de sa place originelles. Si l'on ne dit pas que l'Évangile ait été prêché aux Samaritains, c'est que, dans la réalité, il ne l'a pas été. On a voulu ouvrir une perspective prophétique [7] ; mais il est possible que l'intention symbolique appartienne à un premier rédacteur, et que l'évangéliste ait été plutôt enclin à tout prendre à la lettre, en supposant que les Soixante-douze avaient été envoyés aux Juifs, comme les Douze. Il est peu croyable que la mise en scène ait été conçue en vue du discours, comme si les variantes qu'il présente relativement à Marc avaient suffi pour empêcher l'identification. Étant donnés les procédés ordinaires du dernier rédacteur, c'est plutôt le cadre qui aura empêché la fusion des discours, que la différence des discours qui aura suggéré le cadre.

1. Holtzmann, 358.

2. C'est-à-dire le rédacteur du troisième Évangile et des Actes, ou celui d'une des sources principales de ces livres.

3. iv, 1-42. Voir *QÉ*. 344-370.

4. L'incident de Lc. ix, 52-56, pourrait faire écho à Mt. x, 5.

5. xxii, 35.

6. x, 4 ; cf. ix, 3. Le rapport des deux passages fait qu'on ne peut pas inférer de la citation que Luc ait admis l'identité des deux discours.

7. Comme dans iv, 14-30 ; *supr*. pp. 839-849.

Jésus est sur le chemin de Jérusalem ; il vient de prononcer des paroles qui marquent les conditions dans lesquelles on peut être son disciple, et qui, au point de vue didactique, font un assez bon préambule au discours de mission. « Après cela [1] », après les trois cas de vocation qui ont donné lieu aux paroles du Sauveur, celui-ci « désigne soixante-douze autres » disciples. Un pareil choix, à cette date, serait fort extraordinaire, et ce qui l'est encore davantage, c'est le motif qui lui est assigné. Jésus se propose d'envoyer ces disciples deux par deux, « devant lui [2] », dans les endroits où il doit passer. On dirait des fourriers chargés de préparer les logements. C'est que, dans la perspective apparente, qui ne veut pas trop s'écarter de l'histoire, il est inconcevable que Jésus, se rendant à Jérusalem pour y mourir, lance une mission plus importante que n'avait été celle des Douze, et l'on sait bien aussi que Jésus ne l'a pas fait. Il n'en est pas moins vrai que le discours détermine les règles de la prédication chrétienne, et que l'évangéliste se contredirait si l'unité de sa pensée n'était préservée par la signification qu'il attribue aux Soixante-douze et à leur mission. Ils sont bien réellement les envoyés de Jésus, tous ces prédicateurs qui, à la suite de Paul, ont porté l'Évangile aux nations, comme les Douze l'avaient porté d'abord aux Juifs ; et ils sont aussi les hérauts de Jésus, ils préparent son avènement glorieux, qui ne saurait tarder. Il est assez curieux que Luc ait voulu transposer ici ce que Marc dit des Douze envoyés deux à deux. Mais peut-être ce trait se trouvait-il dans la source où le discours a été pris d'abord, avec application aux Douze, comme dans Marc ; Luc, ne voulant pas se répéter, l'aurait supprimé en copiant Marc, et gardé en suivant l'autre source.

Jésus donc dit, dans Matthieu aux Douze, dans Luc aux Soixante-douze, que la moisson est abondante et qu'il y a peu d'ouvriers [3]. Souvent, quand la récolte est mûre, et qu'il faut se hâter d'y mettre la faucille, les bras manquent pour exécuter le travail aussi promptement que l'on voudrait [4]. Ainsi, au moment où Jésus parle, il y a beaucoup à faire, parce que l'annonce du royaume doit être portée

1. V. 1. μετὰ δὲ ταῦτα ἀνέδειξεν ὁ κύριος D a seulement ἀνέδειξεν δέ. Ss. Sc. omettent ὁ κύριος) καὶ (omis dans B L) ἑτέρους ἑβδομήκοντα [δύο].

2. καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς ἀνὰ δύο (cf. Mc. vi, 7) πρὸ προσώπου αὐτοῦ.

3. Mt. 37 (Lc. x, 2). ὁ μὲν θερισμὸς πολύς, οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι.

4. B. Weiss, *E.* 61.

le plus tôt possible à tous ceux que regarde la promesse : dans Matthieu, le Sauveur est encore seul, dans Luc, il n'a encore avec lui que les Douze pour remplir cette mission. Luc aura jugé que « le peu d'ouvriers » convenait mieux pour désigner les Douze que par rapport à Jésus seul. Toute réserve faite au sujet des soixante-douze disciples, la parole a été placée en tête du discours de mission parce qu'il y est question d'envoi, mais elle est sans rapport direct avec l'envoi effectif des Douze ou d'autres disciples [1]. C'est une réflexion de Jésus constatant que lui-même et les quelques collaborateurs qui annoncent avec lui le royaume ne suffisent pas à la tâche. Il en faudrait davantage, et l'on doit prier Dieu qu'il suscite les vocations nécessaires. Cette parole a été plutôt dite lorsque les apôtres prenaient déjà part à l'évangélisation, et y avaient même obtenu un certain succès, mais avant la fin du ministère galiléen et le voyage de Judée. Il y aurait subtilité à dire que les apôtres eux-mêmes sont les ouvriers qui doivent être envoyés, et que, priant le Père céleste de pourvoir aux nécessités de l'œuvre évangélique, ils se préparent à recevoir les secours de Dieu, qui les a appelés. Ceux à qui Jésus parle sont déjà ouvriers, ils sont le petit nombre de ceux qui travaillent dans le champ de Dieu, et ils n'ont pas besoin d'y être envoyés de nouveau. De même, on aurait probablement tort d'insister sur ce que la moisson est dite abondante, pour soutenir qu'elle n'est pas mûre [2], parce que les dispositions du peuple ne sont pas ce qu'elles devraient être. Jésus ne semble pas envisager ici les obstacles moraux que rencontrerait déjà la prédication de l'Évangile, mais l'urgence de pourvoir à cette prédication. S'il faisait quelque allusion à l'attitude présente de la foule, ce serait plutôt à son empressement qu'à sa résistance, et si la rénovation morale qui est la condition d'admissibilité au royaume de Dieu doit se heurter à des préjugés enracinés, à l'obscurcissement des consciences et à la légèreté des caractères, il n'en est pas maintenant préoccupé. L'image de la moisson est si commune [3], et Jésus emploie si volontiers de telles figures, qu'on ne peut tirer de celle-ci aucune conclusion touchant la saison de l'année où le Sauveur en fit l'application à ses disciples.

1. *Id. ibid.*
2. Schanz, *Mt.* 281. Jn. iv, 35, l'a entendu tout autrement.
3. Cf. Mt. iii, 12.

Ayant reproduit cette exhortation d'après le recueil des discours, Matthieu raconte l'envoi des apôtres d'après Marc, dont Luc dépend aussi. Matthieu suit le second Évangile en faisant assembler autour de Jésus les disciples, qui, dans l'économie de son propre récit, étaient déjà auprès de leur Maître, puisque les paroles qui précèdent leur sont adressées. Marc est seul à dire que les apôtres furent envoyés deux à deux [1] : cette donnée paraît avoir exercé une influence sur la distribution des noms dans le catalogue des apôtres, inséré en cet endroit même par le rédacteur du premier Évangile [2], et l'on vient de voir que Luc l'a réservée pour la mission des disciples. Cette prescription avait sa raison d'être en ce que les apôtres isolés auraient été alors facilement déconcertés par les contradictions qui pouvaient surgir devant eux. Selon Marc [3], Jésus leur a donné pouvoir sur les esprits impurs ; dans l'exercice de ce pouvoir qui leur est concédé, ils chassent les démons et guérissent les malades. Il n'est pas dit qu'ils aient agi au nom de Jésus, mais on doit le supposer [4], car c'est ce nom qui leur servait de recommandation auprès des infirmes et qui donnait efficacité à leur intervention. C'est pourquoi l'on parle comme si Jésus leur avait fait part de sa propre puissance miraculeuse. Luc [5] mentionne le pouvoir de guérison à côté du pouvoir d'exorcisme, comme deux facultés distinctes, et il parait en être de même en Matthieu [6].

Luc seul, avant de rapporter les instructions données par Jésus, dit que le Sauveur envoya ses apôtres « prêcher le royaume de

1. V. 7. καὶ ἤρξατο αὐτοὺς ἀποστέλλειν δύο δύο. Le verbe ἤρξατο ne signifie nullement que cette mission était la première d'une série, mais que Jésus n'avait pas encore fait ce que l'on va dire.

2. x, 2-4 ; cf. *supr*. p. 533.

3. V. 7. καὶ ἐδίδου αὐτοῖς ἐξουσίαν τῶν πνευμάτων τῶν ἀκαθάρτων.

4. Cf. ix, 38 (Lc. ix, 49 ; cf. x. 17).

5. ix, 1. ἔδωκεν αὐτοῖς δύναμιν καὶ ἐξουσίαν ἐπὶ πάντα τὰ δαιμόνια καὶ νόσους θεραπεύειν. x, 17, suppose que le même pouvoir a été donné aux Soixante-Douze, bien qu'on ne l'ait pas dit.

6. x, 1. ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν πνευμάτων ἀκαθάρτων ὥστε ἐκβάλλειν αὐτά, καὶ θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν (cf. ix, 35). Il faut faire dépendre θεραπεύειν de ἐξουσίαν (cf. ix, 6). La construction est la même dans Lc. ix, 1, qui semblerait dépendre de Matthieu autant que de Marc ; mais Luc a pu parler des maladies en vue de préparer la conclusion (v. 6), tandis que Matthieu l'anticipe et ne dira plus rien des guérisons opérées par les apôtres.

Dieu [1] ». Marc, après avoir reproduit les instructions, dira que les apôtres s'en allèrent « prêcher la pénitence [2] ». L'annonce du royaume, l'*évangile*, au sens primitif du mot, était l'objet essentiel de leur mission, et leur enseignement, comme celui de Jean et celui de Jésus, pouvait se résumer dans la formule : « Repentez-vous, car le royaume des cieux est proche [3]. » Les miracles autorisent leur parole, non qu'ils les fassent par manière de signes prodigieux, mais en tant que la bonté de Dieu et le commencement de son règne se manifestent par le soulagement des infirmités humaines.

Matthieu, qui n'a pas raconté l'élection des apôtres, se voit obligé de placer ici une note supplémentaire contenant la liste des Douze, puis de faire une sorte de reprise pour amener le discours du Sauveur. Il avait mis son grand discours sur la montagne où Marc [4] conduisait Jésus pour le choix des apôtres : à raison de ce changement, il arrive jusqu'au discours de mission sans avoir fait entendre que le Sauveur eût désigné spécialement douze disciples pour le seconder [5]. Force lui est de suppléer à cette omission, et il le fait au moyen d'une parenthèse assez mal venue, d'où l'on pourrait inférer, probablement à tort, que l'envoi des apôtres coïncide avec leur élection.

Marc, vi, 8. Et il leur enjoignit de ne rien prendre pour la route, sauf un bâton seulement ; pas de pain, pas de sac, pas de monnaie

Matth. x, 5. Ce sont ces douze que Jésus envoya, après leur avoir donné ses instructions en disant : « N'allez pas sur un chemin de Gentils,

Luc, ix, 3. Et il leur dit : « Ne prenez rien pour la route, ni bâton, ni besace, ni pain, ni argent, et n'ayez pas jusqu'à deux tuniques. 4. Et en

Luc, x, 3. « Allez : voici que je vous envoie comme des brebis au milieu de loups. 4. Ne portez ni bourse, ni sac, ni souliers ; et ne saluez

1. V. 2. καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς κηρύσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ ἰᾶσθαι. On pourrait trouver là un rapport avec Mt. x, 7-8.

2. V. 11. καὶ ἐξελθόντες ἐκήρυξαν ἵνα μετανοῶσιν.

3. Cf. Mc. i, 15 ; Mt. iii, 2 ; iv, 17.

4. iii, 13 ; cf. Mt. v, 1 ; *supr*. p. 538.

5. On a vu seulement Jésus en recruter cinq (Mt. iv, 18-22, pour les quatre premiers, ce qui n'empêche pas d'en supposer davantage, en réalité les Douze, dès v, 1 ; et viii, 9, pour Matthieu). Cf. *supr*. p. 526.

à la ceinture: 9. mais (d'être) chaussés de sandales : « et ne portez pas deux tuniques. » 10. Et il leur dit : « Là où vous serez entrés dans une maison, restez-y jusqu'à ce que vous partiez de cet endroit. 11. Et si une localité ne vous reçoit pas, et qu'on ne vous écoute pas, sortant de là, secouez la poussière de dessous vos pieds en témoignage pour eux. »

et n'entrez pas dans une ville de Samaritains; 6. mais allez plutôt aux brebis perdues de la maison d'Israël. 7. Et en allant, prêchez, disant que le royaume des cieux est proche. 8. Guérissez les malades, ressuscitez les morts, purifiez les lépreux, chassez les démons. Gratuitement vous avez reçu, donnez gratuitement. 9. Ne vous procurez ni or, ni argent, ni monnaie dans vos ceintures, 10. ni sac pour la route, ni deux tuniques, ni souliers, ni bâton; car l'ouvrier a droit à sa nourriture.

11. Et en quelque ville ou village que vous entriez, informez-vous qui y est méritant, et restez-là jusqu'à ce que vous partiez. 12. Et en entrant dans la maison, saluez-la; 13. et si la maison est digne, que votre salut lui arrive; si elle n'est pas digne, que votre salut vous revienne. 14. Et si l'on ne vous reçoit pas et qu'on n'écoute pas vos discours, sortant de cette maison ou de cette ville, secouez la poussière de vos pieds. 15. Je vous le dis en vérité, il sera fait au pays de Sodome et de Gomorrhe, au jour du jugement, un sort plus tolérable qu'à cette ville.

16. Voici que je vous envoie comme des brebis au milieu de loups : soyez donc prudents comme les serpents, et simples comme les colombes. »

quelque maison que vous entriez, restez-y, et partez de là. 5. Et partout où on ne vous recevra pas, sortant de cette ville, secouez la poussière de vos pieds en témoignage contre eux. »

personne en chemin. 5. Et en quelque maison que vous entriez, dites d'abord : « Salut à cette maison. » 6. Et s'il y a là un enfant de salut, votre salut reposera sur lui; sinon, il reviendra sur vous. 7. Restez dans cette maison, mangeant et buvant ce qu'on y a, car l'ouvrier a droit à son salaire. Ne passez pas de maison en maison. 8. Et dans quelque ville que vous entriez, et où l'on vous aura reçus, mangez ce que l'on vous servira, 9. guérissez les malades qui y seront, et dites-leur : « Le royaume de Dieu est proche de vous. » 10. Et en quelque ville que vous entriez, et (où) on ne vous aura pas reçus, sortant dans ses rues, dites : 11. « Nous secouons sur vous jusqu'à la poussière même de votre ville qui s'est attachée à nos pieds; mais sachez ceci : que le royaume de Dieu est proche. 12. Je vous dis qu'il sera fait à Sodome, en ce jour-là, un sort plus tolérable qu'à cette ville. »

Les apôtres sont les auxiliaires de Jésus. La mission qu'ils vont entreprendre n'est pas un simple exercice préparatoire. Ils sont associés à l'œuvre personnelle du Maître : c'est pourquoi le cadre de cette mission est limité dans Matthieu, comme celui du Sauveur, aux seuls Juifs et à la Galilée. Les instructions commencent, en effet, dans le premier Évangile, par une défense d'aller du côté des païens ou chez les Samaritains [1], ce qui semblerait enfermer l'activité des apôtres dans le territoire galiléen [2]. Cette interdiction serait donc conforme à la situation historique, et il n'y aurait pas lieu de faire intervenir ici le judéochristianisme : on verra bientôt Jésus porter lui-même l'Évangile à Jérusalem, et, après sa résurrection, donner à ses apôtres l'ordre d'évangéliser les nations [3]. Maintenant les apôtres n'ont à s'occuper, comme le Sauveur, que de recueillir les brebis perdues de la maison d'Israël [4]. Ces brebis égarées font pendant aux brebis sans berger qui ont été mentionnées dans le préambule historique du discours [5]. Si ces restrictions appartiennent à la rédaction primitive, on s'explique aisément que Marc et Luc aient pu les omettre, puisqu'elles étaient devenues sans objet. Mais on pourrait aussi bien se demander si ce n'est pas le rédacteur du premier Évangile qui les a introduites, conformément à son propre schéma de l'histoire évangélique. Il aurait généralisé [6], en l'appliquant à la mission des apôtres, la déclaration du Sauveur à la femme cananéenne [7]. Cependant le rapport des deux passages n'est pas une objection contre l'authenticité de l'un ou de l'autre. On peut trouver que la tradition de Luc [8], tout en laissant tomber la défense, suppose la

1. V. 5. εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε, καὶ εἰς πόλιν Σαμαρειτῶν μὴ εἰσέλθητε. « Ne vous en allez pas en route de païens » signifie plutôt : « en voyage chez des païens », que « vers des païens », « chemin de païens » faisant pendant à « ville de Samaritains ».

2. Holtzmann, 232. Mais le v. 6, où on parle de « la maison d'Israël », et le v. 23, où il est question des « villes d'Israël », montreraient plutôt que le point de vue ethnographique est à considérer avant la géographie.

3. xxviii, 19.

4. V. 6. πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ.

5. ix, 36 ; *supr.* p. 857.

6. J. Weiss, *ap.* Holtzmann, 232.

7. xv, 24.

8. ix, 52-53. Cf. *supr.* p. 859.

mention des Samaritains en cet endroit du discours. D'autre part, l'évangélisation des Samaritains et des Gentils est si naturellement en dehors du programme de la mission des apôtres, n'étant pas dans celui de Jésus, qu'il était à peine besoin d'en parler alors. Mais on a pu avoir intérêt plus tard à relever dans le discours ce qui avait été vrai en fait.

La prohibition peut s'entendre dans un sens ethnographique, en sorte que le cadre assigné à l'activité des apôtres soit la Palestine, à l'exclusion des endroits occupés par les Samaritains ou les païens ; ainsi entendue, elle correspondra à la remarque finale touchant les villes d'Israël dont on n'aura pas achevé le tour avant le grand avènement. Cette remarque n'a guère de sens relativement à la première mission des apôtres, car il est peu croyable que le Sauveur ait voulu signifier qu'il apparaîtrait dans la gloire messianique avant le retour de ses envoyés [1] ; mais elle ne convient pas davantage à aucune autre manifestation de l'activité apostolique avant la passion ; prise dans sa signification naturelle, on ne peut l'expliquer que par rapport à la situation de l'Évangile en Palestine, dans les vingt ans qui ont suivi la mort du Sauveur, avant le grand développement des missions chez les Gentils. Ce sont des judéochrétiens qui ont pu croire que Jésus reviendrait avant que la prédication apostolique eût atteint toutes les villes de Palestine. Il est donc probable que la prohibition et la remarque qui lui est corrélative [2], tout en appartenant à une rédaction ancienne du discours, et en correspondant à une réalité dans l'histoire évangélique et même dans l'enseignement de Jésus, représentent plutôt un sentiment de la tradition qu'une instruction formelle du Sauveur. Matthieu les aura gardées en les comprenant en un autre sens que leur auteur [3]. Marc aura pu ou voulu les ignorer ; la tradition de Luc les aura connues et corrigées.

Il semble que le discours primitif énonçait d'abord le précepte qui se lit dans le premier Évangile : « Allez prêcher, disant que le royaume de Dieu est proche [4]. » La prédication des apôtres ne pouvait avoir d'autre objet, mais il n'est pas superflu de le dire, et

1. Opinion de Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede*, 356.
2. Vv. 5-6 *b*, 23.
3. Cas analogue à celui de v, 18-19 ; *supr.* pp. 564-569.
4. V. 7. πορευόμενοι δὲ κηρύσσετε λέγοντες ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

l'on conçoit que Jésus d'abord, et le premier rédacteur ensuite aient commencé par là. Si cette recommandation ne se trouve pas au début du discours aux Soixante-douze dans le troisième Évangile [1], c'est qu'elle a été transposée au bénéfice d'une combinaison secondaire. Luc [2] en a tiré parti dans les paroles qu'il fait adresser tant à ceux qui reçoivent qu'à ceux qui ne reçoivent pas les missionnaires évangéliques; et il l'a déplacée pour mettre en tête du discours la réflexion : « Voici que je vous envoie comme des brebis au milieu des loups », qui, dans la source commune, devait précéder la garantie de l'avènement messianique et le propos judéo-chrétien touchant les villes d'Israël [3]. Les apôtres-brebis se trouvent ainsi remplacer les brebis perdues de Matthieu.

Ce qui suit, dans le premier Évangile, a été glosé par le rédacteur. Jésus ne prescrit pas seulement aux apôtres de guérir les malades et de chasser les démons, mais de ressusciter les morts et de purifier les lépreux. Les mots : « ressuscitez les morts », sont omis dans un certain nombre de manuscrits [4], soit par accident [5], soit qu'on ait pensé que les apôtres n'avaient pas fait de tels miracles dans leur tournée de prédication. Mais la pensée du rédacteur va bien au-delà de la première mission. Les miracles indiqués sont en rapport avec la série de faits qui vient après le discours sur la montagne, où l'on trouve une résurrection comme miracle principal, une guérison de lépreux pour commencer, et une guérison de démoniaque pour finir [6]. L'idée fondamentale du passage est que les apôtres pourront faire les mêmes miracles que le Sauveur lui-même [7]. On peut croire que la source parlait simplement de guérisons, et que Luc [8] aura transposé cette indication avec ce qui était dit de l'annonce du royaume.

1. Noter cependant ὑπάγετε, x, 3, qui correspond au πορευόμενοι de Matthieu, et lui est préférable comme début.

2. x, 9, 11.

3. Mt. 16, 23.

4. E F G, etc. Mais ces mots se lisent dans ℵ BD, mss. lat. Ss. etc.

5. Homéoteleuton, suite d'impératifs ayant même désinence.

6. Et cette série, ainsi que x, 8, est en rapport avec xi, 5 (cf. *supr.* pp. 661-663).

7. Cf. Jn. xiv, 12.

8. x, 9. καὶ θεραπεύετε τοὺς [ἐν αὐτῇ] ἀσθενεῖς, semble faire écho à Mt. x, 8. ἀσθενοῦντας θεραπεύετε. Cf. *supr.* p. 863, n. 1.

Cette façon de concevoir le rapport des prédicateurs avec leur auditoire suppose des conditions autres que celles où les apôtres ont commencé à prêcher, et il n'est pas naturel de mettre les guérisons avant l'annonce du royaume. Mais on suppose que l'Évangile ne peut pas être prêché en public à tout venant, et que les missionnaires n'exercent de prosélytisme que dans les maisons où on a bien voulu les recevoir. C'est en pensant au peu de sécurité dont jouissent les prédicateurs de l'Évangile que le rédacteur du discours aux Soixante-douze a mis en tête la comparaison des jeunes brebis au milieu de loups, et il n'y a pas lieu de supposer à cette comparaison un autre sens que dans Matthieu, comme si les missionnaires étaient dans la situation de béliers qui prennent la tête du troupeau [1]. La seule pensée que suggère l'antithèse de l'agneau et du loup est celle d'un danger pour ceux que l'on compare à l'agneau. Peut-être Luc a-t-il pensé aussi au caractère de la brebis.

Matthieu insiste sur ce que la communication du message évangélique et les guérisons qui l'accompagnent doivent se faire gratuitement [2]. Il ne s'agit pas seulement des guérisons [3], car les apôtres ne les reçoivent pas toutes faites, mais ils ont reçu le don de guérir avec la mission de prêcher. Il ne faut pas que le service apostolique puisse jamais être considéré comme une source de gain [4]. Cette préoccupation n'a dû naître que plus tard, après la constatation de certains abus [5], et il semble que la défense de rien recevoir vienne en surcharge, à moins que ce ne soit en contradiction de ce qui est dit touchant le droit à la nourriture. La conciliation se fait, dans la pensée de l'évangéliste, en ce que le missionnaire est censé avoir droit à sa nourriture, non à des présents supplémentaires, mais les deux idées ne sont pas régulièrement coordonnées, et c'est la première seule qui était exprimée dans le discours primitif. La superposition de la seconde est tout à fait sensible dans la suite, quand Matthieu défend d'*acquérir* [6], par manière de rétribution, de l'argent

1. B Weiss, *E.* 347, alléguant l'emploi de ἄρνες au lieu de πρόβατα. Luc a dû préférer ἄρνες comme convenant à la désignation d'individus dispersés.
2. V. 8. δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε.
3. B. Weiss, *E.* 63.
4. Cf. II Cor. xi, 7.
5. Cf. *Didaché*, xi, 5-xii, 5.
6. V. 9. μὴ κτήσησθε χρυσὸν κτλ.

un sac à provisions, deux tuniques, un bâton. L'énumération des objets montre qu'il s'agit de préparatifs que l'on pourrait faire pour la route, non de ce que l'on pourrait gagner en chemin : les passages parallèles de Marc et de Luc ne laissent pas le moindre doute à cet égard, et Matthieu lui-même l'entend ainsi, puisqu'il ajoute : « car l'ouvrier a droit à sa nourriture [1]. » Ayant intercalé la défense de recevoir des présents, le rédacteur a tourné dans le même sens la prohibition d'emporter de l'argent, et il a continué sa phrase en reprenant le sens de la source [2].

L'énumération des choses qu'il ne faut pas emporter n'était pas seulement dans Marc, mais aussi dans le discours primitif : de là vient qu'on la trouve deux fois dans Luc. La prohibition se justifie par le droit qu'a le prédicateur de compter sur l'hospitalité de ceux qu'il évangélise. Il est conforme à l'esprit de Jésus que l'apôtre doive se confier à la Providence pour ce qui regarde sa nourriture et son entretien ; en fait, ce sont ceux à qui l'on apportera l'Évangile qui y pourvoiront et qui devront y pourvoir. La remarque se lisait dans la source commune de Matthieu et de Luc, puisqu'on la rencontre également dans celui-ci ; mais Luc a pu la transposer pour la mettre en rapport avec ce qu'il disait de la facilité qu'avait le missionnaire de prendre part, sans aucun scrupule de légalisme juif, au repas de ses hôtes. Tout ce qu'on lit, dans le troisième Évangile, sur la conduite à tenir dans la maison ou la ville où l'on est reçu, paraît être un développement secondaire par combinaison et glose des données originales. Il se peut d'ailleurs que le mot « salaire » [3] soit primitif relativement à « nourriture », Matthieu ayant préféré celui-ci, parce que l'idée de rétribution ne s'accordait pas avec ce qu'il venait de dire.

A la place où le premier Évangile met l'indication relative à l'entretien du missionnaire, Luc introduit la défense de saluer les gens en chemin. La singularité de la prohibition pourrait la faire regarder comme primitive [4] ; mais elle doit être en rapport avec les conditions de la prédication à domicile [5] ; les disciples n'ayant pas

1. V. 10. ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ.

2. Il ne semble pas qu'il y ait ici combinaison de Marc et de l'autre source (hypothèse de Wernle, 66).

3. Lc. x, 7. ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ. Cf. I Tim. v, 18.

4. J. Weiss, 450.

5. B. Weiss, *E.* 347. Luc oppose la non salutation sur le chemin (v. 4) à la

à exercer leur ministère sur les chemins, en s'adressant à tout venant, ne perdront pas leur temps à saluer, dans les formes compliquées de l'étiquette orientale, ceux qu'ils rencontreront [1].

Dans Marc, Jésus défend aux disciples d'emporter pour leur tournée autre chose qu'un bâton du voyage : pas de pain, pas de sac à provisions, pas de petite monnaie dans la ceinture, qui était aménagée pour servir de bourse [2]. La monnaie de cuivre est censée la seule que les disciples auraient pu avoir à leur disposition. Luc [3] parle d'argent, mais au sens général de monnaie. La tournure particulière que cette défense a prise dans Matthieu permet la mention de trois sortes de monnaie, parce que l'on aurait pu récompenser plus ou moins généreusement les prédicateurs thaumaturges. Le premier Évangile [4] interdit donc d'avoir dans la ceinture une monnaie quelconque, or, argent ou cuivre ; il s'accorde avec les deux autres pour défendre de porter double tunique, soit d'avoir une tunique de rechange, soit de revêtir une seconde tunique sous le manteau, comme faisaient les gens de condition. La dernière hypothèse convient mieux au texte de Marc [5] et à l'esprit de sa description, la première à la teneur et à l'intention du discours dans les deux autres Évangiles. Mais Marc donne aux apôtres un bâton que Matthieu et Luc leur refusent ; il leur accorde aussi des sandales, tandis que Matthieu leur défend les souliers, et que Luc, qui ne dit rien de la chaussure des apôtres, défend aussi les souliers aux disciples. Il serait trop subtil de dire que Matthieu et Luc prennent le bâton pour une arme, et autorisent le bâton de voyage, ou bien que, les souliers n'étant pas la même chose que les san-

salutation en entrant dans les maisons (v. 5). L'antithèse peut trahir la combinaison rédactionnelle plus que le sentiment vivant de la réalité ; elle n'en révèle pas moins la pensée de celui qui a mis la défense dans le v. 4.

1. Holtzmann, 358.

2. V. 8. καὶ παρήγγειλεν αὐτοῖς ἵνα μηδὲν αἴρωσιν εἰς ὁδὸν εἰ μὴ ῥάβδον μόνον, μὴ ἄρτον, μὴ πήραν, μὴ εἰς τὴν ζώνην χαλκόν. 9. ἀλλὰ ὑποδεδεμένους σανδάλια, καὶ μὴ ἐνδύσησθε δύο χιτῶνας.

3. ix, 3, où la donnée de Marc est tournée en discours direct et corrigée, en ce qui regarde le bâton, par l'influence de l'autre source : μηδὲν αἴρετε εἰς τὴν ὁδόν, μήτε ῥάβδον μήτε πήραν μήτε ἄρτον μήτε ἀργύριον, μήτε ἀνὰ δύο χιτῶνας ἔχειν. x, 4, Luc écrit, pour varier : μὴ βαστάζετε βαλλάντιον, μὴ πήραν, μὴ ὑποδήματα.

4. V. 9. μὴ κτήσησθε χρυσὸν μηδὲ ἄργυρον μηδὲ χαλκὸν εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν, μὴ πήραν εἰς ὁδὸν μηδὲ δύο χιτῶνας μηδὲ ὑποδήματα μηδὲ ῥάβδον.

5. Cf. *supr.* n. 2, μὴ ἐνδύσησθε.

dales, ils n'ont pas l'intention de défendre celles-ci. L'accord de Matthieu et de Luc tendrait à prouver que les souliers et le bâton étaient prohibés dans la source où ils ont pris le discours. Marc a pu atténuer la rigueur du précepte primitif, un bâton et des chaussures paraissant indispensables pour un voyage un peu long. La source de Matthieu et de Luc aurait pu l'exagérer pour faire valoir le caractère exceptionnel du renoncement apostolique [1]. Cependant la formule la plus absolue est peut-être encore celle qui convient le mieux à l'esprit de Jésus et aux circonstances de la première mission. Les apôtres, allant de village en village, dans un rayon peu étendu, ne feront jamais de bien longues courses, et ils se remettront absolument à la Providence, évitant toutes les précautions coutumières aux voyageurs. Les deux exceptions de Marc ressemblent assez à des corrections, et ce qui est dit des chaussures vient peu naturellement entre deux défenses [2]. On dirait que le second Évangile prend souci des voyageurs, et que, tout en ne permettant pas d'emporter des provisions, il ne serait pas éloigné de penser que les prédicateurs feront sagement ou pourront être obligés de pourvoir eux-mêmes à leur subsistance ; il ne leur dit pas de compter sur leurs hôtes, et cette omission pourrait n'être pas involontaire. Marc aurait songé à Paul.

Il n'en reste pas moins que, dans les conditions réglées par Jésus, les missionnaires devaient vivre de ce qu'on leur donnerait, et compter sur l'assistance des gens qui voudraient bien les recevoir. C'est pourquoi il est question de ceux qui les recevront et de ceux qui ne les recevront pas. Selon Matthieu, ils ne demanderont pas l'hospitalité du premier venu, mais, dans chaque ville ou village où ils arriveront, ils devront prendre des informations pour savoir qui est « digne » [3] de les loger, c'est-à-dire s'enquérir d'une maison respectable, où ils puissent s'installer sans compromettre l'honneur

1. Wernle, 30, suppose que Matthieu et Luc suivent une tradition plus récente ; Holtzmann, 242, qu'ils ont pris le bâton pour une arme ; Wellhausen, *Mc.* 46, qu'ils ont peut-être lu לא pour אלא dans l'araméen.

2. Cf. *supr.* p. 870, n. 2. L'enchevêtrement de la phrase, l'irrégularité de la construction et le passage subit du discours indirect au discours direct accusent un travail de rédaction et de correction sur un texte. Cf. Lc. xxii, 35.

3. V. 11. τις ἐν αὐτῇ ἄξιός ἐστιν. L'évangéliste emploie ici, pour son compte, le mot ἄξιος dans une acception assez différente de celle qu'il lui donne au v. 10 (cf. *supr.* p. 869, n. 1) d'après la source.

de l'apostolat. Il ne s'agit pas de savoir précisément qui est plus digne de recevoir l'Évangile, puisque les dispositions intérieures des personnes ne peuvent être connues d'avance par ce moyen. Ni Marc, ni Luc ne parlent de cette précaution, qui a dû être suggérée par certaines expériences fâcheuses des prédicateurs chrétiens [1]. Le discours primitif ne supposait pas d'enquête préliminaire, et le discernement se faisait par l'accueil que recevait la salutation du missionnaire dans la maison où il se présentait. Jésus jouait sur le double sens du mot « salut » [2]. Les hérauts de l'Évangile, qui, arrivant dans une maison, prononcent le souhait contenu dans la formule de salutation, apportent le salut véritable. S'il y a là « un enfant de salut » [3], c'est-à-dire un homme bienveillant et poli qui soit en même temps une âme prédestinée et bien disposée, ce qui apparaîtra par la façon dont il prendra la salutation qui lui sera faite, le salut qu'on lui souhaite lui arrivera réellement. Conformément à ce qu'il a dit plus haut sur la respectabilité de l'hôte, Matthieu écrit : « Si la maison est digne », ce qu'on doit entendre : « si la maison est véritablement digne », puisque les apôtres sont supposés la connaître et croire telle avant de se présenter. L'équivoque du discours vient de ce que l'information préalable sur l'honorabilité de la maison est surajoutée. Si la maison n'est pas habitée par un enfant du salut, ce qui se connaîtra par la réponse désagréable qui sera faite à la salutation, et par le refus d'hospitalité, le salut des apôtres leur reviendra, c'est-à-dire que leur vœu de salut sera de nul effet pour ceux à qui il était adressé ; mais s'il est inutile pour ceux-là, il servira pour d'autres. Il ne saurait être question d'une bénédiction particulière qui retomberait sur les apôtres rebutés, puisqu'ils sont eux-mêmes en possession du salut, et qu'on ne s'occupe pas ici de leurs mérites ni de leur récompense.

Ces considérations s'expliquent par l'importance que les Orientaux attachent au cérémonial de la salutation [4]. Tous les textes insistent pour que le missionnaire, une fois installé quelque part, ne cherche pas un autre logement dans le même lieu : s'il changeait,

1. WERNLE, 184.

2. εἰρήνη = שלום. Lc. x, 5, Ss. Sc. ont lu : εἰς ἣν δὲ εἰσέλθητε οἰκίαν πρώτην, λέγετε, au lieu de πρῶτον λέγετε.

3. Lc. x, 6. υἱὸς εἰρήνης.

4. HOLTZMANN, 233.

ce serait sans doute pour être mieux ailleurs ; or, il ne doit pas chercher ses aises, et surtout il doit éviter de froisser ceux qui lui ont les premiers offert et donné l'hospitalité.

Si les apôtres sont repoussés de tout le monde, dans une ville ou dans un village, ils se retireront immédiatement, comme Jésus lui-même a fait à Nazareth, pour ne pas perdre leur temps en une tentative incertaine ; mais, avant de s'éloigner, ils attesteront par un acte symbolique les conséquences du refus opposé à leur prédication. Matthieu [1] doit ajouter ici la mention de la maison, car il est peu vraisemblable que l'acte prescrit ait dû se faire pour chaque maison qui se fermait devant le missionnaire. Sur la place publique ou à la porte de la ville [2], les apôtres secoueront ostensiblement la poussière de leurs pieds, afin de montrer qu'ils ne veulent avoir et n'ont rien de commun avec ces gens, et qu'ils dédaigneraient d'emporter ce qui a pu être à eux en quelque manière. Les Juifs, surtout les pharisiens, arrivant d'un pays étranger, avaient coutume de secouer la poussière de la terre profane avant de toucher le sol sacré de la Palestine, pour ne pas souiller celui-ci par le contact de celle-là. Cette manifestation, chez les prédicateurs de l'Évangile, signifie simplement l'absence de tout lien entre eux et ceux qui les rejettent, en même temps que l'exclusion du royaume de Dieu, châtiment auquel ces gens inhospitaliers et endurcis se sont eux-mêmes condamnés. Ainsi firent Paul et Barnabé, lorsqu'ils furent chassés d'Antioche de Pisidie [3]. En un cas semblable, dans la synagogue de Corinthe, Paul secoue ses habits [4], sans doute parce qu'il avait déposé ses sandales en entrant [5].

Luc fait dire aux apôtres qu'ils secouent la poussière de la ville, non qu'il ait voulu substituer la parole à l'acte [6], mais parce

1. V. 14. Noter que, dans le v. 15, il n'est plus question que de la ville. Mc. 19, dit τόπος ; Lc. ix, 5, x, 10, parle de « ville ».

2. Mc. 11. ἐκπορευόμενοι ἐκεῖθεν. Mt. 14. ἐξερχόμενοι ἔξω τῆς οἰκίας ἢ τῆς πόλεως ἐκείνης. Lc. ix, 5. ἐξερχόμενοι ἀπὸ τῆς πόλεως ἐκείνης. x, 10. ἐξελθόντες εἰς τὰς πλατείας αὐτῆς (de la ville). Dans ce dernier cas, Luc aura voulu varier l'indication ; cf. xiii, 26. Ss. dans Lc. ix. 5. lit : « afin que cela soit un témoignage *pour vous.* »

3. Act. xiii, 51.

4. Act. xviii, 6.

5. Schanz, *Mk.* 221.

6. Holtzmann, 359, regarde cette indication comme primitive relativement à celle qui suppose l'acte accompli. Mais la parole aurait-elle grande signification sans l'acte ?

qu'il joint l'une à l'autre, pour la commodité de sa rédaction [1]. Comme il a mêlé, dans le cas précédent, le discours qui sera fait aux personnes bien disposées, et les prescriptions qui concernent les devoirs des apôtres envers leurs hôtes, il introduit ici, pour la symétrie, un discours à la population inhospitalière. A ceux qui reçoivent les apôtres, le royaume est annoncé comme une promesse consolante; à ceux qui ne les reçoivent pas, le royaume est annoncé comme une menace terrifiante, plutôt qu'un suprême avertissement, puisqu'on les suppose voués par leur refus à un jugement plus sévère que celui de Sodome. La correspondance des deux discours ne permet guère d'entendre le premier du royaume déjà présent par l'arrivée de Jésus dans la localité [2].

Dans le discours primitif, Jésus faisait connaître aux apôtres la conséquence du refus d'hospitalité, il ne les chargeait pas de la dire aux intéressés. Marc n'en parle pas [3]; mais Luc, rédigeant le discours aux Soixante-douze, l'a trouvée dans la source où Matthieu l'a prise. Le rédacteur du premier Évangile a dû ajouter Gomorrhe [4] à Sodome. Ces deux villes, si fameuses par leur corruption et par le châtiment que leur a infligé la colère de Dieu [5], ne seront pas si maltraitées au jour du jugement que celles où l'on n'aura pas voulu recevoir les messagers de l'Évangile; les habitants des cités maudites sont plus excusables, parce que la même grâce ne leur a pas été proposée. Il est donc sous-entendu que les pécheurs attendent, au séjour des morts, leur sentence définitive, et qu'ils ressusciteront pour recevoir notification de cette sentence dans le grand jugement. Les gens de Sodome et de Gomorrhe s'y rencontreront avec les Ninivites et la reine de Saba [6].

Dans Matthieu, la parole : « Je vous envoie comme des brebis au milieu de loups [7] », se trouve préparer maintenant les instruc-

1. Afin de ne pas redire textuellement ce qu'il avait écrit plus haut, IX, 5; cf. p. 873, n. 2.

2. WELLHAUSEN, *Lc.* 49.

3. A et le texte reçu insèrent MT. 15, après MC. 11.

4. MT. 15 est le seul endroit des Évangiles où Gomorrhe soit mentionnée; cf. XI, 24; LC. X, 12.

5. GEN. XVIII, 20.

6. MT. XII, 41-42 (LC. XI, 31-32).

7. V. 16. ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων. LC. X, 3, omet ἐγὼ et lit ἄρνας au lieu de πρόβατα. Cf. *supr.* p. 868, n. 1.

tions que Jésus donne à ses disciples sur la conduite qu'ils devront tenir quand ils comparaîtront devant les juges de ce monde. Mais ces instructions sont une pièce rapportée, et la suite naturelle de la comparaison des brebis se trouve plus loin, dans ce qui est dit des difficultés et des vexations qui obligeront les disciples à errer d'une ville à l'autre [1]. Luc a connu la comparaison des brebis parmi les loups, et il l'a transposée [2]. Il a pu connaître aussi l'exhortation à la prudence et à la simplicité : on conçoit qu'il l'ait omise, soit parce qu'elle allait moins bien en tête du discours, soit parce que la forme du conseil ne le satisfaisait pas. Brebis et loups ont une signification constante chez Matthieu, et le sens de la comparaison n'est pas douteux. Les apôtres seront comme des brebis au milieu des loups, parce qu'ils seront exposés sans défense à la rencontre d'ennemis dangereux. Pour cette raison même, ils auront besoin de deux qualités [3], la prudence du serpent [4] et la simplicité de la colombe [5]. L'habileté leur est nécessaire, parce qu'ils se trouvent en face d'adversaires perfides ; mais la simplicité ne leur est pas moins indispensable, s'ils veulent exercer une action salutaire sur les âmes bien disposées. L'habileté seule pourrait les détourner des entreprises généreuses, et la simplicité seule les livrer à leurs ennemis. Dans la pratique, il est malaisé que l'une de ces qualités ne fasse pas tort à l'autre; la perfection consiste à savoir les concilier [6].

Comme les apôtres ne pouvaient pas être exposés à de si grands dangers dans leur première tournée de prédication, l'on a supposé que Matthieu n'avait pas bien compris la comparaison, et qu'il avait songé aux périls ultérieurs, tandis que Jésus aurait parlé de la place que les apôtres devaient prendre en opposition aux faux pasteurs figurés par les loups [7]. L'avis pourrait bien plutôt n'appartenir qu'à une rédaction secondaire du discours, ou tout au moins

1. V. 23.
2. Cf. *supr.* p. 868.
3. Cf. Rom. xvi, 19.
4. Cf. Gen. iii, 1.
5. Cf. Gen. viii, 11 ; Os. vii, 11.
6. Schanz, *Mt.* 294.
7. B. Weiss, *E.* 64; Holtzmann, 233. Il est vrai que les loups dans Mt. vii, 15, figurent les faux pasteurs. Mais ce ne sont pas les béliers qui défendent le troupeau contre les loups, ce sont les bergers. Cf. *supr.* p. 868.

avoir la même origine que la prescription de ne pas prêcher chez les Samaritains [1], et celle de fuir d'une ville à l'autre en attendant l'avènement prochain du Fils de l'homme.

Luc insère avant la conclusion du discours aux Soixante-douze l'apostrophe comminatoire aux villes galiléennes qui n'ont pas écouté la prédication de Jésus. Ce morceau n'appartenait certainement pas au discours de mission, et il a chance d'avoir été dit à une époque plus récente, mais il avait été rattaché au discours, dans la source commune de Matthieu et de Luc [2], à raison de l'analogie qu'il présente, soit pour le fond soit pour la forme, avec ce que Jésus disait du sort réservé aux villes qui ne recevraient pas le message des apôtres. Matthieu paraît avoir trouvé, comme Luc, la condamnation de Chorazin, Bethsaïde et Capharnaüm, en rapport avec la parole d'actions de grâces touchant le salut des petits. Or l'occasion, historique ou non, de cette parole, est bien celle qu'indique le troisième Évangile, à savoir le retour des disciples envoyés par Jésus. Matthieu a pu penser que la menace dirigée contre les villes de Galilée n'était pas à sa place dans le discours aux apôtres; comme il attachait plus d'importance au discours qu'au fait de la mission, et que la distribution de sa seconde partie ne l'invitait pas à signaler le retour des Douze, il aura mis cette menace après les propos tenus au sujet de Jean-Baptiste, parce qu'il était question là des miracles de Jésus et du peu d'estime que l'on témoignait pour lui. L'idée de l'évangéliste ressort du préambule qu'il a donné à l'invective contre les villes galiléennes.

MATTH. XI, 20. Alors il se mit à blâmer les villes où avaient eu lieu la plupart de ses miracles, parce qu'elles ne s'étaient pas converties : 21. « Malheur à toi, Chorazin! malheur à toi, Bethsaïde! parce que si c'était à Tyr et à Sidon que fussent arrivés les miracles qui ont eu lieu

LUC, X, 13. « Malheur à toi, Chorazin! malheur à toi, Bethsaïde! parce que si c'eût été à Tyr et à Sidon que fussent arrivés les miracles qui ont eu lieu chez vous, depuis longtemps, assises dans le cilice et la cendre, elles auraient fait pénitence. 14. Mais il sera fait à Tyr et

1. Cf. *supr.* pp. 865-866.

2. Cf. WERNLE, 67. L'artifice de la combinaison n'en est pas moins sensible chez Luc, en ce que « vous », dans X, 13-14, ne s'adresse pas aux mêmes personnes que dans les vv. 12 et 16: ici Jésus parle aux disciples, là aux villes.

chez vous, depuis longtemps elles auraient fait pénitence dans le cilice et la cendre. 22. Mais je vous (le) dis, il sera fait à Tyr et à Sidon un sort plus tolérable, au jour du jugement, qu'à vous. 23. Et toi, Capharnaüm, est-ce que tu seras élevée jusqu'au ciel? Tu descendras jusqu'aux enfers, parce que, si c'eût été à Sodome que fussent arrivés les miracles qui ont eu lieu chez toi, elle subsisterait encore aujourd'hui. 24. Mais je vous dis qu'il sera fait à Sodome un sort plus tolérable, au jour du jugement, qu'à toi. »

à Sidon un sort plus tolérable, au jugement, qu'à vous. 15. Et toi, Capharnaüm, est-ce que tu seras élevée jusqu'au ciel? Jusqu'en enfer tu seras précipitée. »

Chorazin [1] était une petite ville située tout près de Capharnaüm, au nord. Bethsaïde est la ville auprès de laquelle Luc [2] a localisé le miracle de la multiplication des pains; elle était située sur la rive gauche du Jourdain, à l'endroit où le fleuve entre dans le lac de Tibériade [3]. On apprend par ce discours que Jésus avait prêché dans ces deux villes, et qu'il y avait fait des miracles comparables à ceux dont Capharnaüm avait été le théâtre. Jésus déclare que, si des miracles pareils à ceux-ci s'étaient accomplis dans les vieilles cités de Tyr et de Sidon, contre lesquelles fulminaient les anciens prophètes, et où il est censé avoir pu, s'il eût voulu, exercer son ministère, elles auraient fait une entière pénitence, comme on le raconte de Ninive; leurs habitants auraient pris le cilice, et se seraient couvert la tête de poussière en signe de profonde affliction [4], ou bien ils se seraient couchés sur la cendre comme Job [5]. C'est pourquoi, au jour du jugement, Tyr et Sidon seront traitées moins sévèrement que Bethsaïde et Chorazin.

Mais Capharnaüm surtout a été privilégiée. Le texte de l'apostrophe qui la concerne particulièrement n'est pas sûr. L'idée générale est que cette ville, qui aurait dû se sentir honorée par le séjour de Jésus, sera encore plus punie que les autres. C'est ce

1. Aujourd'hui Kerazeh.

2. IX, 10.

3. Il ne paraît pas nécessaire de supposer une autre Bethsaïde sur la rive occidentale, près de Capharnaüm. Cf. Schürer. II, 162; G. A. Smith. *E B.* I, 562. On peut croire que l'ancienne ville subsistait à côté de Julias, construite par le tétrarque Philippe, et que Jésus n'a pas plus fréquenté Julias que Tibériade.

4. Mt. 21. πάλαι ἂν ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ (Lc. 13, ajoute καθήμενοι) μετενόησαν.

5. Job, II, 8; XLII, 6.

que signifie la leçon commune : « Et toi, Capharnaüm, qui as été élevée jusqu'au ciel, tu descendras », ou « tu seras précipitée jusqu'aux enfers [1] ». On s'attendrait néanmoins à un reproche direct qui justifie la condamnation. La leçon des plus anciens manuscrits : « Est-ce que tu seras élevée jusqu'au ciel ? » présente un sens satisfaisant, si on la prend comme un blâme : « Veux-tu donc t'élever jusqu'au ciel ? » toi qui dédaignes la présence de celui que le Père a envoyé ? Quel comble d'orgueil et d'incrédulité ! Ces paroles du Sauveur contiennent une réminiscence d'Isaïe [2].

Le crime de Capharnaüm est plus amplement expliqué dans Matthieu par la comparaison avec Sodome, et le parallélisme de ce développement avec ce qui a été dit de Tyr et de Sidon par rapport à Chorazin et Bethsaïde pourrait faire supposer que le premier Évangile suit la source plus fidèlement que Luc. Mais, à y regarder de plus près, on trouve que l'addition fait doublet avec le châtiment prédit à Capharnaüm : le rédacteur l'aura prise plutôt du contexte où il avait trouvé ce passage [3]. L'incohérence que présente la phrase : « Mais je *vous* dis qu'il sera fait à Sodome un sort plus tolérable qu'à *toi* », vient de ce que l'évangéliste copie, en l'adaptant insuffisamment à un autre contexte, ce que Jésus a dit de la ville qui ne recevrait pas les apôtres [4]. *Vous* s'adresse aux auditeurs de Jésus, c'est-à-dire aux disciples, par manière d'affirmation solennelle et directe à des personnes présentes; *toi* s'adresse à la ville par manière d'apostrophe oratoire. L'artifice rédactionnel n'en est pas moins évident ; il est inutile de vouloir le corriger en rapportant *vous* aux habitants, et *toi* à la cité, et en supposant une influence du pluriel employé pour Chorazin et Beth-

1. Mt. 23. καὶ σύ, Καφαρναούμ, μὴ ἕως οὐρανοῦ ὑψωθήσῃ ; (ℵBCD etc. ; mss. plus récents ἡ... ὑψωθεῖσα ou ἣ... ὑψώθης,) ἕως ᾅδου (D lit ἡ devant ἕως) καταβήσῃ (BD, it. etc. ; ℵC, etc. καταβιβασθήσῃ). Lc. 15. μὴ... ὑψωθήσῃ ; (ℵBD etc. ; AC etc. ἡ ὑψωθεῖσα, ... καταβιβασθήσῃ (ℵAC, it. etc. ; BD, καταβήσῃ). Lat. *k* : « Et tu, Cafarnaum, ne quomodo in cœlum elata es, usque ad inferos descendas ! » Ss. : « Et toi, Capharnaüm, qui as été élevée au ciel, tu seras abaissée jusqu'à l'enfer. » Sc. : « Et toi, Capharnaüm, ne sois pas élevée jusqu'au ciel, mais descends jusqu'à l'enfer. »

2. xiv, 13-15.

3. Wernle, 67, 181.

4. Mt. x, 15 *supr.* p. 874.

saïde [1]. Jésus a tutoyé Capharnaüm, et il n'y a pas de raison pour qu'il revienne au « vous » en lui parlant.

Il est probable que Luc voyait dans ces malédictions prononcées contre les villes galiléennes la réprobation des Juifs au profit des Gentils. Mais rien dans leur sens primitif et naturel n'invite à en suspecter l'authenticité. On a supposé [2] fort gratuitement que Jésus, selon Marc, n'aurait connu que des succès à Capharnaüm, en sorte que ce seraient les apôtres qui auraient éprouvé la déconvenue dans ce passage est l'écho. Le retour des apôtres à Jérusalem, après la mort de Jésus, peut s'expliquer par d'autres motifs. Jésus d'ailleurs ne reproche pas aux villes galiléennes de ne lui avoir pas fourni de nombreux auditeurs, mais de n'avoir pas fait pénitence.

Par une sorte de compensation pour le déplacement de ce morceau, et pour allonger le discours de mission, Matthieu insère, après l'invitation à la prudence et à la simplicité, afin d'expliquer en quel sens les disciples seront comme des brebis au milieu des loups, un passage où sont décrites les persécutions qu'auront à subir les prédicateurs de l'Évangile. L'exhortation est sans rapport avec les circonstances de la première mission, et Marc [3] l'a placée dans le grand discours eschatologique par lequel il couronne l'enseignement de Jésus. C'est là peut-être que Matthieu l'aura prise, sauf à la répéter encore, en la retouchant, dans le discours sur la parousie. Il semble d'ailleurs qu'elle a dû exister, peut-être sous une forme plus courte, dans le recueil de discours, puisque Luc [4] en donne une partie, et semble l'avoir trouvée près de l'instruction sur le courage dans la prédication et la confession de l'Évangile, que Matthieu va bientôt reproduire. Le discours de Marc étant une compilation, les trois Synoptiques peuvent procéder d'une seule source qui se trouve dédoublée, par l'emploi de Marc, relativement à Matthieu et à Luc.

MATTH. x, 17. « Et tenez-vous en garde contre les hommes ; car ils vous livreront à des	LUC, XII, 11. Et quand on vous amènera devant les assemblées, les autorités et les puis-	(MARC, XIII, 9. « Et vous-mêmes, prenez garde à vous. Car on vous livrera aux tribunaux, et

1. HOLTZMANN, 359.
2. WELLHAUSEN, *Mt.* 50.
3. XIII, 9-13 (LC. XXI, 12-19 ; MT. XXIV, 9-14).
4. XII, 11-12.

tribunaux, et ils vous flagelleront dans leurs synagogues; 18. et vous serez conduits devant des gouverneurs et des rois à cause de moi, en témoignage pour eux et pour les nations.

19. Et quand ils vous livreront, ne vous inquiétez pas de la façon (dont vous répondrez) ni de ce que vous direz; car il vous sera donné, en ce jour-là, de quoi dire; 20. car ce ne sera pas vous qui parlerez, mais l'Esprit de votre Père parlera en vous. 21. Et le frère livrera le frère à la mort, et le père l'enfant; et les enfants se lèveront contre leurs parents et les feront mourir. 22. Et vous serez haïs de tous à cause de mon nom; mais celui qui aura persévéré jusqu'à la fin sera sauvé. ».

sances, ne vous inquiétez pas de la façon dont vous vous défendrez; 12. car le Saint-Esprit vous apprendra en cette heure ce qu'il faut dire. »

vous serez fustigés dans les synagogues, et vous serez traduits devant les gouverneurs et les rois, à cause de moi, en témoignage pour eux... 11. Et lorsqu'on vous emmènera pour vous livrer, ne vous inquiétez pas de ce que vous direz; mais ce qui vous sera donné à cette heure même, dites-le; car ce n'est pas vous qui parlerez, mais le Saint-Esprit. 12. Et le frère livrera son frère à la mort, et le père son enfant; et les enfants se lèveront contre leurs parents et les feront mourir. 13. Et vous serez haïs de tous à cause de mon nom. Mais celui, qui aura persévéré jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé. »)

Les mots : « tenez-vous en garde contre les hommes [1] », sont la suture par laquelle l'évangéliste rattache cette exhortation au contexte où il l'introduit. « Les hommes » sont « le monde [2] » qui rejette l'Évangile, et qui comprend Juifs et païens. Ces mauvaises dispositions des hommes sont ce qui réclame des disciples la prudence du serpent. Les Juifs, en effet, traîneront les prédicateurs évangéliques, qui sont d'origine juive, devant leurs propres tribunaux, et ils les flagelleront dans leurs synagogues. On sait, par les Actes [3] et par saint Paul [4], que le régime disciplinaire des synagogues admettait la peine du fouet. Mais les disciples connaîtront d'autres juges et d'autres peines. Les dénonciations des Juifs les conduiront devant des « gouverneurs », c'est-à-dire devant les

1. V. 17. προσέχετε δὲ ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων. Cf. vii, 15, en notant que dans ce passage, composé par l'évangéliste (voir *supr.* pp. 635-637), il est question de loups et de brebis, comme dans x, 16.

2. Cf. Jn. xv, 18-19; xvii, 14.

3. xxii, 19.

4. II Cor. xi, 24.

hauts fonctionnaires de l'administration romaine, propréteurs, proconsuls, procurateurs, et devant des « rois [1] », c'est-à-dire devant des chefs d'État parmi lesquels il faut comprendre l'empereur. Il est bien évident que l'évangéliste a oublié les conditions de la première mission; par conséquent, l'on n'est pas obligé de supposer qu'il limiterait l'application du mot « rois » aux princes hérodiens [2]. Dieu permettra que les choses se passent ainsi pour que les disciples rendent témoignage au Christ en confessant leur foi devant les princes de ce monde et les nations qui leur obéissent. Il est moins naturel de rapporter les mots : « en témoignage pour eux », aux Juifs [3], que l'on distinguerait des nations. Les Juifs sont plutôt abandonnés à leur endurcissement. Il semble que Luc avait trouvé aussi dans sa source une énumération des tribunaux et des magistrats devant lesquels comparaîtraient les disciples, et qu'il abrège le début de la sentence en vue de la répétition qui s'en fera dans le discours apocalyptique. Il garde les synagogues; mais aux termes concrets : « gouverneurs et rois », il substitue les termes abstraits « autorités et puissances [4] ».

Une fois tombés aux mains de leurs ennemis, les disciples ne devront pas s'inquiéter, mais se conduire avec la simplicité de la colombe. Traduits en jugement, qu'ils ne soient pas préoccupés des moyens de défense qu'ils auront à faire valoir, ni de la meilleure façon de les présenter. C'est l'occasion de se confier à Dieu, qui, en ce moment décisif, ne manquera pas aux siens. Son Esprit leur suggérera tout ce qu'il faudra dire, et parlera par leur bouche [5].

Dans le contexte artificiel créé par Luc, l'Esprit qui assistera les disciples est celui que leurs ennemis israélites ont blasphémé [6] en en méconnaissant la présence et l'action dans les fidèles de Jésus. Il

1. V. 18. καὶ ἐπὶ ἡγεμόνας δὲ καὶ βασιλεῖς ἀχθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ, εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν.

2. B. Weiss, *E.* 65.

3. Schanz, *Mt.* 295.

4. V. 11. ὅταν δὲ εἰσφέρωσιν ὑμᾶς ἐπὶ τὰς συναγωγὰς (ceci correspond à Mt. 17 *b*) καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας (Mt. 18), μὴ μεριμνήσητε πῶς ἢ (Ss. ici et dans Mt. 19 omet πῶς ἢ) τί ἀπολογήσησθε κτλ. DL, lat. *k*, omettent (homéoteleuton) ce qui suit dans Mt. 19 : δοθήσεται γὰρ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ τί λαλήσητε.

5. V. 20. οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστε οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν. Lc. 12, résume Mt. 19 *b*-20.

6. V. 10. Cf. *supr.* pp. 710-713.

est à croire que Luc, aussi bien que Matthieu, avait trouvé cet avertissement avant la sentence relative au secret qui doit être connu, mais que le cadre qu'il a créé pour le discours, et la mention de l'hypocrisie des pharisiens [1] l'ont induit à faire une transposition; il oppose à l'hypocrisie pharisaïque le secret qui doit être connu, suit la source jusqu'à l'endroit où il est question de ceux qui ont renié Jésus, et, afin de rejoindre ce qui est dit de l'Esprit qui assistera les disciples, parle du blasphème contre le Saint-Esprit, péché qui est une façon de nier le Christ. L'évangéliste n'a pas eu souci de l'incohérence qu'il introduisait dans le discours en disant que le Sauveur renierait devant les anges celui qui le renierait devant les hommes, et en ajoutant, immédiatement après, que le blasphème contre le Fils de l'homme était un péché rémissible. La contradiction n'existait pas dans sa pensée, parce que ceux qui, ayant à confesser Jésus, le renient, ne sont pas les mêmes que ceux qui parlent contre le Fils de l'homme et qui blasphèment contre le Saint-Esprit. Le chrétien renégat sera renié; le païen qui blasphème Jésus sans le connaître pourra être pardonné; le Juif incrédule et dénonciateur du chrétien sera condamné sans rémission.

L'hostilité ne viendra pas que des étrangers, et la persécution aura d'autres agents que les représentants de l'ordre social et politique. Les disciples de l'Évangile seront livrés aux tribunaux par les membres de leur famille et par leurs propres enfants, c'est-à-dire par ceux à qui on peut le moins cacher la foi que l'on professe et la religion que l'on pratique. C'est ainsi que les plus proches parents viendront témoigner contre un des leurs et provoquer sa condamnation à mort [2]. Enfin la haine de tous poursuivra les disciples partout et de toutes les façons, à cause de leur Maitre, c'est-à-dire en tant que fidèles du Christ Jésus. Il n'y aura pas lieu pourtant de se décourager, parce que le temps de l'épreuve sera limité. Celui qui sera inébranlable dans sa foi et dans la confession du nom du Seigneur échappera, pour finir, aux tribulations, et il n'aura pas à redouter le jugement de Dieu. Non seulement ces avertisssements ont été anticipés par le rédacteur du premier Évangile, mais, sous la forme qu'ils ont prise, ils semblent accuser l'expérience des persécutions qu'ont eu à subir les chrétiens de l'âge apostolique [3].

1. Lc. xii, 1.
2. Cf. Mt. 35 (Mich. vii, 6).
3. Cf. Wellhausen, *Mt.* 48.

MATTH. X. 23. « Et quand ils vous persécuteront dans une ville, fuyez dans une autre ; car je vous le dis en vérité, vous ne finirez pas les villes d'Israël avant que vienne le Fils de l'homme.

24. Le disciple n'est pas au-dessus du maître, ni le serviteur au-dessus de son seigneur. 25. Il suffit au disciple qu'il devienne comme son maître, et au serviteur (qu'il soit comme son seigneur. S'ils ont appelé le maître de la maison Beelzeboul, à combien plus forte raison ceux de sa famille ! »

(LUC, VI, 40 : « Le disciple n'est pas au-dessus du maître, et tout (disciple parfait sera comme son maître. »)

En apparence, la persécution dont il s'agit maintenant est identique à celle dont on vient de parler ; mais il n'en est rien dans la réalité, car il n'est plus question de poursuites qui peuvent conduire les disciples devant les tribunaux romains, jusqu'à celui de César, et les exposer à une condamnation capitale, mais de vexations qui pourront se produire uniquement dans les villes israélites de Palestine, et obliger les prédicateurs évangéliques à changer de domicile plus souvent qu'ils ne voudraient. Le conseil de passer d'une ville à une autre ne se relie donc pas aux considérations sur l'attitude à garder devant les juges, mais à l'avertissement : « Je vous envoie comme des brebis au milieu des loups [1] », etc. ; et la promesse qui suit correspond à ce qui a été dit plus haut touchant l'évangélisation d'Israël à l'exclusion des païens et des Samaritains [2]. Nonobstant les obstacles qu'ils rencontreront sur leur chemin, les missionnaires de l'Évangile ne seront pas contraints indéfiniment à fuir d'un lieu à l'autre, jusqu'à ce qu'ils aient été expulsés de partout. Le Fils de l'homme apparaitra dans sa gloire avant qu'ils aient achevé le tour des villes d'Israël. Si l'on fait abstraction de ce qui vient d'être dit sur les persécutions violentes, on peut traduire : « Et quand on vous chassera d'une ville [3], fuyez dans une autre. » Quelques anciens témoins [4] ajoutent : « Et si l'on vous chasse de celle-ci, fuyez encore dans une autre. » La promesse de Jésus n'a pas de signification par rapport à la première mission des apôtres, mais elle correspond au temps où les Douze se regardaient comme chargés de prêcher

1. V. 16; *supr.* p. 874.
2. V. 5 *b*; *supr.* p. 865.
3. V. 23. ὅταν δὲ διώκωσιν ὑμᾶς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ.
4. Ss. DL. mss. lat. Origène.

l'Évangile aux seuls Juifs ; elle suppose aussi l'imminence de la parousie, et avec une précision que relève la solennité de la formule : « Je vous dis en vérité [1]. » La prédiction serait aussi nette qu'invérifiée. Mais elle reflète au moins autant la foi ardente de la première communauté qu'un enseignement formel de Jésus.

Les apôtres ne doivent pas s'attendre à être mieux traités que le Sauveur lui-même. Un disciple ne peut prétendre à plus d'égards que son maître, ni un esclave à un traitement plus favorable que son seigneur. Si Jésus, le chef de la famille apostolique, a été appelé Beelzeboul, à plus forte raison le même nom injurieux, ou d'autres semblables pourront-ils être appliqués aux apôtres eux-mêmes. A supposer que cette remarque soit authentique, Jésus aurait proposé d'abord deux comparaisons dont il ferait ensuite l'application. Le maître et le disciple dont il parle ne le représenteraient pas lui-même avec les siens, non plus que le seigneur et l'esclave ; car il serait tout à fait contraire à l'esprit de l'Évangile que les disciples fussent désignés comme des serviteurs. Dans l'application, « les gens de la maison » ne sont pas nécessairement des esclaves, mais toute personne qui appartient à la famille et dépend du chef. Le genre de supériorité sur lequel porte la première comparaison est à déterminer d'après la seconde et surtout d'après l'application [2]. Il ne saurait être question de science, mais de la considération dont jouit un chef d'école, et qui est comparée à celle dont jouit un propriétaire, élèves et serviteurs ne pouvant souhaiter plus que d'être traités comme leurs maîtres et leurs seigneurs. Ainsi doit-il en être des fidèles de Jésus. Le Sauveur, ayant été dit possédé de Beelzeboul [3], a pu être appelé du nom de son démon [4]. Peut-être la variante que présente le manuscrit Vatican : « S'ils ont reproché Beelzeboul au maître de la maison [5], combien plus aux membres de la famille ! » vient-elle d'une correction fondée sur ce que les apôtres n'ont pas été réellement appelés Beelzeboul, et que

1. ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραὴλ ἕως ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Cf. xvi, 28, dont ce passage pourrait bien être une variante.

2. Jülicher, II, 46.

3. Cf. xii, 24 (ix, 34) ; *supr*. p. 701.

4. Cf. Mc. v, 9.

5. V. 25. εἰ τῷ οἰκοδεσπότῃ leçon commune : τὸν οἰκοδεσπότην Βεελζεβοὺλ ἐπεκάλεσαν, πόσῳ μᾶλλον τοὺς οἰκιακοὺς αὐτοῦ.

l'Évangile même ne le dit pas ailleurs de Jésus [1]. Mais on n'est pas obligé d'entendre cette assertion comme une prophétie [2]. Cependant, comme l'application des deux comparaisons, quoique satisfaisante pour le sens, n'est pas conforme à l'idée contenue dans le premier proverbe, il est possible aussi que Luc n'ait connu que celui-ci, la comparaison du maître et du disciple, et que ce qui est ajouté dans Matthieu appartienne à une couche secondaire de la rédaction [3]. La métaphore du maître de maison ne vient pas naturellement après les comparaisons, que l'évangéliste a pu concevoir comme allégories, et l'allusion à Beelzeboul pourrait être une sorte de référence à un autre discours [4] plutôt que l'écho d'une tradition.

Matth. x, 26. « Ne les craignez donc pas ; car rien n'est caché qui ne doive être découvert, ni secret qui ne doive être connu. 27. Ce que je vous dis dans l'obscurité, dites-le à la lumière ; et ce que vous entendez à l'oreille, prêchez-le sur les toits. 28. Et ne craignez pas ceux qui peuvent tuer le corps, mais ne peuvent tuer l'âme : craignez plutôt celui qui peut perdre et l'âme et le corps en géhenne. 29. Deux passereaux ne se vendent-ils pas un liard ? Et pas un d'eux ne tombe à terre malgré votre Père. 30. Mais même les cheveux de votre tête sont tous comptés. 31. Ne craignez donc pas : vous valez mieux que plusieurs passereaux.

Luc, xii, 2. « Mais rien n'est caché qui ne doive être découvert, ni secret qui ne doive être connu. 3. C'est pourquoi tout ce que vous dites dans l'obscurité sera entendu à la lumière, et ce que vous prononcez à l'oreille, dans les chambres, sera prêché sur les toits. 4. Et je dis à vous, mes amis : ne craignez pas ceux qui tuent le corps, et après cela ne peuvent rien faire de plus. 5. Mais je vous montrerai qui vous devez craindre : craignez celui qui, après avoir fait mourir, a pouvoir de jeter dans la géhenne. Oui, vous dis-je, craignez celui-là. 6. Cinq passereaux ne se vendent-ils pas deux liards? Et pas un seul n'est oublié devant Dieu. 7. Mais même les cheveux de votre tête sont tous comptés. Ne craignez pas, vous valez mieux que plusieurs passereaux.

1. La leçon de Ss. : « S'ils ont appelé le maître de la maison Beelzebub, comment appelleront-ils ceux de sa famille ? » est sans doute à expliquer par un scrupule de ce genre.

2. Jülicher, II, 47.

3. Cf. Wellhausen, *Mt.* 49.

4. Mt. xii, 24, *supr. cit.*

32. Quiconque donc m'avouera devant les hommes, je l'avouerai, moi aussi, devant mon Père qui est aux cieux. 33. Et celui qui me reniera devant les hommes, je le renierai, moi aussi, devant mon Père qui est aux cieux. »

8. Et je vous (le) dis, quiconque m'avouera devant les hommes, le Fils de l'homme aussi l'avouera devant les anges de Dieu. 9. Et quiconque me reniera devant les hommes sera renié devant les anges de Dieu. »

(Marc, viii, 38. « Car si quelqu'un a honte de moi et de mes paroles parmi cette génération adultère et pécheresse, le Fils de l'homme aura honte de lui lorsqu'il viendra dans la gloire de son Père, avec les saints anges. »)

Matthieu n'a rien trouvé de mieux, pour la liaison de ce morceau avec ce qui précède, que la formule : « Ne les craignez donc pas », empruntée aux conseils qu'il va reproduire. Il n'y a pas lieu de craindre un mal connu d'avance et inévitable ; il faut se préparer à le supporter courageusement. On ne voit pas du premier coup le le rapport de cette idée avec ce qui suit : « Rien n'est caché qui ne doive être découvert. » On ne peut pas songer au triomphe de l'Évangile, ni même à la manifestation des bons sentiments qui inspirent les apôtres. Dans la pensée du rédacteur, on dirait qu'il s'agit du caractère inéluctable de la persécution, qui doit être attendue sans trouble parce qu'il est de nécessité providentielle qu'elle arrive et paraisse au jour. Mais ce qu'on lit ensuite montre que l'application de la sentence proverbiale : « Tout secret est pour être découvert », vise l'objet même de la prédication évangélique, la vérité que Jésus confie aux apôtres, et qu'ils devront un jour annoncer au monde. Le Sauveur emploie des termes métaphoriques : « ce qui est dit dans l'obscurité, à l'oreille », est l'enseignement qu'on suppose donné aux apôtres seuls ; cet enseignement devra être prêché sur les toits, c'est-à-dire proclamé devant tous ouvertement. La liaison réelle des idées est donc : le Fils de l'homme viendra bientôt ; il ne faut pas avoir peur de la persécution, mais proclamer la vérité de l'Évangile, qui, enseignée maintenant dans le secret, est faite pour cette manifestation et la réclamera. L'application primitive de la sentence touchant le secret qui doit être connu, paraît avoir été autre [1]. Jésus n'avait pas d'enseignement ésotérique, et c'est plutôt la tradition qui aura compris de cette manière ses paraboles et la réserve

1. Cf. Mc. iv, 21 ; Lc. viii, 16-17 ; Mt. v, 14-16 ; *supr*, pp. 760, 561.

gardée par lui touchant sa qualité de Messie. Mais si cette qualité devait être dévoilée plus tard, ce n'était pas, dans l'esprit de Jésus, en tant que thème d'enseignement, c'était par la manifestation finale du royaume et le grand jugement.

La troisième Évangile suppose dans la source tout ce qu'on lit dans Matthieu, sauf la formule de transition ; mais Luc semble avoir retouché un peu plus le texte, pour satisfaire aux exigences de sa combinaison rédactionnelle. Après un discours contre les pharisiens, Jésus dirait à ses disciples, en présence de la foule : « Gardez-vous du levain des pharisiens, qui est l'hypocrisie [1] » ; et il continuerait : « Rien n'est caché qui ne doive être découvert » L'évangéliste veut donc signifier que l'hypocrisie est inutile, et que l'on aurait tort de vouloir cacher quoi que ce soit, attendu que tout ce qu'on cache est pour être connu. De là [2], en ce qui concerne l'Évangile, une application assez détournée : ce que les disciples auront dit dans l'obscurité sera entendu à la lumière, et l'on prêchera sur les toits ce qu'ils auront dit dans les chambres. Les précautions des missionnaires évangéliques n'ont rien de commun avec l'hypocrisie. Mais il est à noter que ce ne sont pas les disciples qui sont invités ici à prêcher publiquement. L'évangéliste semble avoir pensé que la prédication des apôtres n'avait pas eu cet éclat, et que la publicité de l'Évangile n'est venue que plus tard, si tant est qu'elle ne soit pas réservée à l'avenir. Ainsi la recommandation de n'avoir pas peur est moins bien introduite, les disciples n'ayant pas besoin d'un si grand courage pour prêcher dans les maisons particulières. Dans Matthieu, Jésus semble recommander à ses disciples un courage qu'il n'aurait pas lui-même [3], et dans Luc un courage qu'il n'auront pas à pratiquer. C'est peut-être que la manifestation de l'Évangile n'était pas d'abord la prédication des missionnaires, mais l'avènement du royaume, et la recommandation du courage était coordonnée seulement à cette dernière idée. Que les disciples parlent sans crainte comme leur Maître : leur existence et le triomphe de l'Évangile sont

1. xii, 2. Mc. viii, 15 ; Mt. xvi, 6.

2. V. 3. ἀνθ'ὧν ὅσα ἐν τῇ σκοτίᾳ εἴπατε κτλ. La locution conjonctive a été diversement expliquée. Elle est imitée du langage des Septante, où elle traduit l'hébreu יען אשר, « parce que » (cf. i, 40; xix, 44; Act. xii, 23); mais elle ne peut signifier ici que : « c'est pourquoi » (cf. Jud. ix, 3), non « au lieu que ».

3. Jülicher, II, 97.

assurés à travers la mort [1]. Jésus n'a pu parler ainsi que dans les derniers temps de son ministère. On dirait que Luc s'aperçoit qu'il a dépassé la perspective historique du discours, et qu'il veut y rentrer en faisant dire au Sauveur : « Et je dis à vous, mes amis [2] », ce qui précède n'ayant pas d'application pour eux.

Si les disciples ne peuvent attendre des hommes que la haine et la persécution, ils doivent savoir aussi que la puissance des persécuteurs ne va pas loin. Les hommes ont pouvoir sur le corps, mais il n'atteignent pas l'âme. Dieu seul est le maître de l'âme et du corps ; lui seul peut, au jour du jugement, précipiter l'une et l'autre dans la damnation éternelle [3]. Cette distinction si accentuée de l'âme et du corps a-t-elle déplu à Luc? Toujours est-il qu'il la supprime, et non sans intention. Au lieu de dire que les hommes ne peuvent tuer l'âme, il dit que les hommes ne peuvent rien de plus que tuer le corps ; au lieu de dire que Dieu peut livrer l'âme et le corps au châtiment infernal, il dit que Dieu n'a pas seulement pouvoir de faire mourir, mais de jeter en enfer [4]. On est bien tenté de penser que Luc a corrigé les formules en vue d'une anthropologie et d'une eschatologie autres que celles de la source [5]. Il n'a pas voulu dire que le mort, avant la résurrection, soit une âme sans corps, ni surtout laisser entendre que les pécheurs ne seront pas jetés en enfer avant le jugement dernier : l'individu, qu'il ne faut pas se représenter comme une ombre qui dort jusqu'à la résurrection, peut être jeté en enfer aussitôt qu'il a quitté ce monde. La même conception de la destinée d'outre-tombe se retrouvera dans la parabole de Lazare et dans la promesse de Jésus au bon larron [6].

Même dans la sphère limitée où s'exerce leur pouvoir, les hommes ne sont nuisibles qu'en la mesure permise par la Providence, à qui

1. Le rapport au seul Évangile, prêché par Jésus et ses disciples dans des conditions obscures, et qui le sera plus tard librement (Jülicher, *loc. cit.*), serait une idée un peu abstraite.

2. V. 4. λέγω δὲ ὑμῖν τοῖς φίλοις μου. Reprise analogue dans vi, 27 ; *supr.* p. 554.

3. Mt. 28. καὶ μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι· φοβεῖσθε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ (D, εἰς γέενναν).

4. V. 4. μὴ φοβηθῆτε ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων τὸ σῶμα καὶ μετα ταῦτα μὴ ἐχόντων περισσότερόν τι ποιῆσαι. 5... φοβηθῆτε τὸν μετὰ τὸ ἀποκτεῖναι ἔχοντα ἐξουσιαν ἐμβαλεῖν εἰς τὴν γέενναν.

5. Wernle, 72.

6. xvi, 22-23 ; xxiii, 43.

rien n'échappe. Pas un passereau ne périt, si ce n'est que Dieu le permette [1]. Pas un cheveu de ses serviteurs ne tombe sans sa volonté. Tout est compté par lui, c'est-à-dire que les moindres choses sont réglées par sa décision souveraine. Celui qui veille sur les passereaux veillera aussi, et à plus forte raison, sur ses fidèles serviteurs. Luc développe ces pensées en modifiant quelques détails de rédaction. Au lieu de dire qu'un passereau ne tombe pas à terre sans que le Père céleste s'en mêle, il emploie une formule moins précise : « pas un passereau n'est oublié devant Dieu [2] », c'est-à-dire par lui. « Devant Dieu » est une façon d'atténuer l'anthropomorphisme. « Dieu » remplace « votre Père », c'est-à-dire le « Père qui est au Cieux », locution que Luc semble éviter généralement, mais qui pourrait bien aussi n'être pas celle de la source. Jésus a pu employer le mot « Cieux » pour désigner Dieu : la tradition de Matthieu en fait « le Père aux cieux », et celle de Luc « Dieu » simplement [3]. Tandis que le premier Évangile fixe à un *as* [4] le prix de deux passereaux, le troisième en fait donner cinq pour deux *as*. De part et d'autre on a voulu indiquer un prix insignifiant.

Rien donc n'arrivera aux disciples que ce qui aura été voulu par un Dieu bon et miséricordieux. Les maux auxquels pourra les exposer la confession de leur foi ne sont rien en comparaison de la récompense qui les attend, et que Jésus sera en état de leur assurer. Lorsque les prédicateurs de l'Évangile, ayant rempli fidèlement leur mission, comparaîtront, avec tout le genre humain, devant le juge suprême, qui est Dieu, non le Christ, ils auront un témoin qui répondra d'eux. De même qu'ils auront confessé leur foi en Jésus devant les juges de ce monde, Jésus les reconnaîtra pour siens devant le Juge éternel, et témoignera qu'ils ont bien fait leur devoir. Mais malheur à celui qui aura renié Jésus comme Maître et Sauveur devant les hommes ! Jésus à son tour le reniera comme disciple devant le Père céleste [5]. Ici Luc [6] nomme à la place du Père

1. V. 29. ἄνευ τοῦ πατρὸς ὑμῶν.

2. V. 6. καὶ ἓν ἐξ αὐτῶν οὐκ ἔστιν ἐπιλελησμένον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. Noter, chez les deux évangélistes, l'emploi d'une formule négative pour les passereaux, et positive : « cheveux comptés », pour les hommes.

3. Cf. Dalman, I, 172.

4. Six à sept centimes.

5. Mt. 32, 33. ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

6. V. 8. ἔμπροσθεν (v. 9 ἐνώπιον) τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ. Ap. iii, 5, n'est pas réellement parallèle.

« les anges de Dieu », locution substituée sans doute à une autre moins claire, qui désignait Dieu lui-même [1]. Peut-être l'évangéliste a-t-il voulu représenter le Christ dans le rôle de juge et assisté par les anges [2].

Il paraît difficile d'admettre [3] que le Fils de l'homme dont parle Luc serait primitif dans ce passage, et que Matthieu aurait eu tort de l'identifier à Jésus. Cette hypothèse bouleverse l'équilibre de la sentence, car Jésus est plus qualifié que le « Fils de l'homme » pour reconnaître les siens au jugemeut dernier. Et s'il faut choisir entre les deux conceptions, celle du jugement par Dieu, avec Jésus témoin, et celle du Jugement par le Fils de l'homme, avec les anges comme assesseurs, que ce Fils de l'homme s'identifie ou non à Jésus, la première est assurément la plus naturelle dans ce passage, et celle qui s'accorde le mieux avec les éléments les plus certains de la prédication évangélique [4].

Les réflexions qui suivent, dans Matthieu, touchant la division que l'Évangile introduit dans les familles, et le renoncement absolu qu'il impose au vrai disciple, sont rapportées par Luc dans un autre contexte, et n'ont pas dù, plus que la précédente, être formulées par le Sauveur au moment où il envoyait pour la première fois ses apôtres prêcher la bonne nouvelle. Le rédacteur du premier Évangile s'en sera servi pour compléter le discours sur l'apostolat. Dans Luc, la première de ces réflexions vient après un discours sur la préparation au jugement de Dieu [5], la seconde a été combinée avec deux petites paraboles [6], de façon à former une instruction sur les sacrifices que Jésus exige de ses disciples. Matthieu et Luc ont en double la leçon du renoncement, parce qu'ils l'ont trouvée dans Marc [7] et dans le recueil de discours.

Matth. x, 34. « Ne pensez pas que je sois venu jeter la paix sur la terre : je ne suis pas venu jeter	Luc, xii, 49. « Je suis venu jeter du feu sur la terre, et combien je voudrais qu'il brulât déjà ! 50. Mais

1. Cf. Dalman, *loc. cit.*
2. Cf. ix, 26 (Mc. viii, 38).
3. Avec Wellhausen, *Mt.* 50.
4. Voir le commentaire de Mc. viii, 38.
5. xii, 42-48.
6. xiv, 28-32.
7. viii, 34-37 (Mt. xvi, 24-26; Lc. ix, 23-25).

la paix, mais le glaive. 35. Car je suis venu faire la division de l'homme contre son père, de la fille contre sa mère, de la bru contre sa belle-mère ; et les ennemis de l'homme seront les gens de sa maison. »

j'ai à être baptisé d'un baptême, et combien suis-je dans l'angoisse jusqu'à ce qu'il soit accompli ! 51. Vous croyez que je suis venu mettre la paix sur la terre ? Non, je vous (le) dis, mais la division. 52. Car il y en aura désormais cinq dans chaque maison qui seront divisés : trois contre deux, et deux contre trois 53. seront divisés, père contre fils, et fils contre père, mère contre fille, et fille contre la mère, belle-mère contre la bru, et bru contre sa belle-mère. »

Dans Matthieu, il semble que Jésus veuille aller au-devant d'une idée fausse que les disciples, à l'instar des autres Juifs, auraient pu se former sur les conditions dans lesquelles apparaîtrait le règne de Dieu. On rêvait d'une paix éternelle, réalisée sur la terre et à laquelle présiderait le grand roi, fils de David. Ce n'est pas ainsi que le royaume céleste débute avec l'Évangile. Jésus est venu jeter le glaive [1], c'est-à-dire la guerre et la division sur la terre, et il n'apporte pas maintenant la paix, parce que l'annonce du royaume a pour effet immédiat, le Sauveur lui-même ne l'a-t-il pas constaté dans sa propre maison ? d'amener la discorde dans les familles, tel membre acceptant la foi, tel autre la rejetant, et ce dissentiment mettant aux prises croyants et incroyants. L'apparition du Christ a donc pour conséquence, non pour but, mais le langage biblique ne fait pas de distinction nette entre ces deux idées, la division signifiée par l'épée. L'énumération des personnes qui se combattent semble être une réminiscence de Michée [2].

Luc a glosé la simple déclaration qu'on lit dans le premier Évangile. On ne voit pas bien pourquoi il la place après la parabole des Deux serviteurs, qui invite les disciples à se tenir prêts pour le jugement. Si l'on veut chercher un rapport logique entre les deux leçons, il faut supposer que la vigilance et la fidélité sont jugées

1. V. 34. μὴ νομίσητε ὅτι (cf. v. 17) ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν· οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἀλλὰ μάχαιραν.

2. VII, 6.

d'autant plus indispensables que les difficultés rencontrées par les disciples seront plus grandes. Mais, dans cette partie du troisième Évangile, les transitions ne sont pas ménagées avec beaucoup de soin ; des sentences primitivement distinctes se trouvent associées, et quelquefois mélangées, à raison de certaines analogies plus ou moins consistantes, sans que l'on poursuive dans l'ensemble un enchaînement rigoureux.

L'expression : « Je suis venu *jeter* du feu sur la terre [1] », fait écho à : « je ne suis pas venu *jeter* la paix », que Luc a certainement trouvée dans la source. Le feu dont il s'agit ne peut être ni l'Esprit saint, ni la vertu purifiante de la parole divine, ou le renoncement évangélique, ni l'ardeur pour le sacrifice : ces biens surnaturels ne sont pas des choses à jeter, et ils ne mettront jamais le feu à la terre. Vu les expressions choisies et la suite du discours, le feu n'est pas autre chose que la discorde introduite dans le monde par la prédication de l'Évangile, ou mieux encore peut-être le mouvement excité pour ou contre la religion de Jésus par la prédication apostolique, et d'où résultera la discorde [2]. Le Sauveur voudrait que ce feu brûlât déjà [3], parce qu'une telle lutte doit se produire avant que le règne de Dieu ait son accomplissement définitif. Mais elle n'est pas censée arriver encore, parce que Jésus doit auparavant « recevoir un baptême [4] » c'est-à-dire être immergé dans la mort. La perspective de son baptême sanglant lui cause de l'angoisse [5]. Beaucoup pensent que cette angoisse est celle du désir, soit que le désir ait pour objet le salut du monde [6], soit qu'il s'applique aux douleurs de la passion, que Jésus souhaiterait de subir le plus tôt possible afin d'en être délivré [7]. Mieux vaut s'en tenir à la lettre du texte, et dire que Jésus est supposé envisager avec terreur, comme au jardin de Gethsémani, les souffrances qui l'attendent. Il se trouve ainsi partagé entre deux sentiments, le désir de voir bientôt se pré-

1. V. 49. πῦρ ἦλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν. Cf. p. 891, n. 1.
2. Holtzmann, 374.
3. καὶ τί θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθη ;
4. V. 50. βάπτισμα δὲ ἔχω βαπτισθῆναι.
5. καὶ πῶς συνέχομαι ἕως ὅτου τελεσθῇ.
6. Maldonat, Schanz, Weizsäcker, etc. On admet volontiers que les vv. 49-50 expriment deux sentiments analogues; mais l'évangéliste oppose le feu à l'eau (baptême), le désir à la crainte.
7. Godet, *ap*. J. Weiss, 498.

parer l'avènement du royaume, et l'effroi que lui inspire la terrible épreuve à travers laquelle lui-même doit passer avant cet avènement, et pour le procurer. L'image du baptême, que Luc prend à Marc [1], parce qu'il ne veut pas la laisser perdre, tout en négligeant le récit qui l'encadre dans le second Évangile, est réunie artificiellement à celle du feu, et la perspective du discours n'est pas historique. Les divisions dont parle ici Jésus ne sont pas celles qu'il a vues naître, mais l'état violent que l'évangéliste sait avoir été créé après la mort du Christ par la prédication de ses disciples.

Ayant employé pour le feu le mot « jeter », Luc dit ensuite « mettre la paix [2] » ; il remplace la métaphore du glaive par « la division » [3] ; au lieu de présenter les trois couples d'opposants, père et fils, mère et fille, belle-mère et bru, il a fait le total des membres de la famille, et compté qu'il y a seulement cinq personnes, la même étant à la fois mère et belle-mère ; il montre les cinq divisés en deux groupes ennemis, trois et deux, sans penser que d'autres hypothèses sont possibles. Ces combinaisons arithmétiques ont toute chance d'être secondaires par rapport au texte de Matthieu. En faisant dire à Jésus que les divisions existeront désormais, « depuis maintenant », l'évangéliste paraît oublier que, selon lui, le feu de la discorde ne s'allumera que plus tard, quand le Sauveur aura été baptisé dans la mort ; mais c'est que, par rapport à lui, le moment où Jésus parle et celui de sa mort se confondent presque.

Matth. x, 37. « Qui aime père ou mère plus que moi n'est pas digne de moi ; et qui aime fils ou fille plus que moi n'est pas digne de moi. 38. Et qui ne prend sa croix et ne me suit n'est pas digne de moi. 39. Qui aura trouvé sa vie la perdra, et qui aura perdu sa vie pour moi la trouvera. »

Luc, xiv, 25. Et une grande foule marchait avec lui ; et se retournant, il leur dit : 26 « Si quelqu'un vient à moi et ne hait pas ses père, mère, femme, enfants, frères, sœurs, et encore sa propre vie, il ne peut être mon disciple. 27. Quiconque ne porte pas sa croix et ne marche derrière moi ne peut être mon disciple. »

(Marc, viii, 34. « Si quelqu'un veut marcher derrière moi, qu'il renonce à lui-même, qu'il se charge de sa croix et me suive. 35. Car celui qui voudra sauver sa vie la perdra, et celui qui perdra sa vie à cause de moi et de l'Évangile, la sauvera. »)

1. x, 38.
2. V. 51. δοκεῖτε ὅτι (cf. p. 892, n. 1) εἰρήνην παρεγένομην δοῦναι ἐν τῇ γῇ ;
3. οὐχί, λέγω ὑμῖν, ἀλλ' ἢ διαμερισμόν.

La mention des membres de famille entre lesquels l'Évangile introduit la discorde appelle, dans Matthieu, la sentence concernant le sacrifice que Jésus exige des siens en ce qui regarde la parenté. Cette sentence venait à part dans la source, suivie de celle qui concerne le renoncement personnel. Comme Luc se souvient qu'il a déjà reproduit celle-ci d'après Marc, pour atténuer la répétition, il en abrège la première partie, les mots : « et encore sa propre vie [1] », résumant tout un verset de Matthieu, qu'il a jugé bon de transposer dans un discours sur le grand jugement [2]. Le rédacteur du troisième Évangile a voulu faire de ces sentences, réunies avec les deux paraboles de l'homme qui veut bâtir et du roi qui veut se battre, un discours sur le renoncement absolu que Jésus impose à ceux qui le suivent. L'introduction historique a été conçue en vue du discours, par un procédé logique des moins compliqués. Le discours traitant des conditions requises pour être disciple, pour « suivre » Jésus et « marcher derrière » lui, l'évangéliste suppose qu'une foule de gens marchaient derrière Jésus sur un chemin : le Christ se retourne pour leur dire à quels sacrifices doivent consentir ceux qui veulent le suivre véritablement.

La formule plus expressive et plus absolue : « Celui qui ne hait pas son père [3] », peut être primitive relativement à : « Qui aime père et mère plus que moi [4] ». En faisant la part du manque de précision inhérent au langage sémitique, il reste, comme nuance caractéristique du troisième Évangile comparé au premier, le relief donné à l'obligation qui existe, pour quiconque veut être vraiment disciple de Jésus, de sacrifier toutes les affections et de rompre tous les liens de famille. Le mot « haïr » exprime positivement le peu de cas que l'on en doit faire lorsqu'il s'agit du royaume des cieux. Ce sacrifice est imposé à qui veut « suivre » Jésus, et il n'est dit aucunement que l'on puisse avoir, sans le « suivre », une part assurée dans le royaume. Si Jésus insiste sur la nécessité de l'abnégation volontaire, au lieu de s'en tenir au point de vue des béatitudes, et s'il se met lui-même en avant, au lieu de parler seulement du royaume, c'est que les circonstances ont changé, que la

1. V. 26. ἔτι τε καὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν.
2. xvii, 33.
3. Lc. 35. εἴ τις ἔρχεται πρός με καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα αὐτοῦ κτλ.
4. Mt. 37. ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος.

préparation du royaume paraît maintenant plus laborieuse, et que le Sauveur, pour effectuer le groupement des enfants du royaume, a besoin d'affirmer sa mission de chef du ralliement.

L'expression adoucie de Matthieu : « Qui aime père ou mère plus que moi », se trouve mieux adaptée à la réalité de l'existence et à la condition commune des hommes. Si le monde doit durer, il est impossible de les soustraire en masse aux devoirs de famille et de société : on dira seulement que, pour avoir part aux bienfaits de l'Évangile, on doit faire passer l'amour de Jésus avant toute affection terrestre, l'intérêt du salut avant les intérêts du monde.

Mais il ne suffit pas de renoncer à sa famille, il faut renoncer à soi-même et à sa propre vie, il faut porter la croix derrière Jésus, et sans doute comme lui. Bien que cette allusion au supplice du crucifiement se soit trouvée dans Marc et dans le recueil de discours, on peut soupçonner qu'elle a été ajoutée dans la tradition [1], par manière de commentaire, à la déclaration touchant la nécessité de perdre sa vie dans le temps pour la gagner dans l'éternité. Le supplice de la croix n'était pas usité anciennement chez les Juifs, mais il avait été introduit par les Romains. Comme le condamné portait lui-même l'instrument de son supplice jusqu'au lieu de l'exécution, dire qu'il faut porter sa croix derrière Jésus est dire qu'on doit le suivre sous la persécution et jusqu'à la mort du martyre [2]. Cette exhortation ne se présente pas comme une prophétie dont les apôtres n'auraient pu voir la portée que plus tard [3] : elle ne serait pourtant pas autre chose si elle avait été rellement prononcée ; elle n'a de sens que relativement à la passion, et pour qui connaît les circonstances de la mort de Jésus. Car il ne s'agit pas d'une éventualité qui pourrait se produire : les disciples doivent être prêts à mourir comme leur Maître ; ni de supporter les peines quelconques de la vie : les disciples sous la croix, derrière Jésus, sont des condamnés à mort. C'est la même idée qui est présentée, sous une forme plus intelligible et d'une authenticité incontestable, dans le jeu de mots sur la vie à perdre et à gagner.

Le sacrifice absolu que l'on fait à la cause de l'Évangile n'est pas

1. Holtzmann, 235. Ss. et quelques autres témoins n'ont pas Lc. 25 ; mais ce peut être accident de copie (homéoteleuton).

2. Ce n'est pas précisément la même idée que Gal. ii, 19 ; vi, 14.

3. Schanz, *Mt.* 303.

sans compensation. Il faut tout perdre en ce monde pour tout gagner en l'autre. Le Sauveur joue sur le double sens du mot « âme » ou « vie » [1], qui représente le principe de la vie naturelle et le sujet de la béatitude éternelle. « Celui qui », en reniant Jésus, « aura trouvé sa vie », l'ayant sauvée de la mort temporelle, « la perdra » en réalité, parce qu'il sera privé de la vie véritable, la vie éternelle. « Celui qui aura perdu sa vie », c'est-à-dire qui aura été mis à mort pour la cause de l'Évangile, « la trouvera » véritablement, parce qu'il gagnera ainsi la vie bienheureuse dans le royaume des cieux. Pour le disciple fidèle, la perte de la vie terrestre n'est qu'un mal apparent, et un réel profit. Pour l'apostat, la conservation de son existence semble être un avantage : c'est, en fait, le dommage le plus grand qui se puisse concevoir. La vie éternelle appartient à ceux qui sont détachés de la vie temporelle. La mort éternelle attend ceux qui n'ont consulté que l'intérêt de leur vie en ce monde.

Matth. x, 40. « Qui vous reçoit me reçoit, et qui me reçoit reçoit celui qui m'a envoyé. 41. Qui reçoit un prophète à titre de prophète obtiendra récompense de prophète, et qui reçoit un juste à titre de juste obtiendra récompense de juste. 42. Et quiconque aura donné à boire un verre d'eau fraîche à l'un de ces petits, à titre de disciple, je vous (le) dis en vérité, il ne perdra pas sa récompense. »

Luc, x, 16. « Qui vous écoute m'écoute, et qui vous rejette me rejette ; et qui me rejette rejette celui qui m'a envoyé. »

(Marc, xi, 37. « Quiconque reçoit un de ces enfants, en mon nom, me reçoit ; et quiconque me reçoit, ce n'est pas moi qu'il reçoit, mais celui qui m'a envoyé... 41. Quiconque vous donnera à boire un verre d'eau, en mon nom, parce que vous appartenez au Christ, je vous dis en vérité qu'il ne perdra pas sa récompense. »

L'idée de la vie gagnée amène dans Matthieu la promesse de récompense qui sert de péroraison au discours sur l'apostolat : ceux qui accueilleront les prédicateurs de l'Évangile obligeront Jésus qui les envoie, et Dieu même qui envoie Jésus ; Dieu paiera la dette de ses messagers. Marc a reproduit la même sentence dans un autre contexte [2], qui ne semble pas primitif. C'était la conclusion

1. ψυχή = נפש.
2. ix, 37.

du discours de mission dans la source commune de Matthieu et de Luc, puisqu'on la trouve, dans le troisième Évangile, à la fin du discours aux Soixante-douze [1]. Mais Luc paraît l'avoir retouchée, tant pour la différencier du passage parallèle qu'il avait déjà reproduit d'après Marc, que pour mieux l'adapter à l'ensemble du discours : comme il a insisté sur la prédication du royaume, au lieu de « recevoir », il dit « écouter », et comme le discours s'achève pour lui sur la perspective de l'incrédulité judaïque, il abandonne le développement positif de l'idée pour le développement négatif, expliquant en quelque façon le châtiment d'Israël par son incrédulité à l'égard de Jésus lui-même [2]. La parole relative à ceux qui feront accueil aux missionnaires de l'Évangile [3] venait assez naturellement après ce qui avait été dit de la conduite à tenir vis-à-vis de ceux qui les recevraient et de ceux qui ne les recevraient pas. Elle fait valoir l'honneur et surtout le mérite qui résultent, pour les premiers, de l'hospitalité donnée. Mais le sens du mot « recevoir » est plus large que dans le discours; il implique la reconnaissance de la mission des apôtres. Vu qu'on honore dans un envoyé la personne de celui qui l'envoie, Jésus considère comme fait pour lui-même ce que l'on fait pour ses disciples; et ce que l'on fait pour Jésus est fait pour Dieu, dont Jésus est l'apôtre par excellence. Qui croit à la parole des disciples croit à la parole de Jésus et au message de Dieu; qui honore les disciples honore Jésus et Dieu. Là est le motif de la récompense. Cette sentence aurait pu être tout aussi bien dite pour faire valoir l'autorité du témoignage apostolique et la solidarité de Jésus avec ses envoyés. Le discours de mission, même dans la forme la plus ancienne, était moins une allocution suivie qu'un recueil de sentences ayant trait à l'apostolat.

Matthieu fait ressortir l'idée de récompense en désignant d'autres personnes agréables à Dieu, et en observant que l'on égalera leurs mérites si l'on a pour elles les égards qui conviennent. Tant pour le fond que pour la forme, cette assertion est de l'évangéliste [4] plutôt que de Jésus. Elle semble imitée de la sentence précédente et

1. La source commune devait présenter en substance Mt. ix, 37-38; x, 5 *b*-8 *a*, 9-16, 23-25, 40 (Lc. x, 2-12, 16).

2. V. 16. ὁ ἀκούων ὑμῶν ἐμοῦ ἀκούει, καὶ ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς ἐμὲ ἀθετεῖ, κτλ.

3. Mt. 40. ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται κτλ.

4. Ou de la tradition. Wernle, 181, observe que Matthieu serait plutôt dis-

veut la compléter ; mais elle en rétrécit beaucoup la signification, et introduit, en ce qui concerne la mesure de récompense, une idée nouvelle, fort discutable si on voulait la prendre à la rigueur. Recevoir un prophète comme prophète n'est pas la même chose que recevoir un apôtre au nom de Jésus, et mériter la faveur de Dieu, parce qu'on reçoit son envoyé, n'est pas la même chose que mériter au ciel la place du prophète à qui on a donné l'hospitalité sur la terre. En parlant des prophètes et des justes, Matthieu imite le langage de l'Ancien Testament, mais on avouera que Jésus lui-même n'aurait pu en viser les personnages sans tomber dans la théorie abstraite, et que l'évangéliste ne pense pas réellement à eux. Matthieu se représente les apôtres comme tenant maintenant la place des prophètes anciens ; il connaît aussi, dans les communautés chrétiennes, des prophètes et de saints hommes qui prennent rang à côté des missionnaires ; il a voulu leur faire une place, et, pour compléter son énumération, il est allé chercher dans Marc la parole sur le verre d'eau fraîche donné « aux petits ». Par ce moyen, les principales catégories de chrétiens sont représentées : apôtres, prophètes, parfaits, simples fidèles. Celui qui reçoit un prophète parce que c'est un prophète, un homme de Dieu, et non pour des raisons qui n'ont rien à voir avec sa qualité, « obtiendra récompense de prophète »[1], c'est-à-dire la même récompense que s'il était prophète lui-même. Celui qui reçoit un juste, c'est-à-dire un de ceux qui suivent l'idéal de perfection tracé par le Christ, et dont la masse des croyants s'est montrée dès l'abord incapable, recevra récompense de juste, comme s'il était juste lui-même. La justice que l'évangéliste a en vue n'est pas celle des patriarches, mais bien celle qui « l'emporte sur la justice des scribes et des pharisiens »[2]. Dans le premier cas, on peut dire que le mérite ne s'attache pas à la dignité de la fonction, mais à la manière dont on s'en acquitte : celui qui reçoit dignement le prophète accomplit son devoir aussi bien que le prophète fidèle à l'esprit qui l'éclaire. Dans le second cas,

posé à prémunir ses lecteurs contre les faux prophètes (vii, 15-22), et que Mr. 41, peut avoir été dans la source sans être pour cela parole du Sauveur.

1. V. 41. μισθὸν προφήτου λήμψεται. La promesse n'a de sens que par rapport à la récompense éternelle ; par conséquent le rapport avec le principe énoncé au v. 10 (Holtzmann, 236) est purement extérieur et accidentel.

2. v, 20. Cf. *supr.* p. 566.

l'honneur rendu au juste prouve que l'on estime le type de sainteté que celui-ci représente [1], et que l'on souhaite au moins le réaliser soi-même dans la mesure du possible : rendre hommage au juste dans ces conditions, c'est déjà être juste en intention. Mais l'évangéliste, pour encourager ses lecteurs au devoir de l'hospitalité chrétienne, ne craint pas de mettre sur le même pied, en ce qui regarde la récompense, celui qui reçoit et celui qui est reçu. De même, celui qui aura offert un simple verre d'eau fraîche, bienfait appréciable surtout dans les pays chauds, à l'un de ces « petits » [2], c'est-à-dire au simple croyant, parce qu'il est disciple de l'Évangile, ne manquera pas sa récompense. Jésus, parlant aux Douze, ne les désigne pas sous le nom de « petits », et il n'y a pas lieu de dire qu'ils sont tels aux yeux du monde ou en comparaison des prophètes et des patriarches [3], auxquels on n'a pas réellement songé. Le Sauveur est censé désigner aux apôtres les simples croyants qui sont dans la foule présente à l'entretien, et l'évangéliste pense au commun des chrétiens. Si Jésus ne dit pas que celui qui donne un verre d'eau à « ces petits » recevra « récompense de disciple », mais seulement qu'il ne sera pas « privé de récompense » [4], c'est que telle est la teneur du texte dans Marc ; c'est aussi que la récompense du disciple est ici celle du petit, celle de tout le monde, et que ce ne serait rien promettre de particulier au croyant qui en reçoit un autre, que de lui garantir la récompense du simple fidèle. Arrivé au terme de sa progression descendante, Matthieu, pour conserver une prime à l'acte de bienfaisance, doit se contenter de dire que le bienfait ne sera pas perdu, et que Dieu en tiendra compte ; ou bien il s'attache à l'idée que Jésus exprime dans Marc, c'est-à-dire que Dieu saura gré de la moindre chose qui aura été faite pour les fidèles de l'Évangile, et il ne veut pas promettre récompense de disciples à des gens qui ne sont pas autrement gagnés à la foi. Étant donné que l'évangéliste a en vue ses lecteurs chrétiens, cette seconde hypothèse est la moins probable.

1. B. Weiss, *E.* 68.
2. V. 42. καὶ ὃς ἂν ποτίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων κτλ.
3. B. Weiss. *loc. cit.*
4. οὐ μὴ ἀπολέσῃ τὸν μισθὸν αὐτοῦ.

MARC, IV, 12. Et s'en étant allés, ils prêchèrent que l'on fît pénitence. 13. Et ils chassaient beaucoup de démons, et ils oignaient d'huile beaucoup de malades, et les guérissaient.

MATTH. XI, 1. Et il advint, lorsque Jésus eut fini de donner ses instructions à ses disciples, qu'il partit de là pour enseigner et prêcher dans leurs villes.

LUC, IX, 6. Et s'en allant, ils parcoururent les villages, annonçant la bonne nouvelle et guérissant partout.

Le discours était si bien la chose capitale pour le rédacteur du premier Évangile, qu'il a omis d'indiquer comment les apôtres se comportèrent dans leur tournée de prédication, et quel en fut le fruit. Ni le départ des apôtres ni leur retour ne sont mentionnés, en sorte que le voyage entrepris par le Sauveur dans les villes de Galilée doit être censé accompli en leur compagnie. En disant que Jésus prêchait dans « leurs villes », l'évangéliste n'entend point parler des villes que les apôtres avaient eux-mêmes visitées, ou dont ils étaient originaires, mais les villes habitées par le peuple mentionné dans le préambule du discours [1], les villes des Galiléens. Bien qu'il n'ait pas dit que Jésus se fût retiré à l'écart, Matthieu le suppose [2], parce que la montagne sur laquelle Marc conduit Jésus pour le choix des apôtres est à l'arrière-plan du discours, et que l'évangéliste y a conduit aussi la foule, comme pour la première de ses grandes instructions. Montagne et auditoire sont présents à la pensée du narrateur; c'est pourquoi on a lu d'abord que Jésus avait appelé à lui ses disciples, et on lit maintenant qu'il partit de là pour prêcher dans « leurs villes », quoiqu'on eût pu croire qu'il ne s'en était pas éloigné. Il est possible que le recueil de *Logia* ne signalât pas le départ des apôtres, puisque Luc ne mentionne pas non plus le départ des Soixante-douze après le discours.

Marc a une conclusion qui se rapporte à la mission des Douze, et Luc l'a reproduite en l'abrégeant. Selon Marc, les apôtres s'en allèrent prêcher la pénitence [3], selon Luc, annoncer la bonne nouvelle [4], en faisant de nombreuses guérisons, que Marc partage en

1. IX, 35-36; *supr.* p. 857.
2. X, 1, parallèle à Mc. IV, 13, et VI, 7.
3. V. 12. ἐκήρυξαν ἵνα μετανοῶσιν. Cette pénitence n'est pas conçue indépendamment du royaume de Dieu (cf. Mc. I, 14).
4. IX, 6. διήρχοντο κατὰ τὰς κώμας εὐαγγελιζόμενοι.

deux catégories, celles des possédés et celles des malades ordinaires. Luc entend les deux sous le terme général de « guérir ». Le second Évangile nous apprend que, pour les maladies communes, les apôtres pratiquaient des onctions d'huile [1]. Bien que de telles onctions fussent d'un fréquent usage dans la médecine antique, il ne s'agit pas ici d'une recette purement médicale, puisque l'on suppose les guérisons miraculeuses. Mais on ne saurait non plus regarder l'huile comme un pur symbole de la puissance surnaturelle qui se manifestait par l'intervention des apôtres [2], car l'huile ne laisse pas d'être un moyen de guérison. Dans ce temps et dans ce milieu, l'idée de la médecine purement naturelle n'existait pas, et l'art de guérir se confondait encore plus ou moins avec la magie, les remèdes étaient des charmes. L'onction dont parle Marc tient à la fois du rite religieux, comme l'exorcisme par lequel on chasse les démons, en tant qu'une vertu divine y est censée attachée, et du remède, en tant qu'on attribue à l'élément même une efficacité réelle pour la guérison [3]. Cette pratique a beaucoup d'analogie avec le rite chrétien de l'extrême-onction, qui en est plus ou moins directement dérivé [4]. Luc a mieux aimé signaler seulement les miracles, sans rien dire du moyen employé pour les accomplir.

Marc, vi, 30. Et les apôtres se rassemblèrent auprès de Jésus, et lui rendirent compte de tout ce	Luc, ix, 10. Et étant revenus, les apôtres lui racontèrent tout ce qu'ils avaient fait.

qu'ils avaient fait et enseigné. 31. Et il leur dit : Venez vous-mêmes à l'écart, en lieu désert, et reposez-vous un peu. » Car il y avait beaucoup d'allants et venants, et ils n'avaient pas même le temps de manger.

L'endroit où les apôtres viennent rejoindre le Sauveur doit être Capharnaüm ou un point de la côte peu éloigné de cette ville [5]. Les

1. V. 13. καὶ ἤλειφον ἐλαίῳ πολλοὺς ἀρρώστους καὶ ἐθεράπευον.
2. Schanz, *Mk.* 223.
3. Cf. Jac. v, 14.
4. Le concile de Trente, Sess. XIV, *De extr. unct*, cap. i, dit que ce sacrement a été « apud Marcum quidem insinuatum, per Jacobum autem... fidelibus commendatum et promulgatum. » Les commentateurs catholiques admettent néanmoins que Maldonat (I, 736) va trop loin en disant : « Qui hic de sacramenta extremae unctionis agi negat, ad tollendum hoc omnino sacramentum, aut maligne si haereticus, aut imprudenter si catholicus est, gradum facit. »
5. Cf. Mc. v, 21.

nouveaux prédicateurs rendent compte à Jésus de tout ce qu'ils ont fait, et de la manière dont ils ont prêché; ils racontent où et comment ils ont annoncé l'Évangile, et combien ils ont opéré de guérisons miraculeuses. Après cette tournée, qui n'a pas été exempte de fatigue, ils ont besoin de repos : leur Maître se décide à les emmener avec lui dans un endroit solitaire, où ils pourront échapper à l'empressement de la foule [1]. Car l'affluence était la même qu'aux premiers temps du séjour à Capharnaüm, et la troupe évangélique, bien loin de trouver quelque relâche, n'avait pas même le loisir de prendre tranquillement un peu de nourriture [2]. Afin de se soustraire au grand nombre des allants et venants, il paraissait indispensable de quitter la rive occidentable du lac, et de passer à la rive orientale, comme on l'avait déjà fait une fois, pour aller à Gérasa [3]. Luc résume ces données de Marc, en omettant ce qui est dit de la fatigue des apôtres et du souci qu'en prend le Sauveur. Ces détails ont pu lui sembler de médiocre intérêt ; il les néglige d'autant plus volontiers qu'il a une autre histoire de retour qui ferait aisément double emploi avec celle-ci.

Luc, x, 17. Et les soixante-douze revinrent avec joie, disant : « Seigneur, les démons mêmes nous sont assujettis par ton nom. » 18. Et il leur dit : « Je voyais Satan tomber du ciel comme un éclair. 19. Voici que je vous ai donné le pouvoir de marcher sur les serpents, les scorpions, et sur toute la puissance de l'ennemi, et elle ne vous nuira en rien. 20. Cependant ne vous réjouissez pas de ce que les esprits vous sont assujettis; mais réjouissez-vous de ce que vos noms sont écrits dans les cieux. »

Ce morceau, qui n'a pas de parallèle dans les deux autres Synoptiques, est en rapport avec l'introduction du discours aux Soixante-douze. Les disciples semblent tout surpris du pouvoir qu'ils exercent sur les démons. Ils n'avaient pourtant pas lieu d'en être étonnés, puisque le discours qui précède leur attribuait la faculté de guérir les malades en général [4]. Il y aurait bien de la subtilité à penser qu'ils jugeaient les cas de possession proprement

1. V. 31. δεῦτε ὑμεῖς αὐτοὶ κατ' ἰδίαν εἰς ἔρημον τόπον καὶ ἀναπαύσασθε ὀλίγον.
2. Cf. II, 1-2 ; III, 20.
3. IV, 35-36 ; V, 1 ; *supr.* pp. 792, 799.
4. V. 9 ; *supr.* p. 867.

dite réservés au Sauveur et aux Douze [1]. Si l'on se rappelle qu'ils ont été envoyés pour préparer les logements là où le Christ devait venir, on s'explique qu'ils ne se soient pas attendus à faire des miracles. La mission des Soixante-douze n'a pas de réalité historique : à quoi bon retenir d'avance trente-cinq ou trente-six logements dans autant de localités différentes, et conçoit-on que les messagers partent simultanément et s'en reviennent de même ? Sans doute le texte ne dit pas en propres termes qu'il en ait été ainsi ; mais si l'on suppose que les couples de disciples sont partis et revenus l'un après l'autre, à des jours différents, la mise en scène devient inintelligible. Il n'y a qu'un départ et qu'un retour, dans une perspective vague et artificielle. Cette mission des Soixante-douze figurant l'évangélisation des Gentils par les auxiliaires qui se sont joints aux Douze et qui ont pris leur place, on veut faire entendre que ceux-là ont les mêmes pouvoirs que les Douze [2]. L'on a trouvé bon de faire valoir cette idée dans quelques paroles de Jésus, en y insérant un avertissement assez conforme à la doctrine de Paul sur les charismes [3].

La réponse du Sauveur, tant pour le fond que pour la forme, doit appartenir à un rédacteur plutôt qu'à la tradition authentique de l'Évangile. On ne voit pas clairement à quoi s'applique la déclaration : « Je voyais » ou « j'ai vu Satan tomber du ciel comme un éclair [4] ». On admet volontiers que la chute de Satan n'est pas autre chose que la ruine de son empire, acquise en principe, et dont témoigne l'expulsion des démons [5]. Satan serait précipité, comme Capharnaüm, du haut de son orgueil [6]. Cependant, Satan, à la différence de Capharnaüm, est, par son origine, une puissance du ciel, et peut en être précipité. Si Jésus a dit cette parole, les disciples n'ont guère pu l'entendre qu'au sens propre, et il n'est pas probable que l'évangéliste l'ait comprise autrement. Réelle ou purement morale, la déchéance de Satan, si on prend le discours comme étant de Jésus, aura coïncidé avec la mission des Soixante-

1. Schanz, *Lk*. 301. B. Weiss, *E*. 349.
2. Cf. ix, 1 ; Act. viii, 4-8.
3. I Cor. xiii, 1.
4. V. 18. ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα.
5. Holtzmann, 359.
6. V. 15 ; *supr*. p. 878. Cf. Is. xiv, 12.

douze. Seraient-ce donc les disciples, et non Jésus lui-même, qui auraient mis fin au règne de Satan ? On brise la perspective de Luc, sans rencontrer la vraisemblance historique, lorsqu'on suppose que le Christ fait allusion à un fait personnel antérieur à la mission des disciples, à une vision qu'il aurait eue au début de son ministère, par exemple à la scène de la tentation [1]. Si l'évangéliste avait eu cette idée, il l'aurait exprimée autrement. Et comme il n'est pas croyable que Jésus ait attribué seulement aux Soixante-douze la destruction de la puissance de Satan, on doit penser que la vision dont il s'agit, bien qu'elle semble se rapporter aux exorcismes pratiqués par les Soixante-douze, se réfère en réalité à l'avenir, comme la mission des disciples. La pensée du narrateur se porte au fond vers le triomphe de l'Évangile dans le monde, par la prédication chrétienne [2], sans qu'on puisse dire si cette défaite, principalement morale, est figurée par l'image apocalyptique du Dragon précipité des cieux [3], ou bien si l'image ne représente pas, en même temps, un dernier combat dans les hauteurs, qui préluderait dans le ciel au règne du Christ, comme les succès de l'Évangile y préludent sur la terre. L'image a le même objet que la demande des Zébédéïdes, un peu plus haut [4] ; il doit y avoir parenté d'origine entre les deux passages évangéliques.

Les disciples sont supposés jouir d'un pouvoir qui appartient à leur Maître, en vertu de sa vocation providentielle, et qu'ils exercent en son nom. C'est lui qui le leur a donné. Cette particularité étrange, d'un pouvoir qui aurait été attribué aux Soixante-douze sans qu'ils en fussent avertis, s'explique par le fait que les Soixante-douze n'ont pas été historiquement en rapport avec Jésus. Ils n'en sont pas moins devenus plus forts que Satan et que tous les êtres malfaisants qui sont en quelque sorte les agents et les auxiliaires de la puissance du mal. Rien n'autorise à voir, dans les serpents et les scorpions, des termes symboliques représentant les démons. Ces animaux dangereux appartiennent, comme les esprits mauvais, à ce

1. J. Weiss, 454.

2. Cf. Schanz, *Lk.* 302.

3. Ap. xii, 7-6 (cf. Jn. xii, 32). On éviterait ce rapport si l'on construisait : « J'ai vu tomber Satan, comme un éclair (tombe) du ciel » (Schanz, *loc. cit.*). Mais ce n'est pas l'éclair qui tombe, c'est Satan, et la comparaison porte sur la soudaineté de la chute, non sur la chute même (cf. Lc. xvii, 24).

4. Lc. ix, 54.

que le Sauveur appelle « la puissance de l'ennemi [1] », c'est-à-dire l'armée de Satan. Il n'est pas indifférent de noter que ce passage et la parabole de l'Ivraie, dans Matthieu [2], sont les seuls endroits de l'Évangile où Satan est dit « l'ennemi ». L'immunité des disciples relativement aux bêtes venimeuses est signalée dans la finale deutérocanonique de Marc [3]. L'idée s'est fait jour dans la tradition, mais il est peu probable qu'elle remonte jusqu'à Jésus. Si extraordinaires que soient les pouvoirs conférés aux disciples, l'évangéliste tient à à dire que ceux-ci ne doivent pas s'en glorifier ni même en concevoir une joie particulière, car la faculté de chasser les démons ne leur est pas octroyée à cause de leurs mérites ni pour eux-mêmes, mais en vue de leur ministère, et pour la recommandation de l'Évangile. Ce qui est pour eux le vrai bien, c'est qu'ils auront part à la vie éternelle dans le royaume de Dieu; ils sont inscrits au livre des prédestinés. L'Ancien Testament parle du livre des vivants; Dieu en efface les noms des pécheurs, pour les abandonner à la mort [4]. La littérature apocalyptique connaît deux livres, celui de la vie, où sont inscrits les justes, et celui de la mort et de la damnation, où sont inscrits les pécheurs [5].

Dans la source d'où vient le discours aux Soixante-douze, ce n'étaient pas les disciples qui revenaient joyeux : c'était le Sauveur qui se réjouissait en apprenant ce qu'ils avaient fait, et ses paroles d'action de grâces sont comme une seconde impression qui ne suppose pas celle qu'on vient de voir. Les mêmes paroles se rencontrent dans Matthieu, détachées du discours de mission.

MATTH. XI, 25. En ce temps-là, Jésus, prenant la parole, dit : « Je te rends grâces, Père, seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as

LUC, X, 21. A cette heure, il tressaillit de joie par l'action de l'Esprit Saint, et il dit : « Je te rends grâces, Père, seigneur du ciel et de

1. V. 19. καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ. Dans la proposition suivante : καὶ οὐδὲν ὑμᾶς οὐ μὴ ἀδικήσει, le sujet peut être οὐδέν, représentant πᾶσα δύναμις, ou bien δύναμις, οὐδέν étant complément. Cf. Mc. XVI, 15-18.

2. XIII, 25, 39; *supr.* pp. 766, 778.

3. XVI, 18 (cf. Ps. XCI, 13; Is. XI, 7-8).

4. EX. XXXII, 32; Ps. LXIX, 29; Is. IV, 3; DAN. XII, 1.

5. AP. III, 5 (cf. PHIL. IV, 3); XX, 13-15, où l'on mentionne plusieurs livres, dont un est celui de la vie.

caché ces choses aux sages et aux savants, et que tu les a révélées aux enfants; 26. oui, Père, parce que tel a été ton bon plaisir. 27. Tout m'a été remis par mon Père: et nul ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, nul ne connait le Père, si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut le révéler. »

la terre, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux savants, et que tu les a révélées aux enfants; oui, Père, parce que tel a été ton bon plaisir. 22. Tout m'a été donné par mon Père, et nul ne connaît qui est le Fils, sinon le Père, ni qui est le Père, sinon le Fils, et celui à qui le Fils veut (le) révéler. »

Cette prière eucharistique suivait de près, dans la source, l'apostrophe aux villes de Galilée. De même que celle-ci présageait, dans la condamnation des villes incrédules, le sort de tous ceux qui rejetteraient l'Évangile, la prière faisait valoir à la fois, dans les convertis galiléens, le caractère et le privilège de tous les croyants. Il est probable que la source indiquait brièvement l'occasion de ces paroles, c'est-à-dire le retour des Douze. Matthieu, omettant toute mention du départ et du retour des apôtres, a en même temps supprimé cette liaison, et il aura transposé la prière avec la malédiction des cités incrédules [1]. Peut-être a-t-il voulu élargir la perspective : comme son discours de mission est devenu un programme général de l'apostolat chrétien, il lui aura semblé préférable de rompre les attaches de la malédiction et de l'action de grâces avec le fait particulier de la première tournée apostolique; faisant suite à un jugement sur l'attitude des Juifs à l'égard du Sauveur, ces morceaux figurent, bien plus largement que dans la source, la réprobation du judaïsme incrédule et l'heureuse élection du peuple chrétien. Dans Luc, la prière, au lieu de servir d'épilogue à la mission des Douze, a suivi le discours et couronne la mission des Soixante-douze. Cette circonstance lui communique la même largeur de signification que dans Matthieu. Le préambule particulier dont elle est pourvue appartient à la rédaction du troisième Évangile : l'on y rappelle l'action de l'Esprit saint [2], comme

1. Cf. *supr*, p. 876.

2. V. 21. ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ (formule équivalente à ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ, de Mt. 25; dans Matthieu la formule supplée les indications de la source touchant le retour des apôtres; dans Luc, elle marque le retour à la source, après les vv. 17-20) ἠγαλλιάσατο τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ εἶπεν. On devine pourquoi certains témoins ont voulu lire seulement τῷ πνεύματι.

avant les prières d'Élisabeth, de Zacharie, de Siméon [1]. Il est vrai que les conditions sont analogues, non seulement pour le début, qui ressemble à celui d'un psaume, mais pour la suite du discours, qui, nonobstant la nature un peu abstraite de son contenu, imite le rythme des cantiques.

Jésus loue le Père, dont la volonté règle tout ce qui s'accomplit au ciel et sur la terre, de ce qu'il a confondu l'orgueil des sages de ce monde en les abandonnant à leur aveuglement, qui les rend incapables de comprendre la vérité de l'Évangile, et de ce qu'il a ainsi favorisé les pauvres et les ignorants, qui ont reçu avec empressement, dans l'humilité de leur esprit et la simplicité de leur cœur, le message du salut [2]. Les choses cachées aux savants et révélées aux petits ne peuvent être ni l'inscription des disciples au livre de vie [3], ni le châtiment des villes incrédules [4], ni le succès de la mission des Douze ou des Soixante-douze, mais la vérité de l'Évangile. Si donc la parole du Sauveur peut se placer naturellement après le retour des Douze, elle n'a aucun lien nécessaire avec cette circonstance. Le sentiment qu'elle exprime n'a rien que de conforme à l'esprit de Jésus [5], la conclusion : « oui, Père, parce qu'il t'a plu [6] ainsi », où l'on ne peut supposer aucune intention du rédacteur, semblerait en confirmer l'authenticité. Cependant le fond même et la construction rythmique du passage inviteraient plutôt à y voir l'œuvre d'un prophète chrétien, parlant au nom du Christ, dans le

1. Cf. I, 41, 67 ; II, 27-28 ; *supr.* pp. 297, 310, 356.
2. Mt. 25 (Lc. 21).

ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς,
ὅτι ἔκρυψας (Luc, ἀπέκρυψας) ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν,
καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις·

26. ναί, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου. Irénée, *Haer.* I, 13, 2 : οὐὰ ὁ πατήρ μου, ὅτι ἔμπροσθέν σου εὐδοκία ἐγένετο.

Les petits, νήπιοι, sont les ignorants d'Eccli. LI, 23 ; cf. *infr.* p. 913, n. 3.

3. Ce qui serait indiqué par le contexte de Lc. 20.
4. Ce qui résulterait de la combinaison rédactionnelle dans Mt. XI, 20-30.
5. Mais le vocabulaire est plutôt celui de Paul ; cf. I Cor. I, 18-III, 1.
6. Littéralement : « il a été plaisir *devant toi* ». Cf. Mt. XVIII, 14. Tournure rabbinique, pour ne pas attribuer directement une volonté à Dieu (Dalman, I, 173). Le v. 26 peut s'entendre comme confirmation du fait indiqué v. 25, ὅτι équivalant à « car », ou bien comme confirmation de la louange, le second ὅτι étant coordonné à celui du v. 25, et dépendant aussi de ἐξομολογοῦμαι.

style des psaumes et des prophètes de l'Ancien Testament [1].

La suite est d'un autre ton et se rapporte à un autre objet. Ce n'est rien moins qu'une prière. On dirait plutôt une apologie indirecte de la foi que les simples ont accordée à la prédication évangélique, une recommandation du Christ lui-même, qui se définirait devant ses disciples pour faire valoir son autorité, une théorie de la révélation chrétienne, qui serait aussi une christologie. Sans transition aucune [2], le Christ qui parlait à son Père, parle maintenant de lui-même. L'unité apparente du discours résulte de ce qu'il s'agit toujours d'une doxologie, et le rythme est celui du morceau précédent [3]; mais le rapport de la doxologie personnelle avec la doxologie divine est plus facile à comprendre au point de vue des évangélistes qu'au point de vue de Jésus. Il est sous-entendu que si les humbles croyants sont instruits des choses divines, c'est que Jésus les leur a apprises, et que Jésus a pu les leur enseigner sûrement, tenant sa science du Père céleste.

« Toutes les choses » dont Jésus a reçu du Père la communication sont, au moins en première ligne et dans la pensée des évangélistes, les choses qui ont été cachées aux sages et révélées aux petits, c'est-à-dire l'économie providentielle du salut. Cette participation à la science de Dieu ne va pas sans une participation à sa puissance, attendu que Jésus est chargé d'opérer, non seulement d'annoncer le salut du monde, et la réciprocité de connaissance entre le Père et le Fils, quand même elle n'impliquerait pas encore toute la métaphysique du dogme trinitaire [4], n'en implique

1. Cf. Ps. cxi, 1; viii, 3; xix, 8; Is. xxix, 14; mais surtout Eccli. li (voir *infr*. p. 913, n. 3).

2. Plusieurs témoins de Luc ont, au commencement du v. 22, la notice : καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶπεν. Comme ℵ BDL, etc. n'ont pas cette notice, et qu'elle double fâcheusement celle qu'on lit au début du v. 23, on admet généralement qu'elle n'est pas authentique au v. 22. L'évangéliste n'a dû l'écrire qu'une fois, mais elle serait aussi bien, peut-être mieux, au commencement du v. 22, et telle pouvait être d'abord sa place, non dans la source, où elle n'existait pas, mais dans Luc.

3. Cf. Brandt, *Die evangelische Geschichte*, 562.

Mt. 27 (Lc. 22). πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου,
καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν (Luc, γινώσκει τίς ἐστιν ὁ υἱὸς) εἰ μὴ ὁ πατήρ,
οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει (Luc, καὶ τίς ἐστιν ὁ πατήρ) εἰ μὴ ὁ υἱὸς
καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.

4. Les deux propositions font jeu de mots, et ne sont pas à expliquer indé-

pas moins entre Dieu et le Christ un rapport unique en son genre et que l'on peut dire transcendant. Mais le texte vise directement la connaissance, non la puissance ou la nature, et, si l'on tient compte du contexte, l'on admettra même volontiers que l'objet de cette connaissance est, par rapport au Christ, Dieu en tant que Providence, réglant les conditions du salut des hommes, et par rapport au Père, Jésus en tant que Messie et agent principal des desseins providentiels. Dans tout le passage, il n'est question que de connaissance : connaissance acquise par les humbles croyants, et refusée aux sages de ce monde ; connaissance que le Père a du Fils, qu'il a envoyé faire cette révélation au simples ; connaissance que le Fils a du Père, dont il manifeste les pensées miséricordieuses. On peut dire que nul ne connaît parfaitement le Fils et le dévouement qui l'attache à la rédemption de l'humanité, si ce n'est le Père qui l'envoie, et que nul ne connaît le Père et la bonté indulgente dont il poursuit ses créatures, si ce n'est le Fils et ceux qui sont enseignés par lui.

Il n'en est pas moins vrai que ces assertions comportent par elles-mêmes une signification plus absolue. Bien que Père et Fils ne soient pas uniquement des termes métaphysiques, et qu'ils représentent ici Dieu et le Christ, l'emploi du mot Fils, sans autre complément, est extraordinaire dans la bouche de Jésus [1] ; il appartient au langage de la tradition, non à celui du Sauveur ; il désigne le Christ immortel, on peut même dire éternel [2]. La connaissance réciproque du Père et du Fils n'est pas davantage présentée comme une relation née dans le temps, et se réalisant actuellement ; elle a le caractère supra-historique des assertions analogues qu'on trouve dans le quatrième Évangile ; elle n'exprime pas la préexistence, mais elle la suppose. Cette déclaration traduit la foi de la communauté chrétienne ; elle est libellée comme un petit

pendamment l'une de l'autre; elles expriment la réciprocité de connaissance parfaite, et rien de plus. Cf. Dalman, I, 232. En supprimant la première (Wellhausen, *Mt.* 58, et Harnack, *Sprüche u. Reden Jesu*, 204-206), on détruit l'économie de la strophe. Le ms. lat. *a* omet « quis est filius nisi pater », dans Lc. 22; ce peut être inadvertance de copiste.

1. On le retrouve seulement dans Mc. xiii, 32, et là aussi on peut penser à une glose de la tradition ou de l'évangéliste.

2. Cf. Hébr. i, 1-4.

symbole doctrinal destiné à signifier l'excellence de la révélation évangélique [1].

La formule : « Tout m'a été remis par mon Père », est le lien par lequel on a rattaché ce symbole à la prière de Jésus, et pourrait bien avoir ici le même sens que dans la finale de l'Évangile [2]. Le symbole aurait-il été le dire d'un prophète chrétien, repris par l'auteur de la prière ? Il est plus probable que la prière, le symbole et l'exhortation qui la suivent dans Matthieu procèdent d'une inspiration unique, comme ils sont rythmés de la même façon [3]. Cantique de sagesse chrétienne, fruit de l'Esprit.

Une variante notable, plus ancienne que tous les manuscrits connus, se rencontre dans plusieurs témoins du second siècle [4] : « Nul n'a connu [5] le Père, si ce n'est le Fils, ni le Fils, si ce n'est le Père, et celui à qui le Fils révèle » son être, ou bien le Père et lui-même. La transposition pouvait se produire accidentellement, sans être suggérée par quelque intérêt théologique. Mais le choix entre les deux leçons n'en est pas plus facile. La mention du Père, au début, s'accorde peut-être mieux avec la formule d'introduction. Au point de vue du christianisme primitif, la proposition : « nul n'a connu le Père, si ce n'est le Fils », est la principale, et vient mieux en premier lieu. L'on a pu penser ensuite que la science devait être mise d'abord dans le Père. L'aoriste : « a connu », n'a pas toute la portée métaphysique du présent « connaît », et l'on a pu éviter le premier parce qu'il se prêtait à l'idée d'une science acquise dans le temps par Jésus, et d'une connaissance de prédestination ou d'élection dans le Père. Enfin on a pu trouver que le Fils révélait le Père aux hommes, et non seulement lui-même, quoique la conclusion : « et celui à qui le Fils révèle »,

1. Selon DALMAN (*loc. cit.*), Jésus aurait fait l'application de ce principe : il n'y a pour connaître un fils que son père, et un père que son fils. Ce n'est pas le sens du texte, et le principe est-il assez sûr pour que Jésus ait pu l'employer ? Ces considérations sur le Père et le Fils font écho à l'invocation de Dieu comme Père dans ECCLI, LI, 1 (hébreu), 10.

2. XXVIII, 18. XII, 25 ne prouve rien en sens contraire; le pouvoir donné au Christ n'empêche pas le Père de rester maître du ciel et de la terre (cf. I. COR. XV, 2-7). Il y a, dans l'ensemble, affinité entre XII, 25-30, et XXVIII, 18-20.

3. BRANDT, 561, 576.

4. Marcion, Justin, Irénée, Hom. clémentines. Cf. JN. I, 18.

5. ἔγνω.

puisse très bien se rapporter aux deux propositions précédentes, à la connaissance du Père et du Fils, communiquée par Jésus [1]. Le rôle du Christ comme révélateur a plus de relief que dans la leçon commune, et la relation du Père et du Fils est moins accentuée dans le sens métaphysique. De part et d'autre le Christ est conçu comme médiateur unique de la révélation divine, et, en tout cas, la parole ressemble plus à une profession de foi chrétienne qu'à un enseignement du Sauveur. Il peut y avoir quelque témérité à vouloir prouver par ce passage [2] que la conscience de la filiation divine a précédé historiquement, ou conditionné logiquement en Jésus celle de sa vocation messianique.

Après cette déclaration, dont le texte est à peu près identique chez Matthieu et chez Luc, les deux évangélistes se séparent, le premier ajoutant un appel du Sauveur, qui est ou qui semble d'abord sans parallèle, le second amenant une parole de félicitation que Matthieu a introduite dans le discours des paraboles, où elle n'est certainement pas à sa place.

Luc, x, 23. Et se tournant vers ses disciples en particulier, il dit : « Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez ! 24. Car je vous dis que beaucoup de prophètes [et de rois] ont désiré voir ce que vous voyez, et ne l'ont pas vu, entendre ce que vous entendez, et ne l'ont pas entendu. »

(Matth. xiii, 16. « Mais heureux vos yeux, parce qu'ils voient, et vos oreilles, parce qu'elles entendent ! 17. Car je vous dis en vérité que beaucoup de prophètes et de justes ont désiré voir ce que vous voyez, et ne l'ont pas vu, entendre ce que vous entendez, et ne l'ont pas enteudu. »)

Luc veut orienter son lecteur et atténuer les changements qui se produisent dans la forme du discours : pour commencer, Jésus parlait à Dieu ; puis il a fait une déclaration générale qui plane entre ciel et terre, sans être adressée à un auditoire déterminé ; voici maintenant une apostrophe qui ne convient qu'à des témoins bienveillants. On suppose naturellement que ce sont les disciples. Dans

1. Il est possible cependant que la finale : « et celui à qui le Fils révèle », se rattache plus naturellement à la proposition précédente, si c'est le Fils, et non le Père, qui est sujet de celle-ci. Irénée, qui a les deux leçons, blâme en un endroit les Marcosiens de suivre la variante, que lui-même adopte ailleurs. Voir *Haer.* IV, 11, 1, 2, 5 ; I, 13, 2. Cf. Merx, II, i, 199-203.

2. Holtzmann, 239, et plusieurs critiques contemporains.

la source, et selon l'esprit de la rédaction primitive, la remarque n'était pas nécessaire ; Luc l'a faite peut-être parce qu'il sent vaguement que le discours précédent convient aux chrétiens de son temps, et que la parole de félicitation n'a de sens que pour les disciples contemporains de Jésus [1]. Il est possible aussi que la formule de transition marque le passage d'une source à une autre, ou à un autre endroit de la même source : mais l'association des idées ne réclamait pas cette observation.

On peut, d'après Matthieu, conjecturer que le commencement de l'apostrophe se lisait dans la source : « Bienheureux les yeux qui voient ce que vous voyez, et les oreilles qui entendent ce que vous entendez ! » Au lieu des « justes », Luc dit les « rois [2] ». L'expression plus générale et plus exacte de Matthieu [3] pourrait être secondaire par rapport à l'autre, qui n'associe aux prophètes que les rois pieux, David, Ézéchias, Josias. Prophètes et rois ont désiré voir le jour du Seigneur, le règne messianique, et ceux qui voient et entendent Jésus assistent à l'avènement du règne, par une faveur que n'ont pas eue ces grands amis de Dieu. Cette parole de Jésus était probablement la seule que la rédaction originale des *Logia* mettait en rapport avec le retour les apôtres.

MATTH. XI, 28. « Venez à moi, tous les fatigués et les chargés, et je vous soulagerai. 29. Prenez mon joug sur vous et instruisez-vous près de moi, parce que je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez du repos pour vos âmes : 30. car mon joug est doux et mon fardeau léger. »

Ces paroles touchantes, qui font suite, dans Matthieu, à l'éloge de la révélation chrétienne, sont destinées à le compléter. Elles n'en sont pas le développement logique, et elles s'y rattachent seulement par une certaine analogie de perspective. On admet volontiers que l'évangéliste les a trouvées dans le recueil des *Logia*. Il est vrai pourtant que l'on y discerne, comme dans le morceau précédent,

1. Cf. *supr.* p. 908, n. 2. Le κατ'ἰδίαν (qui manque dans D. Ss. Sc. mss. lat.) pourrait être un écho indirect de MT. 28-30, passage omis par Luc, mais d'où l'on pouvait inférer que l'ensemble du discours ne s'adressait pas aux disciples (B. WEISS, *E.* 350). D, mss. lat. Marcion omettent καὶ βασιλεῖς dans Lc. 24.

2. V. 24. προφῆται καὶ βασιλεῖς. Cf. *supr.* p. 748.

3. V. 17. προφῆται καὶ δίκαιοι. Cf. x, 41 ; *supr.* p. 898.

quelque chose du discours attribué à Jésus ressuscité [1], qui semble appartenir à la dernière rédaction de Matthieu. Elles ont un rythme [2] analogue à celui de la sentence qui les précède, quoique moins régulier. Elles sont faites presque uniquement d'emprunts à l'Ancien Testament [3], et elles conviennent mieux au Christ glorifié, vivant dans l'Église, qu'au Christ historique. On peut douter que Jésus ait jamais parlé de son joug, même par voie de comparaison, tandis que, pour l'évangéliste, le joug de Jésus est la loi chrétienne, si douce et légère relativement à la Loi mosaïque inter-

1. Esprit universaliste, invitation à se faire disciple de Jésus.

2. V. 28. δεῦτε πρός με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι,
κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς.
29. ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ' ὑμᾶς καὶ μάθετε ἀπ' ἐμοῦ,
ὅτι πραΰς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ,
καὶ εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν.
30. ὁ γὰρ ζυγός μου χρηστὸς
καὶ τὸ φορτίον μου ἐλαφρόν ἐστιν.

La locution ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ est dans le style de l'évangéliste; cf. v, 3, πτωχοὶ τῷ πνεύματι. πραΰς est en rapport avec v, 5. Voir *supr.* pp. 545, 548.

3. Cf. Jér. vi, 16, d'où vient le dernier membre du v. 29; mais Matthieu suit l'hébreu et non les Septante; Eccli. li, 1, pour le v. 25; et 23-30, pour les vv. 28-30. Dans la version grecque d'Eccli. li, 26, on lit :

τὸν τράχηλον ὑμῶν ὑπόθετε ὑπὸ ζυγόν,
καὶ ἐπιδεξάσθω ἡ ψυχὴ ὑμῶν παιδείαν.

Mais le mot παιδεία peut remplacer un terme figuré. L'Ecclésiastique hébreu donne משא, « fardeau » (cf. Lévi, *L'Ecclésiastique*, II, 230) :

26. Amenez votre cou sous son joug,
Et que votre âme se charge de son fardeau.

L'auteur de Mt. 28-30, ne lisait donc pas seulement Jérémie, mais aussi l'Ecclésiastique en hébreu, ou dans une autre version que les Septante. En tout cas, la présence du « fardeau » dans l'Ecclésiastique hébreu (bien que le syriaque soit conforme au grec et suppose aussi מוסר, au lieu de משא) confirme la dépendance de Matthieu. Et ne dirait-on pas qu'il identifie Jésus avec la Sagesse, dont Ben-Sira parle en cet endroit? Le fait est qu'on lui verra mettre dans la bouche du Sauveur (xxiii, 34-36) une parole qui, dans Luc (xi, 49-50) est attribuée à la Sagesse. On a noté plus haut que Ben-Sira donne à Dieu le nom de « Père », dans li, 1 et 10, en sorte qu'une influence du cantique peut être admise pour Mt. 27. L'évangéliste a interprété la prière de Jésus Ben-Sira en prière de Jésus Fils de Dieu. L'identification de Jésus avec la Sagesse pourrait expliquer le ton de Mt. v, 21-22, 27-28, 31-32, 33-34, 38-39, 43-44; mais surtout elle rendrait compte de xi, 27, la connaissance réciproque du Père et du Fils étant le rapport de Dieu avec la Sagesse.

prêtée par les pharisiens [1]. Enfin ce passage paraît être, dans le premier Évangile, l'équivalent de ce que Jésus, dans Marc [2], dit aux apôtres quand ils reviennent de leur mission. Matthieu a supprimé ce retour pour des motifs qu'on a vus plus haut, mais il semble avoir exploité la donnée du second Évangile conformément au sens qu'il donnait au discours : le repos auquel Jésus invite ses auxiliaires fatigués devient le repos qu'il donne à ceux qui croient en lui, qui laissent tomber le fardeau insupportable de la Loi pour prendre sur eux la charge facile de l'Évangile.

Comme on ne voit pas bien pourquoi Luc aurait omis une pareille exhortation, si elle avait appartenu à la rédaction des *Logia*, on pourrait être tenté de penser que la conclusion du discours était plutôt celle que donne le troisième Évangile, et que Matthieu aura transposé cette conclusion dans le discours des paraboles, parce que le mot de Marc : « Venez à l'écart, en lieu désert, et reposez-vous un peu », lui en suggérait une bien meilleure et plus significative. Ce serait prêter à Luc des scrupules pauliniens dont on n'a pas la moindre trace ailleurs, que de le supposer déconcerté par les mots « joug » et « fardeau », qui lui auraient semblé tout à fait impropres à caractériser l'Évangile [3]. Mais l'ensemble du discours, dans Matthieu, paraît d'une seule venue, quel que soit son rapport avec la finale du premier Évangile et avec Marc. Il reste vraisemblable que Luc l'a connu tout entier, et qu'il en a omis la dernière partie, en retenant ici un autre morceau de la source, plus ancien probablement, qui lui semblait mieux en situation et lui agréait mieux. Le ton mystique du passage qu'il omet a pu ne pas lui convenir, et il a pu trouver aussi que la parole : « Je suis doux et humble de cœur », ne relevait pas suffisamment le Christ.

Les expressions : « fatigués » et « chargés », semblent viser directement le poids accablant du pharisaïsme et des observances légales [4] ; mais on peut dire que le discours atteint, sous cette image particulière, tous les maux qui pèsent sur le genre humain, surtout le péché avec ses conséquences morales, et les défaillances de la volonté, le découragement, la tristesse. Jésus seul peut soulager

1. Cf. XXIII, 4.
2. VI, 31 ; cf. *supr.* p. 902, et remarquer les expressions δεῦτε, ἀναπαύσασθε.
3. SCHANZ, 306.
4. XXIII, 4, *supr. cit.*

l'humanité de ce fardeau dangereux, il ne souhaite rien tant que d'y réussir. Pour cela, il suffit que les hommes échangent leur fardeau pour son joug, non le joug qu'il porte, mais celui qu'il impose, c'est-à-dire qu'ils deviennent ses disciples et observent ses préceptes. La métaphore du joug est employée dans le style rabbinique [1] pour signifier la discipline morale de la Loi. Le joug de Jésus est donc la justice chrétienne, telle qu'elle est décrite, par exemple, dans le discours sur la montagne. Jésus en est à la fois le législateur et le modèle ; il prêche et il a pratiqué la mansuétude et l'humilité du cœur. On s'instruit en l'écoutant, on sera parfait en l'imitant. La traduction : « Apprenez de moi que je suis doux », est moins autorisée par le contexte que : « Réglez-vous sur moi, parce que je suis doux [2] », car elle introduit une idée nouvelle au lieu de l'explication que l'on attend pour justifier le précepte : « prenez mon joug », et la promesse : « vous trouverez du repos ». Instruits par la parole et l'exemple de Jésus à pratiquer comme lui la douceur et l'humilité, les croyants trouveront la paix à laquelle aspirent leurs âmes épuisées, et ils éprouveront que le joug sous lequel ils se sont inclinés est doux à supporter [3], que le fardeau imposé par le Sauveur à ses disciples est léger. Tout est facile à ceux qui l'aiment. Mais il ne garantit rien aux orgueilleux : il n'a rien à donner à ceux qui se croient justes, comme il ne révèle rien à ceux qui se croient sages [4].

1. Cf. Eccli. li, 26, *supr. cit.* p. 913, n. 3.

2. Le contraste entre le v. 27 et le v. 29, entre le Fils, qui seul connaît le Père, et le maître humble, pourrait être en rapport avec la christologie de l'auteur, l'antithèse du Fils de Dieu et du Fils de l'homme.

3. χρηστός pourrait signifier aussi « salutaire » et « bienfaisant ».

4. B. Weiss, *E.* 74.

XXXII

HÉRODE. MORT DE JEAN-BAPTISTE

MARC, VI, 14-29. MATTH. XIV, 1-12. LUC, IX, 7-9.

Le départ des apôtres pour leur mission introduit dans le récit évangélique une sorte d'entr'acte dont Marc profite pour parler de la renommée croissante du Sauveur. Une section importante du second Évangile [1] commence en cet endroit : celle qui correspond au point culminant du ministère galiléen, au temps où Jésus, ayant renoncé à fixer quelque part le centre de son activité, entreprend de nombreux voyages, avant de se décider au dernier, qui le conduit à Jérusalem pour y mourir. Dans Matthieu, au contraire, le récit concernant Hérode et Jean-Baptiste marque plutôt la fin d'une série d'anecdotes [2] où l'on apprend à quelles difficultés et à quel aveuglement s'est heurtée la prédication de Jésus. Cependant le premier Évangile dépend ici du second, même pour l'enchaînement des faits ; car, la mission des apôtres ayant été transposée, l'histoire d'Hérode et de Jean-Baptiste se trouve suivre immédiatement le voyage à Nazareth. Néanmoins l'évangéliste donne à entendre seulement que les deux récits se rapportent à la même période, en disant, par manière de transition : « En ce temps-là [3] », formule dont il use volontiers pour rejoindre sa source après une omission ou une intercalation [4]. Luc dépend également de Marc ; mais il ne dit rien ici de la captivité de Jean, parce qu'il en a parlé plus haut [5], et il ne raconte pas la mort du Précurseur. Peut-être a-t-il trouvé que ce récit tenait une trop grande place dans l'Évangile ; en tout cas, il a jugé que l'allusion qu'y fait le discours d'Hérode était

1. VI, 14-IX, 50.
2. X-XIV, 12.
3. V. 1. ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ.
4. Cf. III, 1 ; XI, 25 ; XII, 1 ; XIII, 1.
5. III, 19-20 ; *supr.* p. 403.

suffisante pour orienter le lecteur, et ce n'est point par égard pour le tétrarque de Galilée [1] qu'il s'abstient de décrire ses méfaits.

MARC, VI, 14. Et le roi Hérode (l')apprit, car son nom [2] devenait célèbre, et il disait : « Jean le Baptiste est ressuscité des morts, et c'est pourquoi les miracles s'accomplissent par lui. » 15. Et d'autres disaient : « C'est Élie » ; et d'autres disaient : « Un prophète comme l'un des prophètes. » 16. Et Hérode, entendant (cela), disait : « C'est Jean, que j'ait fait décapiter, qui est ressuscité. »

MATTH. XIV. 1. En ce temps-là, Hérode le tétrarque apprit la renommée de Jésus. 2. et il dit à ses serviteurs : « C'est Jean le Baptiste ; il est ressuscité des morts, et c'est pourquoi les miracles s'accomplissent par lui. »

LUC, IX, 7. Et Hérode le tétrarque apprit tout ce qui se passait, et il était perplexe, parce qu'il était dit par quelques-uns que Jean était ressuscité des morts : 8. par quelques-uns qu'Élie était apparu ; par d'autres qu'un des anciens prophètes était revenu. 9. Et Hérode dit : « J'ai fait décapiter Jean. Qui est celui dont j'apprends de telles choses ? » Et il désirait le voir.

La renommée de Jésus, augmentée par la prédication des apôtres, qui allaient en des endroits où leur Maître lui-même n'était jamais venu, arriva jusqu'au tétrarque Hérode Antipas, dont la résidence ordinaire était à Tibériade. Vu la proximité de Capharnaüm, le fait n'a rien d'étonnant, et même il faut supposer que la mission des apôtres a lieu peu de mois, on pourrait dire peu de semaines, après que Jésus lui-même a commencé à prêcher ; autrement le tétrarque n'aurait pas attendu jusque-là pour être informé du mouvement évangélique. Marc donne à Hérode le titre de roi, soit parce que c'est sous ce nom que l'on désignait communément à Rome les souverains orientaux [3], soit plutôt à raison de l'influence que le livre d'Esther a exercée sur sa narration. Matthieu donne le titre exact, bien que Marc ne l'ait pas, et que lui-même semble d'ailleurs assez mal instruit de ce qui concerne Antipas [4]. Il aura voulu distinguer cet Hérode de celui qui figure dans les récits de l'enfance. Quant à Luc, en

1. SCHANZ, *Lk.* 269.
2. Le nom de Jésus.
3. SCHANZ, *Mk.* 225.
4. Cf. *supr.* p. 374.

employant le mot de tétrarque, il ne fait que se référer à la notice [1] qui sert de préambule au baptême de Jésus.

Antipas apprit ce qui se passait, c'est-à-dire qu'il connut par la voix publique et les rapports de ses fonctionnaires tout ce que faisaient Jésus et ses disciples. D'après la leçon de Marc qui est la plus commune, il aurait dit [2], avec plus ou moins de conviction, que ce devait être Jean ressuscité qui faisait de tels miracles [3]. Le quatrième Évangile [4], raisonnant d'après les trois premiers, dit que le Baptiste n'avait fait aucun miracle ; mais rien ne prouve, et il est fort invraisemblable qu'on ne lui en ait pas attribué, même de son vivant. Les paroles d'Hérode le supposeraient plutôt, et il y a quelque subtilité à dire que Jean est dit faire des miracles seulement en tant que ressuscité ; tout au plus la circonstance de la résurrection est-elle censée expliquer l'abondance et la grandeur des miracles dont il s'agit maintenant. On sait d'ailleurs que le Baptiste avait produit une grande impression sur la foule, et, d'après l'Évangile, sur Hérode lui-même ; les circonstances dramatiques de sa mort étaient faites pour exciter les imaginations à son sujet. L'hypothèse lancée par Hérode suppose que le grand éclat de la prédication galiléenne est survenu seulement après la mort du Précurseur.

On doit observer d'ailleurs que les opinions citées par l'évangéliste

1. III, 1, *supr.* p. 388.

2. V. 14, καὶ ἔλεγεν (ℵACL, Ss. etc.). BD, ἔλεγον. Cette dernière leçon pourrait venir de ce qu'on a pensé qu'Hérode ne devait pas parler deux fois, et que son opinion était indiquée seulement au v. 16 ; mais celle du v. 14 est la même ; et vu la construction de ce verset, il est assez naturel que καὶ ἔλεγεν soit logiquement subordonné à καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρῴδης, le sujet des deux verbes étant le même. Avec l'autre lecture, il faudrait supposer que l'énumération des trois hypothèses est subordonnée à φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ ; Hérode ferait son choix parmi les opinions qu'on lui rapporterait. Matthieu paraît avoir lu ἔλεγεν, mais comme il ne rapporte qu'une seule opinion, celle du tétrarque, il pourrait, tout en lisant ἔλεγον au v. 14, avoir combiné ce v. avec le v. 16 de Marc. Luc semblerait avoir lu ἔλεγον ; mais comme il ne veut pas attribuer au tétrarque l'opinion contenue dans Mc. 16, il peut aussi bien avoir corrigé la donnée du v. 14 que celle du v. 16. Si ἔλεγον est primitif, il est facile d'expliquer ἔλεγεν, la première opinion exprimée étant celle d'Hérode, et φανερὸν γὰρ κτλ. pouvant être pris pour une sorte de parenthèse.

3. διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ. Cf. v. 30 ; *supr.* p. 818. Les « vertus » sont comme présentes en Jésus avant d'agir par son moyen sur ceux qu'il guérit.

4. X, 41. Cf. *QÉ.* 631.

sont des conjectures lancées au hasard et trouvant plus ou moins de crédit, non des idées arrêtées et indiscutables pour ceux qui les mettaient en avant. Dans l'entourage même du tétrarque, plusieurs conjectures étaient risquées. Les uns disaient : « c'est Élie », voyant en Jésus le précurseur du Messie ou du règne messianique, parce qu'ils ne songeaient pas à reconnaître ce précurseur ni Élie dans Jean-Baptiste. D'autres. esprits plus modérés, se bornaient à dire : « C'est un prophète comme l'un des prophètes [1] », c'est-à-dire un prophète comme ceux de l'ancien temps. Mais Antipas trouvait la première conjecture préférable aux autres. On doit supposer que la haute idée qu'il avait de Jean, le remords du crime qu'il avait commis en le faisant mourir, l'analogie qu'il voyait entre ce qu'on lui disait de Jésus et ce qu'il savait de Jean, concouraient à lui faire envisager le retour du Baptiste comme une possibilité redoutable. Le tétrarque aurait répété avec une sorte de terreur superstitieuse : « C'est Jean, que j'ai fait décapiter, qui est ressuscité [2]. » Il a pu réellement dire, parlant en homme politique, et en face d'une nouvelle agitation messianique à comprimer : « Voilà Jean ressuscité ! » Cette énumération paraît avoir été dédoublée de l'introduction à la confession de Pierre [3], par le rédacteur qui a introduit en cet endroit le récit de la mort de Jean [4].

Matthieu coupe court et ne retient que l'opinion acceptée par Hérode ; il aura probablement songé que les autres seraient signalées un peu plus loin [5], et il se contente de la première déclaration du tétrarque dans Marc, ajoutant seulement que cette déclaration fut faite devant « ses serviteurs [6] », c'est-à-dire, conformément au langage biblique, les officiers de sa cour. Luc modifie assez profondément les indications du second Évangile. Au lieu de prêter à Hérode une opinion personnelle, il le montre hésitant [7] entre

1. V. 15. προφήτης ὡς εἷς τῶν προφητῶν.
2. V. 16. ὃν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάνην, οὗτος ἠγέρθη.
3. Cf. Mc. VIII, 27.
4. Merx, II, II, 52.
5. XVI, 14. On peut douter que Matthieu ait été déconcerté (Wernle, 157), par le double ἔλεγεν de Mc. 14, 16.
6. V. 2. καὶ εἶπεν τοῖς παισὶν αὐτοῦ.
7. V. 7. καὶ διηπόρει διὰ τὸ λέγεσθαι ὑπό τινων κτλ. Le verbe διηπόρει est un écho inattendu de ἠπόρει dans Mc. 20.

toutes celles qu'on lui rapporte ou que l'on propose autour de lui : Jean ressuscité, Élie apparu, un des prophètes anciens revenu. Cette dernière hypothèse va au-delà de ce qu'on lit dans Marc, mais ce peut être pour une correspondance plus exacte avec ce que Marc lui-même [1] dira dans un autre récit. Il est plus difficile d'expliquer pourquoi l'évangéliste n'a voulu attribuer aucune opinion à Hérode, et lui fait nier implicitement que Jésus puisse être Jean. Le tétrarque, en effet se dit : « J'ai fait décapiter Jean. Qui peut-être celui-ci [2] ? » Il est sous-entendu que le mort ne peut pas être présent dans le vivant. Luc n'aura pas voulu attribuer à Hérode une opinion que lui-même trouvait trop absurde ; il a pris soin ailleurs de ne pas retenir le passage de Marc [3] où Jésus dit que Jean est Élie. L'intérêt de cette modification apparaît en ce que le trait final sert à préparer le rôle du tétrarque dans le récit de la passion [4]. Hérode, ne sachant que penser au sujet de Jésus, désirait le voir pour sortir de son indécision. Ce désir ne sera satisfait que plus tard, à Jérusalem, le jour où Jésus sera condamné à mort. Les retouches que subissent ici les données de Marc pourraient avoir été en partie suggérées par la source où Luc a trouvé qu'Hérode avait joué un rôle dans la passion du Sauveur. On aura plus loin, dans Luc même [5], une indication plus sûre touchant les dispositions du tétrarque à l'égard de Jésus.

Marc, vi, 17. Car Hérode lui-même avait envoyé arrêter Jean, et l'avait enchaîné en prison, à cause d'Hérodiade, la femme de Philippe son frère, parce qu'il l'avait épousée. 18. Car Jean disait à Hérode : « Il ne t'est pas permis d'avoir la femme de ton frère. » 19. Et Hérodiade lui en voulait et désirait le faire tuer, et elle ne pouvait pas. 20. Car Hérode craignait Jean, le

Matth. xiv, 3. Car Hérode, ayant arrêté Jean, l'avait enchaîné et mis en prison, à cause d'Hérodiade, la femme de Philippe son frère. 4. Car Jean lui disait : « Il ne t'est pas permis de l'avoir. » 5. Et voulant le faire tuer, il craignait le peuple, parce qu'on le regardait comme un prophète. 6. Et l'anniversaire de la naissance d'Hérode étant arrivé, la fille d'Hérodiade dansa en public

1. viii, 28. Voir le commentaire de ce passage.

2. V. 9. Ἰωάνην ἐγὼ ἀπεκεφάλισα· τίς δέ ἐστιν οὗτος περὶ οὗ ἀκούω τοιαῦτα; Cf. p. 919, n. 2.

3. ix, 13, sans parallèle après Lc. ix, 36. Sur Mt. xi, 14, cf. *supr.* p. 674.

4. xxiii, 6-12.

5. xiii, 31.

sachant homme juste et saint ; et il le gardait ; et en l'entendant, il était fort perplexe, et il l'écoutait volontiers. 21. Et un jour propice étant arrivé, où Hérode, pour l'anniversaire de sa naissance, donnait un festin à ses grands, à ses capitaines et aux principaux de la Galilée, 22. la fille même d'Hérodiade étant entrée et dansant, (cela) plut à Hérode et à ses convives ; et le roi dit à la jeune fille : « Demande-moi ce que tu voudras, et je te (le) donnerai. » 23. Et il lui jura : « Quoi que tu demandes, je te (le) donnerai, serait-ce la moitié de mon royaume. »

et plut à Hérode, en sorte qu'il lui promit avec serment de lui donner tout ce qu'elle demanderait. 8. Et celle-ci, poussée par sa mère : « Donne-moi, dit-elle, ici sur un plat la tête de Jean le Baptiste. » 9. Et affligé, le roi à cause du serment et des convives, commanda qu'elle (lui) fût donnée ; 10. et il envoya décapiter Jean dans la prison. 11. Et sa tête fut apportée sur un plat et donnée à la jeune fille, et (celle-ci) la porta à sa mère. 12. Et s'étant approchés, ses disciples prirent le corps et l'enterrèrent, et ils vinrent avertir Jésus.

24. Et étant sortie, elle dit à sa mère : « Que demanderai-je ? » Celle-ci dit : « La tête de Jean le Baptiste. » 25. Et rentrant aussitôt en hâte auprès du roi, elle fit sa demande, disant : « Je veux que tout de suite tu me donnes sur un plat la tête de Jean le Baptiste. » 26. Et devenu triste, le roi, à cause des serments et des convives, ne voulut pas lui faire de refus. 27. Et envoyant aussitôt un satellite, le roi ordonna d'apporter la tête de (Jean). Et s'en étant allé, (le satellite) le décapita dans la prison, 28. et il apporta sa tête sur un plat et la donna à la jeune fille, et la jeune fille la donna à sa mère. 29. Et l'ayant appris, ses disciples vinrent, prirent son corps et le mirent dans un tombeau.

Marc et Matthieu prennent occasion des paroles d'Hérode pour dire comment était mort Jean-Baptiste, que Marc avait perdu de vue depuis son arrestation [1]. On pouvait le supposer ressuscité, parce qu'il avait péri, depuis quelque temps déjà, dans les circonstances qui vont être décrites. Le tétrarque Hérode avait épousé la femme d'un de ses frères encore vivant. Josèphe nous apprend qu'Hérodiade était non seulement la belle-sœur, mais la nièce d'Antipas, fille d'Aristobule, qui était fils d'Hérode le Grand et de Mariamme l'hasmonéenne, demi-frère du tétrarque de Galilée. Son premier mari, à qui Josèphe donne le nom d'Hérode, était né d'une autre Mariamme, fille du grand-prêtre Simon, de

1. I, 14. Dans Matthieu (XI, 2-19), il y a eu le message et les jugements qui s'y rattachent.

la famille de Boéthus ; il vivait en riche particulier, à Rome probablement, Hérode le Grand ne lui ayant assigné aucun lot dans le partage définitif de son royaume. Hérodiade avait eu de ce mariage une fille appelée Salomé [1], celle dont parlent les évangélistes, et qui fut mariée au tétrarque Philippe. Antipas, séduit par l'ambitieuse Hérodiade, l'avait épousée après que sa première femme, fille du roi des Nabatéens, se fut réfugiée près de son père Arétas [2].

On a supposé que le récit évangélique [3] avait confondu le premier mari d'Hérodiade avec le mari de sa fille, le tétrarque Philippe, et d'autant plus facilement que l'autre frère d'Antipas pouvait avoir été vite oublié. Dans un pareil enchevêtrement des degrés de parenté, la méprise serait explicable et de nulle conséquence. La forme légendaire du récit n'invite pas à y chercher trop d'exactitude sur un point insignifiant pour les narrateurs. Ceux qui répugnent à admettre cette confusion conjecturent que, les évangélistes nommant Hérode un prince dont le nom propre était Antipas, Josèphe a bien pu nommer aussi Hérode un prince dont le nom propre était Philippe ; l'existence d'un autre Philippe parmi les enfants d'Hérode le Grand ne serait pas un argument décisif contre cette hypothèse, car il y eu aussi deux Antipas ou Antipater dans la famille, et des enfants de mères différentes pouvaient porter le même nom [4]. Cependant Josèphe devait être mieux informé que les évangélistes, et s'il ne connaît pas d'autre nom que celui d'Hérode au premier mari d'Hérodiade, c'est probablement que ce personnage portait le nom de son père.

Le mariage d'Antipas avec Hérodiade était doublement condamné par la Loi, comme union adultère et incestueuse [5]. Josèphe [6] donne pour motif de l'arrestation de Jean-Baptiste la crainte d'un soulèvement populaire. Cette raison est compatible avec celle qu'in-

1. Josèphe, *Ant.* xviii, 9, 4.
2. Cf. II Cor. xi, 32.
3. Le nom de Philippe est authentique dans Mc. 17 ; mais il pourrait avoir été ajouté dans Mt. 3, où plusieurs mss. lat. et la Vulgate ne l'ont pas ; il a été interpolé dans plusieurs témoins de Lc. iii, 19. Si Matthieu l'a omis, ce n'est pas sans doute pour corriger Marc, mais parce que le nom ne lui disait rien.
4. Schanz. *Mt.* 351.
5. Lév. xviii, 16 ; xx, 21.
6. *Ant.* xviii, 5, 2.

diquent nos récits. Mais Josèphe parle en historien suffisamment instruit de la politique hérodienne, tandis que la narration évangélique se présente plutôt comme une légende populaire où tout s'explique par les relations mutuelles des personnes en cause. Le nouvel Élie a eu sa Jézabel [1]. On croira sans peine que Jean n'approuvait pas la conduite d'Antipas. Pour entrer dans l'esprit du récit, l'on doit admettre que la protestation du Baptiste ne s'adressa pas d'abord au prince, mais que le tétrarque fit arrêter Jean parce que celui-ci le blâmait ouvertement dans ses prédications. Une fois en prison et interrogé par Antipas, Jean ne se fit pas faute de lui répéter ce qu'il avait dit à ses auditeurs. Il s'attira ainsi la haine d'Hérodiade, qui se promit de le faire mourir, afin de sauver sa propre situation. Mais son projet rencontrait un obstacle dans les sentiments de son mari à l'égard du prisonnier.

L'Évangile représente Antipas comme un homme assez faible de caractère, superstitieux et capable de remords. Antipas « craignait » Jean, le considérait comme un saint dont le supplice pouvait attirer sur lui de grands malheurs, et « il le gardait », le protégeait contre la rancune d'Hérodiade [2] ; il conversait même assez fréquemment avec lui, et il emportait de ces entretiens certains scrupules au sujet de ses désordres et des injustices qu'il avait commises. La leçon commune et plus facile : « après l'avoir entendu, il faisait beaucoup de choses [3] », est moins bonne que la variante ancienne : « et l'ayant entendu, il était fort indécis [4] », il avait la conscience grandement troublée. L'évangéliste n'a pas voulu dire que Jean fût devenu le conseiller officieux d'Hérode ; autrement la conclusion : « et il l'écoutait volontiers [5] », n'ajouterait rien à ce qui vient d'être dit. Marc insiste sur ces détails, afin d'expliquer par avance comment le roi a ordonné malgré lui et avec regret la mort de Jean-Baptiste. Le vague de la tradition se reconnaît en ce que le roi et le prisonnier ont l'air d'être en relations suivies, comme s'ils habi-

1. Holtzmann, 77. Cf. I Rois, xxi, 5-10.

2. V. 20. ὁ γὰρ Ἡρῴδης ἐφοβεῖτο τὸν Ἰωάνην, εἰδὼς αὐτὸν ἄνδρα δίκαιον καὶ ἅγιον, καὶ συνετήρει αὐτόν.

3. καὶ ἀκούσας αὐτοῦ πολλὰ ἐποίει (Ss. ACD, etc.).

4. ἠπόρει (ℵBL ; cf. *supr.* p. 919, n. 7). πολλά est employé adverbialement. Cf. i, 45 ; iii, 12 ; v, 10, etc.

5. καὶ ἡδέως αὐτοῦ ἤκουεν.

taient constamment ensemble, on ne dit pas où, et que le prince eût à cœur de jouir régulièrement de la conversation du captif.

Matthieu ne s'arrête pas à exposer les sentiments personnels d'Hérodiade et d'Antipas à l'égard de Jean, il passe, pour ainsi dire, à travers les données de Marc, et, se servant d'une formule qu'il emploiera encore deux fois [1], il dit qu'Hérode aurait bien voulu faire mourir Jean, mais qu'il n'osait accomplir ce dessein, par crainte du peuple, qui vénérait le Baptiste comme un prophète [2]. La situation est simplifiée : le fils de l'ancien Hérode est aussi cruel que son père, mais il tient plus grand compte de l'opinion populaire; le délai apporté à l'exécution de Jean-Baptiste n'est pas imputable à un bon sentiment de son persécuteur. Le changement introduit dans la mise en scène ne paraît pas seulement contredire Marc; il occasionne une certaine incohérence dans le récit même de Matthieu : car on ne verra plus pourquoi le tétrarque est si « affligé [3] » de faire périr Jean, s'il souhaite ardemment être débarrassé de lui. Il serait vain de vouloir expliquer les divergences des récits par les variations, d'ailleurs possibles en elles-mêmes, qui se seraient produites dans les idées et les intentions d'Antipas [4]. Au fond, Matthieu ne demande pas mieux qu'on attribue à Hérode l'attitude que lui prête Marc; mais il est moins soucieux de ce détail que d'abréger la narration, et il se trouve avoir remplacé les indications circonstanciées de sa source par une formule stéréotypée qui ne dit pas ce qu'il faudrait; il a mêlé la volonté d'Hérodiade avec celle d'Hérode, et la crainte respectueuse que le tétrarque, d'après le second Évangile, éprouvait pour Jean, avec la crainte que les autorités de Jérusalem avaient du peuple qui regardait Jean comme un prophète [5].

Cependant Hérodiade ne désespérait pas d'en venir à ses fins, guettant une occasion favorable pour arracher au faible Antipas la condamnation de l'homme qu'elle détestait. Cette occasion lui fut donnée par une fête qui eut lieu au palais du tétrarque pour célébrer l'anniversaire de sa naissance [6]. Antipas avait réuni dans un festin,

1. xxi, 26, 46.
2. V. 5. ἐφοβήθη τὸν ὄχλον, ὅτι ὡς προφήτην αὐτὸν εἶχον.
3. V. 9. καὶ λυπηθεὶς ὁ βασιλεὺς κτλ.
4. Schanz. *Mt.* 229.
5. Cf. xiv, 5 (n. 2); xxi, 26, et Mc. 20 (p. 923, n. 2).
6. Mc. 21. τοῖς γενεσίοις αὐτοῦ. L'expression convient mieux à l'anniversaire

comme autrefois Assuérus [1], les hauts fonctionnaires de son État, les chefs de son armée et les principaux habitants de la province de Galilée. L'évangéliste entend sans doute par ce nom de Galilée toute la tétrarchie d'Hérode, et l'on est bien tenté de mettre le festin dans la capitale ; mais ce n'est peut-être pas sans intention que la perspective reste vague, et que le lieu n'est pas indiqué. Selon Josèphe, Jean était enfermé dans la forteresse de Machéro, non à Tibériade. Avant la fin du repas, la fille d'Hérodiade [2] entre dans la salle du festin, les femmes ayant été servies à part, suivant l'usage ; elle fait ce que Vasthi a refusé de faire, nonobstant la demande d'Assuérus [3]. Salomé venait pour complaire au roi et à ses invités ; elle se met à exécuter une danse qui charme tous les assistants, et le roi lui-même plus que tous les autres. D'après Marc, c'était une toute jeune fille, presque une enfant [4]. En 28-29, où le fait se placerait, d'après la chronologie de Luc, Antipas avait à peu près cinquante ans, Hérodiade quarante-deux ou quarante-trois ; sa fille, née probablement en l'an 10 de notre ère, avait près de vingt ans, et si elle n'était pas encore veuve [5], le tétrarque Philippe étant mort en l'an 34, il est peu probable qu'elle ne fût pas encore mariée.

Hérode, qu'il est permis de croire un peu échauffé par le vin, félicite la danseuse en lui offrant de lui accorder la faveur qu'elle jugerait bon de lui demander. Soit qu'elle fût réellement surprise, soit qu'elle jouât un rôle dicté par sa mère, la jeune fille manifeste quelque hésitation devant une promesse aussi extraordinaire ; mais le roi, imitant Assuérus jusqu'en ses discours, la répète en disant qu'il lui donnera tout ce qu'elle voudra, jusqu'à la moitié de son

de naissance qu'à celui de l'avénement. Cf. Gen. xl. 19-20 dont le rapport avec ce passage a frappé les Pères de l'Église : anniversaire de Pharaon, festin, décapitation du panetier.

1. Cf. Esth. i, 3.

2. V. 22. καὶ εἰσελθούσης τῆς θυγατρὸς αὐτῆς (ℵBDL αὐτοῦ) τῆς Ἡρῳδιάδος. La variante αὐτοῦ est condamnée par le contexte, par Josèphe, et par Mt. où D veut lire aussi ἡ θυγάτηρ αὐτοῦ Ἡρῳδιάς. On aura pensé que la fille d'Hérodiade devait être celle d'Hérode ; la tradition évangélique était mieux instruite.

3. Esth. i, 11.

4. Mc. 22, 28, l'appelle κοράσιον.

5. Cf. Holtzmann, 139, en notant que cet auteur place la mort de Jean peu avant l'an 36.

royaume, et il en fait le serment [1]. C'est probablement ce qu'attendait Hérodiade. Mais on a observé [2], non sans raison, qu'Antipas n'avait pas de royaume à partager, et qu'il n'avait pas la libre disposition des territoires qu'il gouvernait. L'influence du livre d'Esther sur la rédaction évangélique peut seule expliquer l'exagération de ses propos. Toujours est-il que la fille d'Hérodiade, à qui sa mère ne semble pas avoir fait connaître d'abord tout son dessein, vient les lui redire, selon les instructions qu'elle avait reçues, pour savoir ce qu'il faut demander. « La tête de Jean le Baptiste », répond Hérodiade. Et tout de suite, pour ne pas donner à Hérode le temps de revenir sur sa parole inconsidérée, la jeune fille court présenter sa requête au tétrarque. Elle veut qu'on lui apporte immédiatement [3] la tête de Jean-Baptiste sur un plat, sans doute un des plateaux que l'on faisait circuler autour de la table royale. Antipas est effrayé et attristé [4] de ce qu'on lui demande; mais il a juré; les convives sont là qui l'ont entendu. Il donne ordre à l'un de ses gardes d'aller décapiter Jean dans sa prison. Le garde s'en va et revient avec la tête sur le plateau; la jeune fille prend, sans trembler, le plateau avec la tête, et porte à Hérodiade le présent du roi.

L'exécution prompte, l'exhibition de la tête du supplicié n'ont rien que de conforme aux mœurs orientales. On peut trouver seulement que la jeune fille, recevant et portant la tête sanglante, témoigne d'une impassibilité étonnante pour son âge et son sexe. Les évangélistes ont pensé qu'elle n'était pas pour rien petite-fille d'Hérode. Jean-Baptiste a dû être décapité à Machéro, où il était retenu captif. Hérode le Grand avait fait construire un palais dans cette forteresse. La difficulté qui résulte de ce que le festin paraît avoir lieu à Tibériade, tandis que la décapitation du Baptiste a dû se faire à Machéro, n'existe pas pour l'évangéliste, qui n'indique pas plus un endroit que l'autre, bien qu'il n'ait songé qu'à la résidence royale. Il n'est guère plus aisé de transporter le festin à Machéro, que d'amener Jean à Tibériade, et mieux vaut laisser le récit dans le vague que de le corriger sans aucun avantage pour

1. Cf. Esth. v, 2-3, 6; vii, 2.
2. Holtzmann, 78.
3. Mc. 25. ἐξαυτῆς. Mt. 8. ὧδε.
4. Mc. 26. περίλυπος γενόμενος. Mt. 9. λυπηθείς; cf. p. 924, n. 3.

l'histoire. Il n'est pas possible de supposer que Jean n'aurait pas été dans le palais où se tient le festin, attendu que l'économie de la narration ne comporte pas un intervalle de plusieurs jours entre la demande de la fille d'Hérodiade et le retour de l'exécuteur. La prison de Jean, où Hérode a coutume de l'entretenir, le lieu du festin et celui du meurtre se réunissent dans la perspective, et cet endroit unique n'est pas à déterminer autrement. C'est le cadre, précis en apparence, flottant en réalité, qui convient à une légende.

Pour conclure, Marc dit que les disciples de Jean, ayant appris sa mort, vinrent prendre son cadavre et le mirent dans un tombeau [1]. Ainsi est expliqué ce qui a été dit plus haut de la résurrection possible du Baptiste, et le récit dans son ensemble justifie l'allusion qu'Hérode a faite à son supplice; le but de l'intercalation se trouve atteint; l'évangéliste pourra reprendre naturellement le fil de son histoire en mentionnant le retour des apôtres. On peut douter cependant que ce commentaire surajouté aux conjectures d'Hérode touchant Jésus n'ait pas d'autre but que de rendre tout à fait claires pour le lecteur les paroles du tétrarque, ou même d'accorder à la mort de Jean une attention proportionnée à l'importance de son rôle. L'évangéliste paraît préoccupé de faire entendre au lecteur que le Baptiste, réellement ressuscité, avait été bien et dûment enterré dans un tombeau d'où il n'est jamais sorti. L'enterrement définitif de Jean-Baptiste donne relief à la résurrection de Jésus. Mais cette raison ne semble pas suffisante pour expliquer une si grosse interpolation dans la suite de l'histoire évangélique. On dirait que le narrateur amené à dire quelle fut l'attitude d'Hérode à l'égard du Christ, et quelles en furent les conséquences, coupe court avant d'entrer dans un sujet sur lequel il aimait mieux se taire que de parler; au lieu de raconter ce que le tétrarque a été envers Jésus, il s'étend sur ce qu'Hérode a été envers Jean. On a conjecturé [2], avec beaucoup de vraisemblance, que la légende concernant

1. V. 29. καὶ ἀκούσαντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἦλθαν κτλ.

2. Wellhausen, *Mc.* 48. Cet auteur, ne regardant pas comme historique la mission des apôtres, suppose que le rapport fait à Hérode concernait l'activité de Jésus à Capharnaüm. Peut-être affirme-t-il trop vite que Mc. vi, 14, ne se réfère pas à vi, 7-13, puisque le tétrarque n'entend parler que de Jésus, non des apôtres. Envoyés par Jésus, ceux-ci attiraient l'attention sur leur Maître. Il est vrai que les deux péricopes sont juxtaposées plutôt que coordonnées. Mais ce n'est pas raison pour contester l'existence du collège apos-

la mort de Jean avait pris la place d'indications concernant des intentions hostiles que le tétrarque aurait manifestées vis-à-vis de Jésus, et qui auraient été le véritable motif pour lequel le Sauveur, cessant sa prédication, se serait éloigné de la Galilée.

La mise en scène du festin est fort abrégée dans Matthieu ; il n'est question d'abord ni de repas ni de convives, en sorte que la fille d'Hérodiade vient danser devant un public [1] dont la présence n'a pas été signalée ; l'assistance n'est mentionnée qu'à l'endroit où Hérode ordonne, contre son gré, la mort de Jean. La promesse du roi, l'entente de la jeune fille et de sa mère pour la demande, les détails de l'exécution sont pareillement écourtés. Il est évident que le rédacteur du premier Évangile travaille sur Marc ou sur un récit identique à celui de Marc. Le dernier trait, qui appartient en propre à Matthieu, à savoir, que les disciples de Jean vinrent annoncer à Jésus, la mort de leur maître [2], se trouve remplacer, non sans intention, la notice de Marc [3] touchant le retour des apôtres auprès de Jésus, et le compte qu'ils lui rendent de leur mission. L'inconvénient qui résulte de cette substitution apparaîtra plus loin, et l'on verra aussi que la donnée de Matthieu n'est qu'un artifice rédactionnel, sans garantie d'historicité. Elle n'en présente pas moins Jean et son école comme subordonnés à Jésus et reconnaissant en lui le Messie, conformément à ce qu'on a lu dans le récit du baptême [4].

tolique avant la mort de Jésus. Cf. *supr.* p. 527. Luc a pu se rendre compte de l'état des témoignages, car IX, 9 : καὶ ἐζήτει ἰδεῖν αὐτόν, fait un écho singulier à XIII, 31 : Ἡρῴδης θέλει σε ἀποκτεῖναι (WELLHAUSEN, *Mc.* 51 ; *Mt.* 75) ; on peut conjecturer, sur des indices moins solides, que Matthieu a connu aussi la source de Marc.

1. V. 6. ὠρχήσατο.... ἐν τῷ μέσῳ καὶ ἤρεσεν τῷ Ἡρῴδῃ.

2. V. 12. καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (ne dirait-on pas qu'ils assistaient à l'exécution ? ἦραν τὸ πτῶμα καὶ ἔθαψαν αὐτόν, καὶ ἐλθόντες ἀπήγγειλαν τῷ Ἰησοῦ.

3. V. 30. Dans Marc, ce sont les apôtres qui « annoncent » (ἀπήγγειλαν) ce qu'ils ont fait.

4. Cf. III, 14-15 ; *supr.* p. 406.

XXXIII
MULTIPLICATION DES PAINS

MARC, VI, 32-44. MATTH. XIV, 13-21. LUC, IX, 10 *b*-17.

Marc et Matthieu racontent deux fois, avec quelques variantes, le miracle de la multiplication des pains. Il ne paraît pas douteux que l'on se trouve en présence d'un récit dédoublé dans la tradition, mais il est plus difficile de dire laquelle des deux formes parallèles doit être primitive relativement à l'autre, la place qui leur a été assignée dans Marc ne prouvant pas que la première soit la plus ancienne, et que la seconde en soit dérivée.

MARC, VI, 32. Et ils partirent dans la barque vers un lieu désert, à l'écart. 33. Et plusieurs les virent s'en aller et surent (où ils allaient), et ils accoururent à pied de toutes les villes en cet endroit, et les devancèrent. 34. Et en débarquant, il vit une foule nombreuse, et il eut pitié d'eux, parce qu'ils étaient comme des brebis qui n'ont pas de berger, et il se mit à les instruire longuement. 35. Et l'heure étant déjà fort avancée, ses disciples, s'approchant de lui, dirent : « L'endroit est désert, et déjà il se fait tard.

MATTH. XIV, 13. Et apprenant (cela), Jésus se retira de là en barque vers un lieu désert ; et (l')ayant appris, la foule le suivit à pied des villes. 14. Et en débarquant, il vit une grande foule, et il eut pitié d'eux et guérit leurs malades. 15. Et le soir venu, ses disciples s'approchèrent de lui, disant : « L'endroit est désert, et l'heure est déjà passée ; congédie la foule, pour que, s'en allant dans les villages, ils s'achètent des vivres. » 16. Et Jésus leur dit : « Ils n'ont pas besoin de s'en aller ; donnez-leur vous-

LUC, IX, 10 *b*. Et les prenant avec (lui), il se retira à l'écart vers une ville appelée Bethsaïde. 11. Et la foule, (l')ayant appris, le suivit. Et les ayant accueillis, il leur parlait du royaume de Dieu, et il rendait la santé à ceux qui avaient besoin de guérison. 12. Le jour commençait à baisser, et, s'approchant, les Douze lui dirent : « Congédie la foule, afin que, s'en allant dans les villages et la campagne d'alentour, ils prennent gîte et trouvent de la nourriture, parce que nous sommes ici dans un lieu

36. Congédie-les, pour que, s'en allant dans la campagne et les villages d'alentour, ils s'achètent de quoi manger. » 37. Et répondant, il leur dit : « Donnez-leur vous-mêmes à manger. » Et ils lui dirent : « Irons-nous acheter pour deux cents deniers de pains, (afin de) leur donner à manger ? » 38. Et il leur dit : « Combien de pains avez-vous? Allez voir. » Et (s'en) étant instruits, ils dirent : « Cinq, et deux poissons. » 39. Et il leur commanda de faire asseoir tout le monde par groupes sur l'herbe verte. 40. Et ils se mirent par rangées de cent et de cinquante. 41. Et ayant pris les cinq pains et les deux poissons, regardant au ciel, il dit la bénédiction, rompit les pains et les donna à ses disciples pour (les) leur présenter ; et il partagea les deux poissons entre tous. 42. Et ils mangèrent tous et furent rassasiés. 43. Et l'on emporta des morceaux douze corbeilles pleines, ainsi que des poissons. 44. Et ceux qui avaient mangé les pains étaient cinq mille hommes.

mêmes à manger. » 17. Et ils lui dirent : « Nous n'avons ici que cinq pains et deux poissons. » 18. Et il dit : « Apportez-les moi ici. » 19. Et ayant commandé que la foule s'assît sur l'herbe, prenant les cinq pains et les deux poissons, regardant au ciel, il dit la bénédiction ; et rompant les pains, il (les) donna à ses disciples, et les disciples à la foule. 20. Et ils mangèrent et furent rassasiés ; et l'on emporta de ce qui était resté des morceaux douze corbeilles pleines. 21. Et ceux qui avaient mangé étaient environ cinq mille hommes, sans les femmes et les enfants.

désert. » 13. Et il leu dit : « Donnez-leur à manger vous-mêmes. » Et ils dirent : « Nous n'avons pas plus de cinq pains et deux poissons, à moins que nous n'allions nous-mêmes acheter des vivres pour tout ce monde. » 14. Car il y avait environ cinq mille hommes. Et il dit à ses disciples : « Faites-les asseoir par groupes d'environ cinquante. » 15. Et ils agirent ainsi et les firent asseoir tous. 16. Et ayant pris les cinq pains et les deux poissons, regardant au ciel, il les bénit, (les) rompit et (les) donna aux disciples pour les présenter à la foule. 17. Et ils mangèrent et furent rassasiés tous ; et l'on emporta de leurs restes douze corbeilles pleines.

Dans Marc et dans Luc, le miracle de la multiplication des pains se rattache étroitement au retour des apôtres. Marc [1] a dit comment le Sauveur désirait procurer à ceux-ci un peu de repos. La barque était là. Jésus et les disciples y montent, et ils s'en vont, à ce qu'il semble, dans la direction du nord-est, vers un lieu inhabité

1. VI, 31 ; *supr.* p. 901.

où ils pourront être à eux-mêmes pendant quelque temps. Mais beaucoup de gens les ont vus partir et ont observé la direction qu'ils prenaient [1]. On s'empresse le long du rivage ; la foule grossit à mesure qu'elle avance, se recrutant dans les villes et villages situés au nord du lac ; quand Jésus débarque, il est en face d'un peuple nombreux, arrivé avant lui, et qui l'attend ; il a pitié de cette foule qui ressemble à un troupeau sans berger [2], et, comme si telle eût été d'abord son intention, il se met à l'instruire longuement.

L'enchaînement des faits est le même dans le troisième Evangile ; mais le récit, moins vivant et moins coloré, présente quelques variantes notables. Dès que les apôtres lui ont rendu compte de leur mission, Jésus les prend avec lui pour aller vers Bethsaïde [3]. On ne dit pas si le voyage se fait par terre ou par eau. La Bethsaïde en question doit être la ville dont il a été parlé plus haut [4]. Jésus ne va pas à Bethsaïde même ; il veut se retirer avec ses disciples dans un endroit solitaire, non loin de cette ville. L'indication du lieu peut donc s'accorder avec la donnée de Marc, quoique, même dans Luc, l'idée d'un lieu désert à proximité de Bethsaïde soit quelque peu contradictoire [5]. Sans doute l'évangéliste nomme Bethsaïde, parce que c'est l'endroit où, selon Marc, les disciples doivent se rendre après la multiplication des pains [6] : cette circonstance tendrait à prouver que Luc n'a pas ignoré la section du second Evangile [7] qu'il ne reproduit pas dans le sien. Mais comme il a supprimé la traversée du lac pour la venue de

1. V. 33. καὶ εἶδον αὐτοὺς ὑπάγοντας καὶ ἔγνωσαν (BD ; ℵA, ἐπέγνωσαν) πολλοί. Le complément de ἔγνωσαν est sous-entendu ; c'est le but du voyage, comme il résulte de la suite (συνέδραμον ἐκεῖ). La signification de ce détail disparaît dans Mt. 13, ἀκούσαντες, et même dans Lc. 11, οἱ δὲ ὄχλοι γνόντες. Ss. (mss. lat.) omet καὶ προῆλθον αὐτούς.

2. Cf. *supr.* 857.

3. V. 10 *b.* καὶ παραλαβὼν αὐτοὺς ὑπεχώρησεν (cf. Mt. 13. ἀνεχώρησεν) κατ'ἰδίαν εἰς πόλιν καλουμένην Βηθσαϊδά. La leçon de la Vulgate : « In locum desertum qui est Bethsaidae », combine l'indication de Marc et de Matthieu avec celle de Luc. Celui-ci s'avise seulement à la fin du v. 12 qu'il a oublié le désert.

4. Cf. *supr.* p. 877.

5. C'est peut-être pour cela qu'il ne parle du désert que plus loin (cf. n. 3).

6. Cf. Mc. vi, 45 (viii, 22) ; *infr.* p. 940 (1007).

7. Mc. vi, 45-viii, 26 ; cf. *supr.* p. 150 ; *infr.* p. 1003, n. 3.

Jésus, il supprime aussi celle du retour. D'après lui, la foule a su[1] que Jésus était parti, elle l'a suivi, et Jésus l'accueille. Luc n'ayant pas dit que les apôtres eussent besoin de repos, c'est seulement un projet de retraite qui semble dérangé. Le Sauveur parle ensuite du royaume de Dieu, et guérit les malades qu'on lui présente[2]. Marc ne mentionne pas de guérisons, mais il en est question dans Matthieu, qui, de son côté, ne signale pas de discours. Il semblerait donc que Luc ne dépend pas seulement de Marc, mais de Matthieu[3] ou d'un récit semblable à celui du premier Évangile.

On a vu[4] que, dans Matthieu, les détails relatifs au voyage et au retour des apôtres avaient été remplacés par la venue des disciples de Jean, qui annonçaient à Jésus la mort de leur maître. A cette nouvelle, Jésus s'éloigne, comme s'il craignait pour lui-même le sort du Baptiste[5]. L'évangéliste n'a pas dit où se trouvait le Sauveur ; il le suppose en quelque endroit de la domination d'Hérode ; mais, en le ramenant dès le lendemain au pays de Gennésar, il oublie que ce pays était en Galilée, et que la Galilée était à Hérode, ou bien lui-même n'attache aucune importance au motif qu'il assigne au départ de Jésus. Ce motif, tel qu'il est donné, fournit une transition d'apparence naturelle entre la mort du Baptiste et la multiplication des pains. Matthieu, qui a placé beaucoup plus haut le discours de mission, et qui suppose depuis longtemps les disciples auprès de Jésus[6], ne pouvait parler de leur retour ; il aura substitué les disciples de Jean à ceux de Jésus, Marc lui suggérant l'idée d'une venue de disciples qui détermine le départ du Sauveur. On pourrait néanmoins soupçonner ici quelque influence de la source antérieure à Marc, où le départ de Jésus était causé par l'attitude d'Hérode .

La maladresse de la suture fait que Jésus paraît « en lieu désert » avant de rencontrer la foule ; cependant l'évangéliste doit avoir

1. Cf. *supr*. p. 931, n. 1.

2. V. 11. ἐλάλει αὐτοῖς περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ (paraphrase de Mc. 34, διδάσκειν πολλά), καὶ τοὺς χρείαν ἔχοντας θεραπείας ἰᾶτο (équivalent de Mt. 14, καὶ ἐθεράπευσεν τοὺς ἀρρώστους αὐτῶν).

3. Holtzmann, 352.

4. *Supr*. p. 928.

5. V. 13. ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν. Le verbe indique une retraite ou fuite dont le motif est ἀκούσας ; on ne voit pas à quoi se rapporte ἐκεῖθεν.

6. Cf. xii, 1 ; xiii, 10, 36.

pensé, d'après Marc, que c'est au sortir de la barque, et non du désert, que Jésus a trouvé la foule, et que celle-ci l'attendait, au lieu d'être venue sur ses pas dans l'intérieur des terres. Ayant employé plus haut [1] la parole de Marc touchant les brebis sans berger, Matthieu détourne la pitié de Jésus vers les malades qu'il suppose parmi la foule, et qui avaient dû souffrir particulièrement de la longueur du trajet. Ce n'est pas en parlant, mais en guérissant, que le Sauveur laisserait venir la nuit. Il y a substitution volontaire des guérisons au discours. Si Marc n'a pas parlé de malades, c'est que la foule qui se précipite pour saisir Jésus à son débarquement n'est pas censée en avoir avec elle ; si elle avait eu des infirmes à porter, elle n'aurait pas marché si vite. Pour ne pas se répéter dans une mise en scène de discours, Matthieu fait une mise en scène de miracles, et il la construit avec un trait de Marc [2], qu'il a négligé dans l'anecdote de Nazareth ; les quelques malades que Jésus a guéris se multiplient ici en une quantité de cures merveilleuses.

Selon Marc, en voyant une foule qui paraît si avide de l'entendre, Jésus ne songe plus au but de son voyage, et il parle ; on l'écoute, et il parle toujours [3], tant et si bien que le jour décline sans que l'orateur et l'auditoire soient fatigués l'un de l'autre. Les disciples, hommes pratiques et pour qui le royaume des cieux était un sujet moins nouveau que pour la foule, se décident à interrompre le Sauveur et lui font observer qu'il est grand temps de congédier l'assistance, à cause de l'heure et de l'impossibilité où l'on est de souper en ce lieu inhabité. Les gens devraient être déjà partis ; il faut se hâter de les renvoyer, pour qu'ils puissent encore trouver des vivres, Luc ajoute, assez inutilement, un gîte [4], dans les maisons de paysans et les villages les plus rapprochés. La nourriture était la chose importante ; car le peuple pouvait coucher en plein air, comme Jésus et les disciples. Mais Jésus ne veut pas renvoyer ainsi ceux qui l'écoutent : « donnez-leur vous-mêmes à manger », dit-il aux apôtres ; et Matthieu fait précéder cet ordre par la réflexion : « ils n'ont pas besoin de s'en aller ». Jésus sait ce qu'il veut faire, et

1. IX, 36 ; p. 857.
2. VI, 5 ; *supr.* p. 836.
3. V. 34. ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς πολλά. πολλά est adverbial et ne vise pas le nombre des sujets d'enseignement.
4. V. 12. ἵνα... καταλύσωσιν κτλ.

pourquoi il le fait ; il a en vue l'instruction de ses disciples autant que le soulagement du peuple ; ou plutôt, selon l'esprit du récit, il veut leur faire entendre quelle est leur mission par rapport au peuple, au monde. Les disciples sont fort étonnés. Faut-il donc qu'ils courent eux-mêmes acheter des vivres ? Et avec quel argent ? S'en tirerait-on à moins de deux cents deniers [1] pour l'achat du pain ? Et Jésus doit savoir qu'ils n'ont pas deux cents deniers à leur disposition. L'objection est vivement présentée dans Marc, atténuée dans Luc, supprimée dans Matthieu. Jésus ne s'y arrête pas ; il ne songe pas à l'argent pour des achats à faire, mais aux provisions actuellement disponibles. Il s'informe de celles que l'on a : cinq pains et deux poissons, c'était tout ce que les apôtres avaient en réserve pour lui et pour eux ; puis il ordonne de faire asseoir, ou plutôt coucher tout le monde [2] sur l'herbe.

La foule se range par groupes de cinquante ou de cent personnes, d'après Marc, Luc ne retenant que le premier chiffre, et Matthieu, qui abrège sensiblement le récit, n'en donnant aucun. Cette distribution pourrait être en rapport avec l'usage des premières communautés pour le repas eucharistique ; en tout cas, les évangélistes n'entendent nullement signifier que l'on s'est réuni autour de ceux qui, dans la foule, avaient des provisions comme les apôtres, et les mettaient à la disposition du public [3] ; réalité ou symbole, l'histoire n'a un sens que si la foule tout entière participe aux cinq pains et aux deux poissons bénits par le Sauveur. Jésus, en effet, prenant les cinq pains et les deux poissons, lève les yeux au ciel et prononce les paroles de la bénédiction ; il agit conformément à l'usage des Juifs, et tient, dans cette assemblée, la place du père dans le repas de famille. D'après Matthieu, il ordonne d'abord qu'on lui apporte les pains, ce qui est sous-entendu par Marc et par Luc. Le détail est sans importance, car Matthieu s'abstient ensuite de dire que Jésus prit les pains ; il a donc remplacé la donnée de Marc par un équivalent. On ne peut s'autoriser de cette particularité du premier Évangile pour dire [4] que Jésus, en se faisant apporter les provi-

1. Environ cent soixante-quinze francs. Ss. : « cent deniers. »

2. Ss. omet συμπόσια συμπόσια dans Mc. 39. Doublet de πρασιαί au v. 40 ? Ss. paraît avoir lu, dans 40, συμπόσια, et non πρασιαί. Lc. 14. « car ils sont cinq mille hommes », Ss. rattachant 14 a au discours des disciples.

3. Holtzmann, 140.

4. *Id.* 253.

sions, a donné l'exemple du partage fraternel à ceux qui avaient des vivres avec eux. Matthieu, comme les autres évangélistes, a voulu signifier que la multiplication des pains s'était faite par la seule volonté de Jésus, sous son influence immédiate et par l'efficacité de sa bénédiction. La prière de Jésus est suivie d'un effet merveilleux, bien qu'on n'ait pas lieu de supposer pour cela que la formule en aurait été différente [1] de celles qui étaient ordinairement employées. Le Christ rompt les pains, gâteaux plats de médiocre épaisseur, et les disciples distribuent les morceaux à la foule ; il partage de même les deux poissons ; pains et poissons se multiplient sous sa main de telle sorte qu'il a préparé, que les disciples ont servi assez de portions pour rassasier cinq mille hommes, auxquels Matthieu, moins peut-être pour grossir le miracle que pour mieux représenter les assemblées chrétiennes, ajoute des femmes et des enfants. On ne saurait affirmer si le prodige est censé résulter de la bénédiction ou seulement de l'action de Jésus, ou des deux ensemble ; et il est superflu de se demander si chaque pain rompu se multiplie jusqu'à suffire à mille hommes, ou bien si les pains se renouvellent à mesure de la distribution.

Après le repas, on ramasse encore douze corbeilles de restes, juste autant qu'il y a d'apôtres, chacun de ceux-ci étant censé avoir apporté sa corbeille [2]. Bien qu'on ne le dise pas expressément, ce sont les apôtres qui enlèvent les restes, comme ils ont servi le repas ; ils sont ainsi mieux pourvus qu'ils ne l'étaient au commencement, et il est clair que leur provision nouvelle pourrait suffire, en cas de besoin, à une foule aussi nombreuse qu'on voudra la supposer. Il y a aussi proportion entre le nombre des pains et celui des personnes rassasiées : le miracle ressort tout naturellement de ce qu'un pain a suffi pour mille personnes. La proportion n'existe pas pour les poissons ; mais peut-être convient-il d'observer que cinq pains et deux poissons font sept, nombre symbolique et parfait, qui est celui des pains dans le récit de la seconde multiplication [3], où

1. Schanz, 356 : « Bénédiction solennelle qui indiquait l'union avec le Père ». Les yeux levés au ciel marquent l'attitude de la prière (Weiss, *E*. 92), non sa forme spéciale en cette occasion.

2. Il s'agit, croit-on, d'une corbeille que les gens du commun emportaient en voyage. Pas d'allusion au Ps. lxxxi, 7.

3. Cf. Mc. viii, 6 ; *infr*. p. 987.

les poissons n'entrent pas en compte. Pains et poissons formaient le menu commun des repas dans cette région ; tels furent les repas de Jésus avec ses disciples, et ceux de la petite communauté qui se réforma d'abord en Galilée après la passion [1].

Selon plusieurs critiques, il y aurait, à l'origine de cette histoire, un fait naturel dont les témoins ne se seraient pas rendu compte : Jésus aurait partagé les provisions des disciples, pour engager ceux qui avaient des vivres avec eux à faire de même ; l'exemple aurait été suivi, et, sans qu'on s'y attendît, on aurait trouvé de quoi nourrir toute la foule [2]. Mais était-il si facile aux témoins de se faire illusion ? Aucun trait de la description ne favorise cette hypothèse, qui s'appuie sur deux postulats contradictoires : l'impossibilité du fait, et sa réalité. Or, si le texte présente évidemment le fait comme possible, il ne le présente pas nettement comme réel. Les évangélistes eux-mêmes y perçoivent une signification symbolique. C'est de ce côté qu'il faut chercher l'explication du récit et de la tradition qui le supporte. L'idée d'un récit fictif, simplement imité de l'Ancien Testament, n'est pas plus satisfaisante que l'interprétation naturaliste ; car ni l'histoire de la manne et des cailles [3], ni celle d'Élie chez la veuve de Sarepta [4], ni les miracles d'Élisée [5] ne peuvent être considérés comme le type qui aurait suggéré la narration évangélique. Ces histoires [6] ont pu influencer la rédaction, elles n'en ont pas fourni le sens général.

Ce sens est celui que développe le quatrième Évangile [7], où la multiplication des pains n'est pas précédée d'un discours de Jésus, mais en tient la place, et où ce miracle néanmoins ne figure pas seulement l'alimentation des âmes par la parole, mais aussi le mystère chrétien de l'eucharistie. Les deux idées sont associées dans le symbole du pain de vie. Chez les Synoptiques, le miracle vient comme

1. Cf. Jn. xxi, 9 (Lc. xxiv, 30, 42).

2. Idée de Paulus, reprise depuis par plusieurs critiques, même par B. Weiss (*L J.* II, 187), sous une forme un peu détournée.

3. Ex. xvi, 8, 13.

4. I Rois, xvii, 7-16.

5. II Rois, iv, 38-44.

6. Surtout la multiplication des pains d'orge (cf. Jn. vi, 9) par Élisée, dont le cadre est celui du récit évangélique : ordre du prophète, objection du serviteur, réitération de l'ordre, exécution, surabondance du repas.

7. C. vi. Voir *QÉ*. 420-432.

une sorte de répétition allégorique de ce qui le précède, enseignement dans Marc, guérisons dans Matthieu, enseignement et guérisons dans Luc. Jésus a deux fois pitié de la foule : dans Marc, il a pitié de l'abandon où il la trouve, brebis sans berger, peuple sans guide ; il l'instruit pour la nourrir spirituellement ; le soir venu, il a de nouveau pitié parce que l'auditoire a faim, et le miracle semble faire pour le corps ce que le discours a fait pour l'esprit ; la juxtaposition a presque l'apparence d'un double emploi, que l'auteur du quatrième Évangile a évité ; le double emploi cependant n'est pas absolu dans Marc, la signification du symbole étant plus large et compréhensive que celle du simple récit qui le précède ; on est parti de la parole, et l'on arrive à l'idée de la communauté chrétienne, vivant sans doute de la parole, mais aussi de son union avec le Sauveur et en lui.

Dans Matthieu, l'on dirait que Jésus ranime la vie des malades avant de soutenir celle de la foule ; mais le changement de mise en scène ne correspond à aucune intention symbolique ; le rapport du miracle avec la parole échappe au rédacteur ; il entend le miracle plus matériellement que Marc, et il n'y voit plus qu'une figure simplifiée, celle de la communauté chrétienne réunie par Jésus dans l'agape-charité. La combinaison des guérisons avec le discours, dans Luc, aboutit au même résultat : la relation symbolique du discours et du miracle n'est plus sentie ; le miracle est conçu comme un fait représentatif de l'agape chrétienne.

La signification des douze corbeilles de restes a dû être primitivement en rapport avec l'idée de la parole perpétuellement inépuisable et féconde. Les évangélistes l'entendent sans doute du don spirituel, de tous les biens de l'Évangile, dont les apôtres et l'Église sont restés dépositaires ; mais ils n'atteignent pas à la synthèse johannique du pain de vie. Le repas de la foule est bien l'image du repas de la communauté, et ce repas est présidé par le Christ invisible, c'est un repas d'union et de charité, toujours renouvelable, comme l'union qu'il signifie est permanente ; rien toutefois ne laisse deviner le réalisme mystique de Paul et de Jean, qui est aussi dans les paroles de l'institution eucharistique. Le rapport de la multiplication des pains avec l'eucharistie est sensible dans les détails de la bénédiction et de la fraction du pain. Le rôle des disciples a plus de signification à l'égard de la parole qu'à l'égard de l'eucharistie. Ce ne doit pas être pour la vérité de la

chronologie que la multiplication des pains suit la mission des apôtres. Les disciples distribuent le pain que Jésus leur a donné, en annonçant l'Évangile qu'il leur a confié, et le salut qu'ils apportent leur demeure encore après qu'ils l'ont communiqué.

L'hypothèse critique d'une comparaison entre la nourriture spirituelle par la parole, et la nourriture corporelle par le pain, ou d'une métaphore où celle-ci représentait celle-là [1], et qui aurait été ensuite développée en récit tendant, sans y réussir entièrement, à en faire un épisode de la vie de Jésus, n'est donc pas à écarter d'une manière absolue, car elle a un fondement dans les textes. On peut douter que l'origine de la tradition soit mieux expliquée si l'on joint à cette hypothèse, où il entre une part de certitude, l'hypothèse naturaliste, qui est une pure conjecture. Mais on doit aussi admettre une imitation de l'Ancien Testament [2]. En tout cas, la mesure d'allégorie qui apparaît dans la narration, et celle, beaucoup plus considérable, qui se laisse deviner avec vraisemblance, ne permettent pas de définir l'incident qui aurait donné lieu au récit de la multiplication des pains, supposé qu'un tel incident, et non une parole du Christ, combinée avec le souvenir de repas communs présidés par lui, soit le point de départ de la tradition. La question de possibilité n'a pas besoin d'être discutée. A lire le premier narrateur, on se douterait à peine qu'il s'agit d'un miracle, le récit flottant, pour ainsi dire, et très consciemment, entre le symbole et la réalité.

1. Non d'une parabole où Jésus aurait figuré les fruits de la parole en un récit fictif de pains multipliés (P. Schmiedel, *E B.* II, 1882) ; car cette parabole aurait été une allégorie, et l'on ne voit pas que Jésus ait employé une telle forme d'enseignement.

2. Cf. *supr.* p. 936, n. 6.

XXXIV

JÉSUS SUR LA MER. A GENNÉSAR

Marc, vi, 45-56. Matth. xiv, 22-36.

Le récit de la multiplication des pains, où il entre au moins une part de symbolisme, est suivi d'un autre récit que l'on peut dire purement symbolique, après lequel vient une relation de voyage où l'on peut voir un souvenir historique.

Marc, vi, 45. Et aussitôt il contraignit ses disciples à entrer dans la barque et à le devancer à l'autre bord, vers Bethsaïde, pendant que lui-même congédierait la foule. 46. Et ayant pris congé d'eux, il s'en alla sur la montagne prier. 47. Et le soir venu, la barque était au milieu de la mer, et lui seul à terre. 48. Et les voyant peiner à la rame, car le vent leur était contraire, vers la quatrième veille de la nuit il vint à eux en marchant sur la mer; et il était sur le point de les dépasser. 49. Et eux, le voyant marcher sur la mer, crurent que c'était un fantôme, et jetèrent des cris; 50. car ils le voyaient tous, et ils étaient épouvantés. Et lui aussitôt parla avec eux et leur dit : « Rassurez-vous, c'est moi, ne craignez pas. »

Matth. xiv, 22. Et aussitôt il contraignit les disciples à entrer dans la barque et à le devancer à l'autre bord, pendant qu'il congédierait la foule. 23. Et ayant congédié la foule, il monta sur la montagne, à l'écart, pour prier. Et le soir venu, il était là seul, 24. et la barque, déjà au milieu de la mer, était tourmentée par les flots, car le vent était contraire. 25. Et à la quatrième veille de la nuit, il vint à eux en marchant sur la mer. 26. Et les disciples, le voyant marcher sur la mer, furent épouvantés, disant que c'était un fantôme, et de frayeur ils jetèrent des cris. 27. Et aussitôt Jésus leur parla disant : « Rassurez-vous, c'est moi, ne craignez pas. »

Le repas fini, Jésus oblige à remonter dans la barque ses disciples, qui ne comptaient pas s'en retourner si tôt, et qui auraient préféré l'emmener avec eux ou rester avec lui. Ils doivent prendre les devants pour gagner l'autre rive, pendant que Jésus reste afin de

congédier la foule. Marc[1] ajoute la mention de Bethsaïde. C'est ce qui a donné lieu aux commentateurs de supposer une Bethsaïde sur la rive occidentale du lac[2]. Mais on a douté que Bethsaïde fût le dernier terme de la traversée, et l'on y a vu le lieu de rendez-vous indiqué par Jésus[3], qui, tout en ne voulant pas partir sans faire ses adieux à la foule, ni surtout lui laisser voir où il se rendait, n'aurait pas eu l'intention de regagner à pied la côte occidentale, ni d'y renvoyer ses disciples sans lui. La mise en scène manque de netteté. Il se pourrait que la multiplication des pains n'ait pas été localisée d'abord sur la rive orientale[4].

Après s'être séparé de la foule[5], Jésus se retire sur la montagne pour prier, et quand la nuit est venue, il s'y trouve seul. Il était déjà tard quand Jésus a distribué les pains à la foule[6], et cependant le Sauveur a encore le temps de gravir la montagne avant que le soir vienne définitivement. Cette difficulté, moins apparente dans Marc, est aggravée dans Matthieu, qui, par inadvertance, fait arriver deux fois le soir à la fin de la même journée[7]. Il ne dit rien de Bethsaïde, et supprime ainsi l'embarras qui résulte de cette indication géographique. Car, si Jésus est allé prier sur la montagne jusqu'à une heure avancée de la nuit, il n'a pas dû obliger ses apôtres à l'attendre en cet endroit.

On dirait que ce récit a existé d'abord indépendamment de la première multiplication des pains, et qu'il y aurait été rattaché

1. V. 45. καὶ εὐθὺς ἠνάγκασεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἐμβῆναι εἰς τὸ πλοῖον καὶ προάγειν εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδάν. La leçon : « a (in contra) Bethsaïda », dans quelques mss. latins, est sans doute une rectification voulue.

2. Cf. *supr.* p. 877, n. 3.

3. Holtzmann, 140. εἰς τὸ πέραν désignerait le but du voyage, et πρὸς βηθσαϊδάν serait une indication subsidiaire qui ne préciserait pas l'autre, et s'en distinguerait même tout à fait. L'omission de εἰς τὸ πέραν dans Ss. pourrait être une correction. Vu la confusion qui règne dans cette partie du second Évangile, il est permis néanmoins de supposer que le texte primitif mentionnait seulement Bethsaïde, εἰς τὸ πέραν ayant été ajouté d'après Mt. xiv, 22, et que Mc. viii, 22-26 a été écrit d'abord pour faire suite à vi, 45-52. Comme le récit de la traversée paraît avoir une signification allégorique, le nom de Bethsaïde (בית ציד : lieu de pêcherie) pourrait être en rapport avec cette signification.

4. Cf. Wellhausen, *Mc.* 54.

5. V. 46. ἀποταξάμενος αὐτοῖς. Le pronom se rapporte à la foule, non aux disciples.

6. Cf. v. 35. ἤδη ὥρα πολλή.

7. V. 15 et v. 23. ὀψίας δὲ γενομένης.

artificiellement, peut-être à raison d'une certaine analogie de caractère et même d'objet. On a supposé qu'il avait pu suivre originairement la seconde multiplication des pains [1], et peut-être y a-t-il quelque rapport entre cette mention de Bethsaïde et celle qu'on trouve avant la guérison de l'aveugle [2]. Les deux multiplications semblent avoir commandé deux séries parallèles d'anecdotes et d'instructions qui ont pu s'enchevêtrer dans la rédaction dernière de Marc. Il est plus facile aujourd'hui de constater le désordre que d'y remédier. Le présent récit a sa signification complète dans les circonstances morales de l'incident : les disciples, embarqués sans Jésus, qui s'est retiré vers les hauteurs, rament péniblement jusqu'à ce qu'il vienne les rejoindre à la fin de la nuit ; il s'agit d'un départ et d'un retour du Christ, sous lesquels on peut entrevoir le grand départ de la mort, et le grand retour dans la gloire.

Ainsi les apôtres s'en allaient parce que Jésus leur avait commandé de partir ; ils avançaient en pleine mer, et ils étaient au milieu du lac, non seulement sur l'eau, à quelque distance du bord, parce que Jésus leur avait dit de passer à l'autre rive. Pendant ce temps, le Sauveur, sur la montagne, priait. Et les disciples peinaient à la rame, et ils n'avançaient que fort lentement, parce que le vent était contraire. Les commentateurs pensent que ce vent était celui du nord-est, qui poussait la barque vers le sud-ouest, et l'empêchait d'aborder à Bethsaïde [3]. Les évangélistes n'en savent pas si long. Marc ne dit nullement que les disciples fussent entraînés dans une direction opposée à celle qu'ils voulaient suivre, mais que, arrivés au milieu de la mer, ils étaient gênés par le vent dans leur traversée [4] ; il ne les présente pas comme en danger ; Matthieu seul, en disant que la barque était tourmentée par les flots [5], laisse entendre qu'il y avait péril, ce qui crée une situation identique à celle qui occasionne le miracle de la tempête

1. J. Weiss, 434. Dans ce cas, le récit de la tempête (Mc. iv, 35-41) aurait pu se rattacher primitivement à la première multiplication. Cf. *supr*. p. 794, n. 2.

2. Cf. p. 940, n. 3.

3. Holtzmann, 141.

4. V. 48. καὶ ἰδὼν αὐτοὺς βασανιζομένους ἐν τῷ ἐλαύνειν. D, βασανιζομένους καὶ ἐλαύνοντας.

5. V. 24. τὸ δὲ πλοῖον ἤδη μέσον τῆς θαλάσσης ἦν (B, σταδίους πολλοὺς ἀπὸ τῆς γῆς ἀπεῖχεν, influencé sans doute par Jn, vi, 19) βασανιζόμενον ὑπὸ τῶν κυμάτων. Cf. viii, 24 ; *supr*. p. 793.

apaisée. La majeure partie de la nuit se passe en un labeur inutile, comme dans l'histoire de la pêche miraculeuse [1]. Car les disciples se sont embarqués à la nuit tombante, et ce n'est qu'un peu avant l'aurore [2], à la quatrième veille, selon la manière de compter des Romains, entre trois et six heures du matin, que Jésus vient à eux.

Le Sauveur a vu leur peine : de la montagne, pendant la nuit, à la distance où ils étaient du rivage. Ces difficultés qui se présentent à notre esprit n'existent pas pour le narrateur, non qu'il multiplie les miracles, mais parce que, dans la signification profonde du récit, les difficultés n'existent pas. Jésus marchait sur les eaux [3], en maître des éléments, qui domine les vents et les flots ; il avançait toujours et semblait vouloir passer devant la barque, sans faire attention à ceux qui y étaient. Circonstance qui serait un jeu puéril, joint à un miracle fait pour l'ostentation [4], si elle n'avait un sens, comme le miracle. Tous les apôtres voyaient Jésus en même temps, et il n'y avait pas moyen de croire à une hallucination de l'un ou de l'autre ; mais, comme on le raconte à propos des apparitions du Christ ressuscité [5], ils crurent que c'était un fantôme [6], et ils poussèrent des cris d'effroi. Ainsi la perspective paraît s'étendre du cas présent à celui de la résurrection ; et elle va, en réalité, de la résurrection au dernier avènement. L'analogie des situations, en ce qui regarde la résurrection, est sensible dans les paroles que Jésus dit aux disciples pour se faire reconnaître et dissiper leur frayeur : « Rassurez-vous, c'est moi, ne craignez pas [7] » ; elle l'est plus encore dans l'incident que Matthieu intercale en cet endroit.

MATTH. XIV, 28. Et lui répondant, Pierre dit : « Seigneur, si c'est toi, commande-moi de venir à toi sur les eaux. » 29. Et il dit : « Viens. » Et

1. Lc. v, 5 (*supr.* p. 441) ; Jn. xxi, 3.

2. Cf. Mc. xiii, 35 ; xvi, 1-2. Ss. omet περὶ τετάρτην φυλακὴν τῆς νυκτός, v. 48, et lit, 49-50 : « car ils le voyaient tous, et ils crièrent », omettant καὶ ἐταράχθησαν.

3. Cas différents d'Ex. xiv, 15-31 (passage de la mer Rouge) ; Jos. iii, 7-17, et II Rois, ii, 8, 14 (passage de Jourdain par les Israëlites, par Élie et Élisée). Le rapport est plutôt avec Is. xliii, 2, 16 ; Job, ix, 8 ; Ps. lxxvii, 20. Cf. Jn. xxi, 4.

4. Holtzmann, 140. Cf. Mt. iv, 6-7.

5. Cf. Lc. xxiv, 37-39.

6. φάντασμα. Ss. « un démon » (δαιμόνιον ? cf. Lc. xxiv, 37-39).

7. Mc. 50. θαρσεῖτε, ἐγώ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε. Cf. Mt. xxviii, 10 (Lc. xxiv, 38.

descendant de la barque, Pierre marcha sur les eaux et vint vers Jésus. 30. Mais, voyant le vent, il eut peur; et commençant à enfoncer, il cria, disant : « Seigneur, sauve-moi. » 31. Et aussitôt Jésus, étendant la main, le saisit et lui dit : « (Homme) de peu de foi, pourquoi as-tu douté ? »

Pierre, pour s'assurer que c'est Jésus qui lui parle, demande un miracle et l'obtient : il va vers son Maître en marchant sur l'eau, comme Jésus lui-même; mais, déjà en route, il a peur du vent, et l'eau cesse de le porter; il appelle à son secours Jésus, qui le prend par la main en lui reprochant son manque de foi [1], et tous deux ensemble montent dans le bateau. « De tous ceux qui se trouvaient dans la barque, il n'y eut que Pierre seul qui osa prier le Seigneur de lui commander d'aller vers lui sur les eaux. Et il fit voir par là comme par avance, dit saint Hilaire, la disposition où il devait se trouver à la mort de Jésus-Christ, lorsque, s'attachant à le suivre et foulant aux pieds tous les mouvements du siècle, comme les flots de la mer, il fit paraître un si grand courage pour l'accompagner jusqu'à la mort; mais la crainte qu'il eut d'être submergé fut une image de la faiblesse qu'il devait aussi ressentir dans la tentation où il renonça son divin Maître [2]. »

Tel est en effet le sens de cet appendice. Le demi-naufrage de Pierre figure son reniement venant après une protestation sincère de fidélité; et l'intervention de Jésus, l'apparition du Christ qui lui rendit la conscience et le courage d'un apôtre [3], du chef des apôtres; le trait principal de la description, Pierre allant de la barque à Jésus, est pris du récit de la pêche miraculeuse dans le quatrième Évangile [4]; mais ici, au lieu de nager, Pierre marche sur l'eau, afin que la mésaventure occasionnée par sa peur, rappelle ce qui lui est arrivé dans la passion. Le mot sur le peu de foi vient du récit de la tempête apaisée [5], mais l'idée du doute est prise de l'attitude des apôtres pendant et après la passion, et devant la résurrection [6]. C'est ainsi que le récit ne manque pas d'équi-

1. V. 31. ὀλιγόπιστε, εἰς τί ἐδίστασας ;
2. Sacy, *Mt.* I, 510.
3. Cf. Lc. xxiv, 34; Jn. xxi, 1-17.
4. xxi, 7. Voir *QÉ.* 932.
5. Cf. Mt. viii, 26. ὀλιγόπιστοι ; *supr.* p. 797, n. 2.
6. Cf. Mt. xxviii, 17, ἐδίστασαν. Le mot ne se trouve pas ailleurs dans le Nouveau Testament.

libre, et il est oiseux de se représenter le miracle comme une réalité, en mesurant la distance qui séparait Jésus du bateau, le chemin que Pierre a parcouru avant d'enfoncer, et le nombre de pas qui lui restait à faire pour atteindre le Sauveur. Il est sous-entendu que le disciple de l'Évangile est en sûreté parmi les plus grands périls, pourvu qu'il ait confiance en la parole de Jésus, qui l'appelle à lui ; et le vrai danger ne commence qu'à l'instant où la foi diminue. Il est très remarquable que ce débris de la tradition galiléenne touchant les apparitions du Christ ressuscité soit venu échouer en cet endroit de Matthieu, comme le principal de la pêche miraculeuse est allé se loger au commencement de Luc.

Marc, vi, 51. Et il monta près d'eux dans la barque, et le vent se calma ; et ils furent grandement étonnés en eux-mêmes ; 52. car ils n'avaient rien compris aux pains, et leur cœur était inintelligent.

Matth. xiv, 32. Et quand ils furent montés dans la barque, le vent se calma. 33. Et ceux qui étaient dans la barque se prosternèrent devant lui, disant : « Tu es vraiment Fils de Dieu. »

Selon Marc, Jésus, après avoir rassuré les apôtres, monte avec eux dans la barque ; d'après Matthieu, il y monte avec Pierre. « Et au lieu qu'il avait permis, pour l'épreuve de la foi de son disciple, que la mer fût si violente lorsqu'il y marchait, il la calma au moment qu'il fut entré dans cette barque avec lui ; car il voulait lui faire connaître, et que celui que sa main divine soutient n'a rien à craindre au milieu des plus violentes agitations du siècle ; et que l'Église, figurée par cette barque, devait s'assurer entièrement sur sa présence, et se bien convaincre que ce qu'il fit cette fois, il peut le faire toujours ; car il est tout-puissant pour rendre le calme et à chaque âme en particulier, et à toute l'Église en général, quand il lui plaît [1]. » L'apaisement du vent [2] rappelle l'histoire de la tempête, dont ce récit est comme une version plus significative dans les détails.

Jésus s'est éloigné des disciples, et il est allé sur la montagne prier, comme il doit quitter les siens pour monter au ciel, aller à Dieu. Les disciples naviguent sans lui fort péniblement, et n'arrivent pas au terme, comme l'Église primitive a été en peine de sa destinée, au

1. Sacy, *loc. cit.*
2. Mc. 51. καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος. Cf. iv, 39 ; *supr.* p. 793.

milieu des difficultés qu'elle rencontrait, et dans l'attente du Seigneur, qui ne venait pas. Les disciples, après la passion et avant qu'ils eussent foi à la résurrection, étaient dans la situation de la barque immobilisée au milieu des flots ; mais Jésus est venu à eux, et c'était bien lui, quoiqu'ils eussent cru d'abord être dupes de leur imagination ou voir un fantôme. Ainsi en est-il pour le grand avènement. Jésus semble avoir oublié ses fidèles, et l'on dirait qu'il va passer devant la barque de Pierre sans la voir ; mais cette indifférence n'est qu'apparente ; il viendra, et ce sera la paix ; il viendra sur les nuées, comme il marche sur les eaux.

Le second Évangile dit que les apôtres furent grandement surpris du prodige, mais qu'ils se gardèrent d'en rien témoigner, parce qu'ils n'y comprenaient rien, comme ils n'avaient rien compris à la multiplication des pains [1]. La remarque est singulière : si les faits ont été tels qu'on les raconte, le premier venu pouvait comprendre que c'étaient des miracles, et il est inconcevable que les apôtres ne s'en soient pas aperçus. D'autre part, le texte ne se prête nullement à signifier que les apôtres, tout étonnés qu'ils fussent par les miracles, n'en étaient pas venus encore à s'expliquer la puissance de Jésus [2]. Ce sont les miracles mêmes dont ils ne se rendent pas compte. Ou bien l'évangéliste les suppose inintelligents à un degré qui défie la vraisemblance, ou bien il laisse entendre que l'impression des disciples devant le miracle n'avait pas été celle qu'on pourrait supposer d'après le récit, et que la vérité signifiée par le prodige leur échappait. Cette dernière hypothèse n'exclut pas la première, mais elle la complète. Le narrateur comprend vaguement que les témoins de la vie de Jésus n'ont pas vu comme il le dit ce que lui-même raconte, ou que leur façon d'apprécier ce qu'ils avaient vu s'est modifiée avec le temps ; que leur foi, après la résurrection, a eu comme un effet rétroactif en leur faisant voir le passé sous un autre jour.

D'après Matthieu, les gens qui étaient dans la barque [3], c'est-à-

1. V. 52. ἀλλ' ἦν αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη. « Leur cœur était endurci » : il s'agit du cœur en tant que siège de l'intelligence.

2. B. Weiss, *E.* 219.

3. V. 33. οἱ δὲ ἐν τῷ πλοίῳ. Une locution aussi vague s'est rencontrée viii, 27 ; *supr.* p. 797. Serait-ce pour faire entendre qu'il ne s'agit pas réellement ou uniquement des apôtres ?

dire les apôtres (mais le vague de l'expression est peut-être voulu), se prosternent devant Jésus en disant : « Tu es vraiment le Fils de Dieu. » Non seulement ils comprennent les miracles, mais ils savent que Jésus est le Christ. La contradiction avec Marc est flagrante. Mais ce que dit Matthieu doit être pris pour une sorte d'anticipation didactique et figurative. Les miracles et ce qu'ils signifient vont à prouver que Jésus est ce que disent ici les apôtres. C'est seulement plus tard que la parole : « Tu es le Christ », a été dite par Pierre. Mais on peut la proclamer dès maintenant, parce que la perspective de l'avenir est ouverte dans les récits précédents. L'évangéliste montre les disciples prosternés devant l'apparition miraculeuse du Sauveur sur le lac, comme il les montrera sur la montagne devant le Sauveur ressuscité [1] ; et par delà cet hommage rendu par les disciples au Fils de Dieu, l'on peut entrevoir l'hommage plus solennel encore que l'humanité entière lui rendra dans le grand avènement.

MARC, VI, 53. Et ayant fait la traversée, ils prirent terre à Gennésar. 54. Et quand ils furent sortis de la barque, (des gens) qui l'avaient aussitôt reconnu 55. coururent dans toute cette contrée, et l'on se mit à apporter sur les grabats les malades, partout où l'on apprenait qu'il était ; 56. et partout où il entrait, villages, villes ou campagnes, on mettait les infirmes sur les places, et on le priait pour qu'ils touchassent ne fût-ce que la frange de son manteau ; et tous ceux qui le touchaient étaient guéris.

MATTH. XIV, 34. Et ayant fait la traversée, ils prirent terre à Gennésar. 35. Et l'ayant reconnu, les gens de ce lieu envoyèrent dans toute cette contrée, et on lui apporta tous les malades ; 36. et on le priait pour qu'ils touchassent seulement la frange de son manteau, et tous ceux qui touchaient étaient guéris.

Jésus et les disciples prennent terre au pays de Gennésar [2], entre Capharnaüm et Magdala. La formule de transition : « Et ayant fait la traversée [3] », ne semble pas tenir compte du récit précédent, et le rapport de cette notice avec le miracle de Jésus marchant sur les eaux pourrait n'être pas primitif. En débarquant, Jésus est reconnu

1. Cf. v. 33, προσεκύνησαν αὐτῷ, et XXVIII, 17, καὶ ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν.

2. ℵBC, etc. lisent Γεννησαρέτ. La forme Γεννησάρ (D, Ss. Sc. mss. lat.) est confirmée par Josèphe.

3. καὶ διαπεράσαντες.

par des gens qui l'avaient vu ailleurs ; on répand dans le pays le bruit de son arrivée ; les habitants s'empressent autour de lui ; on lui apporte les malades partout où il passe, et l'on court après lui quand on l'a manqué dans un endroit. Il semble que le Sauveur aille de village en village sans s'arrêter. Cette circonstance ne prouve pas qu'il eût été amené malgré lui dans cette région, par le vent qui a empêché les apôtres d'aborder à Bethsaïde ; car Marc ne dit nullement que Jésus se presse de remonter vers Capharnaüm.

Il est assez probable que ce voyage se place après la cessation du ministère galiléen. On pourrait même supposer que, dans la plus ancienne rédaction de l'histoire évangélique, il venait après le retour des apôtres [1], et que le pays de Gennésar est l'endroit où Jésus s'est retiré d'abord avec eux ; aussitôt reconnu, et de nouvelles foules accourant sur ses pas, il s'éloignait tout à fait et s'en allait vers Tyr et Sidon [2]. La dispute avec les pharisiens sur l'ablution des mains est une intercalation ; elle n'a pas eu lieu au pays de Gennésar, mais à Capharnaüm, où l'on n'a pas dit cependant que Jésus fût revenu. De même les récits de la multiplication des pains et de la marche sur les eaux pourraient avoir été intercalés entre le retour des apôtres et le départ pour Gennésar.

Matthieu n'a plus le sentiment net du voyage en Gennésar ; en abrégeant Marc, il semblerait dire que Jésus reste au même endroit, et qu'on lui amène de toutes parts des malades qui sont guéris en touchant la frange ou la houppe de son manteau [3]. On voit encore assez clairement, dans le second Évangile, que le Sauveur n'était pas venu à Gennésar pour y prêcher, qu'il avait cru pouvoir n'être pas reconnu, que l'affluence de la foule ne le décide pas à s'arrêter, qu'il poursuit son voyage, comme s'il voulait atteindre enfin un endroit où lui-même et ses disciples seront en paix et en sûreté. Mais la pensée des évangélistes va aux miracles plutôt qu'aux intentions du Sauveur. D'après Marc, on se hâtait d'apporter les malades sur le passage de Jésus, et on le suppliait de leur laisser

1. Mc. vi, 30-31. Noter le parallélisme de 32-33 avec 54-55. Il est arbitraire de supposer (avec Wellhausen, *Mc.* 55) que Gennésar aurait été substitué à Bethsaïde pour fournir un cadre convenable à la dispute de vii, 1-23. Le texte de Mc. 53 est assez incertain dans le détail (cf. Merx, II, ii, 64-66).

2. vii, 24, 31 ; *infr.* pp. 969, 978.

3. Cf. *supr.* p. 817.

toucher son vêtement. Il ne paraissait donc pas disposé à guérir ceux qui se présentaient, et laissait en quelque sorte les guérisons se faire sur son passage, sans s'attarder auprès de ceux qui les demandaient. Matthieu a supprimé ces nuances, qui ne manquent pas de signification pour l'historien. On est réduit à des conjectures sur les motifs qui inspirent la conduite de Jésus. Le désir d'être à ses disciples est une explication insuffisante, attendu que, dans toute autre occasion, le Sauveur n'eût pas manqué d'encourager la foi de ceux qui venaient à lui avec tant d'empressement. On peut soupçonner qu'il craignait d'attirer sur lui l'attention d'Hérode, en excitant l'enthousiasme du peuple dans cette région voisine de Tibériade. C'est peut-être pour ce motif qu'il n'y était pas encore venu, bien qu'elle fût proche de Capharnaüm. N'ayant pu y passer inaperçu, comme il l'avait espéré, il jugeait expédient de s'en éloigner au plus vite. Le nom d'Hérode viendra un peu plus loin [1], dans une déclaration qui permet de penser que l'attitude du tétrarque à l'égard du mouvement évangélique était assez inquiétante. Il paraît évident que si Jésus s'était avoué Messie en Galilée, il aurait subi dans son pays le sort qui l'attendait à Jérusalem.

1. Mc. VIII, 15. Se rappeler l'hypothèse de Wellhausen, *supr.* p. 927.

XXXV

L'ABLUTION DES MAINS

Marc, vii, 1-23. Matth., xv, 1-20.

Il semblerait que Jésus n'a pas quitté encore le pays de Gennésar lorsque surgit l'occasion d'une querelle avec les pharisiens. Mais la mise en scène de la controverse ne s'accorde pas avec ce qu'on vient de lire dans Marc. Jésus n'est pas en voyage ; il séjourne dans le lieu où les pharisiens sont venus le trouver ; il se retire comme chez lui dans une maison où il est avec ses disciples ; on peut donc croire que le débat a lieu à Capharnaüm, mais non aux premiers temps de la prédication évangélique. Aucun lien ne le rattache, même en apparence, à ce qui précède ni à ce qui suit, et il n'est pas nécessaire de supposer que le Sauveur, entre son voyage en Gennésar et son départ pour le pays de Sidon, est resté quelque temps à Capharnaüm. Peut-être a-t-on voulu expliquer après coup les pérégrinations de Jésus par le moyen de cette péricope, bien qu'elle n'ait pas été conçue d'abord pour faire ressortir l'hostilité des pharisiens. Peut-être aussi, et plus probablement, y aura-t-on vu un préambule convenable au voyage de Jésus en terre païenne, et a-t-on voulu faire pressentir les facilités que le christianisme présenterait à la conversion des Gentils. Le lecteur n'en a pas moins cette impression, que, dans un temps où le Sauveur multiplie les miracles sur ses pas, ses adversaires ne songent pas à autre chose qu'à se scandaliser de ce que ses disciples ne se lavent pas les mains, comme c'était l'usage, avant de se mettre à table.

Marc, vii, 1. Et se réunirent auprès de lui les pharisiens et quelques-uns des scribes, venus de Jérusalem. 2. Et voyant quelques-uns de ses disciples qui mangeaient le pain avec des mains souillées, c'est-à-dire non lavées 3. (car les pharisiens et tous les Juifs ne

Matth. xv, 1. Alors s'approchèrent de Jésus des pharisiens et des scribes de Jérusalem, disant : 2. « D'où vient que tes disciples transgressent la tradition des anciens? car ils ne se lavent pas les mains quand ils mangent du pain. » 3. Et lui, répondant, leur

mangent pas sans s'être lavé soigneusement les mains, attachés qu'ils sont à la tradition des anciens; 4. et en revenant du marché, ils ne mangent pas qu'ils n'aient pris un bain; et il y a beaucoup de choses qu'ils ont tradition d'observer, ablution des coupes, des tasses, des vases d'airain), 5. les pharisiens et les scribes lui demandèrent : « D'où vient que tes disciples ne marchent pas selon la tradition des anciens, mais mangent le pain avec des mains souillées ? » 6. Et il leur dit : « Isaïe a bien prophétisé de vous, les hypocrites, comme il est écrit : « Ce peuple m'honore des lèvres, mais leur cœur est loin de moi; 7. et c'est un vain culte qu'ils me rendent, enseignant (comme) règles des préceptes d'hommes. » 8. Négligeant le commandement de Dieu, vous vous attachez aux préceptes des hommes. » Et il leur dit : « Vous abrogez bel et bien le commandement de Dieu pour établir votre tradition. 10. Car Moïse a dit : « Honore ton père et ta mère », et : « Qui maudit père ou mère sera mis à mort. » 11. Et vous, vous dites : « Si un homme dit à son père ou à sa mère : « Soit *korban*, — c'est-à-dire une offrande, — ce dont tu pourrais être secouru par moi », 13. vous ne le laisserez plus rien faire pour son père ou sa mère, 14. annulant la parole de Dieu par la tradition que vous transmettez; et vous faites beaucoup de choses de cette sorte. » 14. Et appelant de nouveau le peuple, il leur dit : « Écoutez-moi tous et comprenez. 15. Il n'est rien hors de l'homme, qui, en entrant en lui, puisse le souiller; mais ce qui sort de l'homme est ce qui souille l'homme. [16. Qui a des oreilles pour entendre entende ! »]

dit : « D'où vient que vous-mêmes transgressez le commandement de Dieu pour votre tradition ? 4. Car Dieu a dit : « Honore ton père et ta mère », et : « Qui maudit père ou mère sera mis à mort. » 5. Et vous, vous dites : « Celui qui dit à son père ou à sa mère : « Soit offrande, ce dont tu pourrais être secouru par moi », 6. n'est pas tenu d'honorer son père »; et vous annulez la parole de Dieu pour votre tradition. 7. Hypocrites, Isaïe a bien prophétisé de vous, disant : 8. « Ce peuple m'honore des lèvres, mais leur cœur est loin de moi; 9. et c'est un vain culte qu'ils me rendent, enseignant (comme) règles des préceptes d'hommes. » 10. Et appelant la foule il leur dit : « Écoutez et comprenez. 11. Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui souille l'homme; mais ce qui sort de la bouche, c'est cela qui souille l'homme ».

Il est inutile de supposer que la négligence des disciples avait été remarquée pendant leur tournée de prédication[1]. Les pharisiens s'en prennent aux disciples, comme il est arrivé en d'autres cas, pour

1. Holtzmann, 141.

atteindre le maître, qui n'était pas plus scrupuleux. Matthieu parle vaguement de pharisiens et de scribes venus de Jérusalem. L'indication de Marc est plus précise : il s'agit de pharisiens galiléens, parmi lesquels se trouvaient quelques scribes venus de Jérusalem [1], pour s'informer au sujet du nouveau prophète, le surveiller, et le combattre à l'occasion.

Marc donne sur l'objet de la dispute certaines explications qui ne sont pas dans Matthieu, soit que le rédacteur du premier Évangile ait jugé superflu de les reproduire, soit qu'elles aient été ajoutées dans le second, où elles ont l'apparence de gloses. Retenant la formule juive : « manger avec des mains communes », qui doit être primitive, Marc observe, avant de reproduire la question des pharisiens, que cela signifie des « mains non lavées [2] », et impures par le fait. Cette ablution des mains n'était pas regardée comme un soin de propreté, mais elle avait une signification religieuse. Les Juifs étaient exposés, dans l'usage de la vie, à toucher, souvent sans le savoir, des personnes et des objets affectés d'impureté selon la Loi ; l'impureté communiquée à leurs mains pouvait passer à leurs aliments ; c'est pourquoi ils se lavaient les mains avant le repas, afin de les purifier autant que besoin était. Tous les Israélites, observe l'évangéliste, et non seulement les pharisiens, tiennent à cette coutume, qui est une tradition de leurs ancêtres. Elle faisait partie du commentaire pratique donné par les docteurs, depuis le temps d'Esdras, aux prescriptions concernant les impuretés légales. Les pharisiens attachaient beaucoup d'importance à cette tradition, et se lavaient les mains avec le plus grand soin [3] ; ils allaient même jusqu'à prendre un bain [4] en revenant du marché, par crainte

1. Cf. Mc. III, 22, *supr.* p. 698, et noter l'analogie de la mise en scène. Il ne s'agit pas de scribes galiléens qui seraient *revenus* de Jérusalem. Ss. omet τινές dans Mc. VII, 1, et τινάς dans v. 2.

2. V. 2. κοιναῖς χερσίν, τοῦτ' ἔστιν ἀνίπτοις. κοινός devient synonyme de ἀκάθαρτος. Cf. Jülicher, II, 63.

3. V. 3. ἐὰν μὴ πυγμῇ (ABDL ; ℵ, Vg. πυκνά ; Ss. om.) νίψωνται τὰς χεῖρας οὐκ ἐσθίουσιν. πυκνά est invraisemblable, l'évangéliste n'ayant pas voulu dire que les Juifs se soient lavé plusieurs fois les mains avant le même repas, mais qu'ils se les lavaient, avant chaque repas, très soigneusement, ce que signifie πυγμῇ : à poing fermé, en se frottant vigoureusement.

4. V. 4. καὶ ἀπ' ἀγορᾶς ἐὰν μὴ βαπτίσωνται (AD etc. ; ℵB, ῥαντίσωνται) οὐκ ἐσθίουσιν. Il serait peu naturel de sous-entendre les choses à manger comme sujet de βαπτίσωνται.

d'avoir été souillés dans la foule par un contact impur, et ils soumettaient à un scrupuleux nettoyage tous les ustensiles de table [1]. On ne parle ici que des vases de bois ou de cuivre, parce que la vaisselle de terre, supposé qu'elle eût été souillée par le contact d'une personne ou d'une chose impures, devait être mise en pièces [2]. Le glossateur semble citer une série de cas analogues à l'ablution des mains, pour insinuer que les chrétiens sont exempts des scrupules juifs en matière de nourriture, de repas et de relations civiles.

Les pharisiens et les scribes demandent compte à Jésus d'une négligence dont ils lui imputent la responsabilité. Jésus ne prend pas la peine de justifier ses disciples, il attaque directement les pharisiens, dont la religion hypocrite substitue le respect méticuleux de traditions humaines à l'observation sincère de la loi divine, et il leur applique un passage d'Isaïe [3] qui caractérise leur fausse religion. Dans Marc, la citation précède le reproche formel adressé aux pharisiens; dans Matthieu, elle ne vient qu'en second lieu. On peut trouver que la réponse de Jésus acquiert ainsi, dans le second Évangile, une tournure plus vive ; mais elle a, dans le premier, un développement plus régulier et plus satisfaisant. La véhémente apostrophe du Sauveur a besoin d'une explication qui vient après coup dans Marc, et non sans embarras, tandis que, dans Matthieu, le Sauveur commence par rétorquer habilement, et sans violence, le blâme dirigé contre ses disciples, fournit la preuve du grief beaucoup plus important qu'il soulève contre les pharisiens, et flétrit enfin leur hypocrisie désormais évidente, en les reconnaissant dans le texte d'Isaïe. La vraie réponse est celle que Matthieu présente en premier lieu ; la citation prophétique a pu venir après coup, d'abord mal ajustée dans Marc, puis transposée habilement par Matthieu à la fin du discours.

Il va de soi que l'invective d'Isaïe visait les contemporains du prophète, accusés par lui de ne rendre à Dieu que des honneurs

1. ℵBL ne mentionnent que les trois sortes de vases (Ss. n'en a que deux) ; AD etc. ajoutent καὶ κλινῶν. Mais le lavage des lits, c'est-à-dire des divans sur lesquels on s'étendait pour le repas, ne pouvait pas être aussi fréquent que celui des écuelles. Plusieurs témoins reproduisent une partie du v. 4, en guise d'explication, soit avant (D. mss. lat.), soit après (A, Vg.) le v. 8.

2. Sur cette casuistique, cf. Schrader, II, 479.

3. xxix, 13. Ss. omet τῶν ὑποκριτῶν dans Mc. 7, et le v. 8 tout entier.

fictifs, et non un culte sincère. Ils croyaient s'être acquittés de leur devoir en faisant les offrandes et observant les rites autorisés par la coutume, sans être à Dieu par le fond du cœur, ni le servir par la pratique du bien. On lit dans l'hébreu : « Et le Seigneur a dit : Puisque ce peuple s'approche de bouche, et qu'il m'honore des lèvres, tandis qu'il éloigne de moi son cœur, et que le culte qu'il me rend est une prescription humaine qu'on lui a enseignée : à cause de cela, je continuerai à traiter ce peuple d'une façon tout extraordinaire et merveilleuse, et la sagesse des sages périra, et la prudence des habiles s'éclipsera. » La citation a pris du texte prophétique ce qui convient à la circonstance ; elle renferme de plus un mot : « vainement [1] », qui provient d'une lecture incorrecte de l'original. Comme Jésus ne citait pas la Bible en grec, et que la leçon des Septante résulte d'une méprise de l'interprète, non d'une tradition exégétique, ou bien la citation appartient à la rédaction évangélique, ou bien elle aura été influencée après coup par la version alexandrine. La première hypothèse, confirmée par le rapport de la citation avec le contexte, est la plus vraisemblable. Dans les deux Évangiles, le grec des Septante a été légèrement retouché, mais de façon identique [2], ce qui s'explique par la dépendance d'un Évangile à l'égard de l'autre.

La parole du prophète se trouve condamner l'hypocrisie des pharisiens, qui abandonnent les préceptes divins pour s'attacher à des traditions humaines. Sans s'inquiéter de la pensée d'Isaïe, l'on suppose que Dieu, par sa bouche, a prédit et réprouvé d'avance la conduite des ennemis de Jésus. L'application de la prophétie se fait, dans Marc, par le reproche d'abandonner les commandements de Dieu pour les règlements des hommes, tandis que, dans Matthieu, le même reproche sert d'exorde à la réponse du Sauveur. Les pharisiens se scandalisent de ce que les disciples négligent une coutume traditionnelle. Jésus leur répond : « Et vous, pourquoi transgressez-vous le commandement de Dieu pour votre tradition ? » Une accusation aussi grave a besoin d'être appuyée sur des faits. Le discours s'interrompt dans Marc, pour reprendre aussitôt par la répé-

1. V. 7. μάτην δὲ σέβονταί με. ותהי, « et (leur culte) est », parait avair été lu ותהו, « et vanité ».

2. LXX : διδάσκοντες ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας. Évangiles : διδάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων.

tition du grief qui vient d'être indiqué, et par l'allégation des préceptes mosaïques concernant les parents, préceptes que le commentaire soi-disant traditionnel énerve de la manière la plus funeste et en même temps la plus ridicule. Dans Matthieu, la preuve particulière suit naturellement et sans interruption l'énoncé de l'accusation générale. Les deux passages de la Loi [1] sont cités par Marc comme paroles de Moïse, par Matthieu comme paroles de Dieu, sans que la différence des formules implique une différence d'autorité dans la citation. De part et d'autre le précepte divin est opposé à la tradition d'école, qui est purement humaine. La mention de Moïse paraît établir une antithèse secondaire entre le grand législateur, interprète des volontés célestes, et ceux qui veulent être ses commentateurs. Mais cette antithèse peut n'être pas voulue autrement ; Marc dit « Moïse », parce qu'il va reproduire deux passages de la Loi ; Matthieu a pu écrire « Dieu », en songeant que les préceptes avaient été dictés par Dieu même, et que Jésus les présente comme divins.

Jésus cite d'abord le précepte du décalogue : « Honore ton père et ta mère [2] », comprenant dans ce précepte du respect tous les devoirs des enfants envers leurs parents ; il le complète par la sanction que la Loi y apporte : « Qui maudit son père ou sa mère sera mis à mort », relevant ainsi l'importance du commandement par la gravité de la peine édictée contre ses violateurs ; après quoi il montre ce que les pharisiens ont fait d'une loi aussi essentielle et aussi redoutable, et comment, par des subtilités d'exégèse, ils sont venus à bout d'exempter les enfants des égards et spécialement de l'assistance qu'ils doivent à leurs parents. Un père ou une mère demanderont quelque chose à leur fils : celui-ci s'est excusé d'avance en vouant l'objet éventuel de leur requête comme offrande au temple ; ce serait un objet consacré, et les parents n'y pourraient rien prétendre ; un procédé si ingénieux dispense, du moins à ce qu'enseigne la casuistique reçue, de donner quoi que ce soit à de vieux parents. Ainsi le précepte divin est anéanti par une argutie scolastique ; car il s'agit d'une simple opinion d'école, et c'est pourquoi le Sauveur affecte de dire : « votre tradition. »

Le vœu en question ne paraît pas avoir eu un caractère absolu,

1. Ex. xx, 12 (Deut. v, 16) ; xxi, 17.
2. τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου.

entraînant pour celui qui le faisait l'obligation de consacrer son bien à quelque usage religieux, mais il était fait relativement à telle personne qui pouvait avoir un droit quelconque sur l'objet ; un vœu absolu n'aurait procuré aucun avantage à celui qui lésait le droit d'autrui, à moins qu'il ne fût parjure, ce que le texte ne suppose pas. La formule à l'air d'être empruntée au langage commun, et de contenir un vœu hypothétique : « Soit *korban* », chose vouée, intangible, « tout ce dont je pourrais t'aider [1] ». Inutile que les parents demandent quoi que ce soit ; dès l'instant que leur fils voudrait le leur accorder, l'objet leur échapperait et serait acquis au sanctuaire. Pour qu'ils n'aient pas cet ennui, le fils se dispensera de vouloir. Il y aurait abus condamnable dans un vœu réel fait au préjudice des parents ; mais, dans ce cas, Jésus n'aurait guère pu manquer de dire que Dieu n'était pas honoré à leur détriment ; et la conclusion : « vous ne le laissez plus rien faire pour son père et sa mère », n'a un sens naturel [2] que si le vœu du fils lui interdit de leur venir en aide. Les docteurs déclarent qu'un tel vœu est inviolable, et ils en exigent l'observation. Marc retient le mot *korban*, parce que c'est le mot usité spécialement pour les vœux.

L'extrême concision du discours et son objet très particulier l'ont de bonne heure rendu obscur pour la tradition. Le texte présente des variantes [3], et la traduction de la Vulgate est défectueuse [4]. En disant : « Tout ce que j'offre à Dieu de mon bien te sera profitable », le fils ingrat ne ferait qu'une mauvaise plaisanterie, qui ne permettrait pas aux docteurs d'approuver sa conduite. La construc-

1. Mc. 11. ὑμεῖς δὲ λέγετε· ἐὰν εἴπῃ ἄνθρωπος τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρί· κορβᾶν, ὅ ἐστιν δῶρον, ὃ ἐὰν ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῇς, 12. οὐκέτι ἀφίετε αὐτὸν οὐδὲν ποιῆσαι τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρί. Mt. 5. ὑμεῖς δὲ λέγετε· ὃς ἂν εἴπῃ τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρί· δῶρον ὃ ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῇς, 6. οὐ μὴ τιμήσει τὸν πατέρα αὐτοῦ. (Ss. et beaucoup d'autres témoins ajoutent : « ni (ou) sa mère ».

2. Si elle n'exprimait que la conséquence du principe admis par les pharisiens (B. Weiss, *E*. 213 ; Holtzmann, 141), l'assertion serait obscure et exagérée pour le cas d'un vœu particulier. Le fils aurait toujours été libre de prendre ailleurs ce dont ses parents avaient besoin. Les docteurs de la Mischna ne semblent pas avoir été si loin que les contemporains de Jésus (cf. Schrader, II, 494); mais ce n'est pas raison pour suspecter la donnée évangélique.

3. Mc. 12. Plusieurs témoins ont καί devant οὐκέτι ; de même Mt. 6, devant οὐ μή ; mais ℵBD ne l'ont pas. Ss. lisait στήσητε (D, mss. lat.), à la fin du v. 9, au lieu de τηρήσητε.

4. « Munus quodcumque est ex me tibi proderit. »

tion de la phrase est irrégulière dans Marc : « Et vous, vous dites : « Si un homme dit » etc., « vous ne le laisserez plus rien faire pour son père et sa mère. » Dans sa conclusion, l'évangéliste oublie qu'il a mis : « vous dites, » avant la proposition principale. Le passage correspondant de Matthieu présenterait la même irrégularité, sans exprimer, comme Marc, en quoi consiste le tort des scribes, si on devait lire : « Et vous, vous dites : « Quiconque dit à son père ou à sa mère : Soit offrande ce dont tu pourrais être secouru par moi. » Il n'honorera pas son père », cette dernière remarque étant censée faite par Jésus. Il faudrait suppléer à la fin du discours prêté aux pharisiens, soit : « ce n'est rien de mal [1] », ou bien : « il en a le droit ». Mais il n'est pas vraisemblable que l'on sous-entende ce qui justifie l'accusation. Le texte est intelligible et correspond exactement à ce qui est dans Marc, si on lit : « Et vous, vous dites : « Quiconque dit », etc. — n'honorera pas son père », c'est-à-dire ne doit pas l'honorer, ne doit rien lui donner, cette assertion étant mise dans la bouche du docteur, pour le montrer en contradiction flagrante avec le précepte du décalogue [2]. Ce n'est pas en ces termes que les casuistes formulaient leur conclusion, mais ce qu'ils disent revient à ce que Jésus leur fait dire, et l'on ne voit pas qu'ils songent à protester. Cette forme piquante d'argumentation pourrait être primitive relativement à Marc, qui a l'air plutôt d'expliquer la pointe : « n'honorera pas son père », dans sa paraphrase : « vous ne le laissez plus rien faire pour son père ou sa mère. »

Après avoir prouvé par cet exemple particulier le bien fondé de l'accusation qu'il a portée contre les pharisiens, le Sauveur conclut, d'après Marc, en disant qu'il pourrait citer beaucoup d'autres cas semblables, où la loi de Dieu est annulée en fait par des interprétations captieuses ; et d'après Matthieu, en citant le passage d'Isaïe que le second Évangile a placé en tête du discours [3]. Ces compléments n'étaient pas nécessaires. Celui de Marc : « Et

1. ℵ ajoute οὐδέν ἐστιν.

2. Cf. p. 954, n. 2, et p. 955, n. 1. Pour obtenir dans Mc. une construction régulière, il faudrait supprimer λέγετε. Cf. Wellhausen, *Mc.* 57. Mc. 13, D ajoute τῇ μωρᾷ à τῇ παραδόσει ὑμῶν.

3. Noter l'emploi de καλῶς en deux sens différents, Mc. 6 (sérieux) et 7 (ironique et mal venu, pour rejoindre la réponse principale). Matthieu n'a gardé que le premier (v. 7), qui seul vient de source.

vous faites beaucoup d'autres choses de cette sorte », paraît destiné à donner à l'argumentation une meilleure apparence logique, comme s'il s'agissait de démontrer une thèse. Mais Jésus, en cette occasion comme en d'autres, n'a fait qu'opposer une difficulté plus grande à des adversaires qui lui en faisaient une petite. On reproche à ses disciples de ne pas observer la tradition : sans discuter formellement la valeur du reproche, il dénonce une insigne violation des préceptes divins, qui est commise par ses adversaires au nom de la même tradition. Cela suffit pour les réduire au silence, bien que le cas soit tout autre, et que l'ablution des mains ne contrevienne à aucune loi morale. Jésus ne veut pas prouver que l'exégèse pharisaïque ruine tous les commandements divins sans exception, mais que leur tradition est loin d'être une autorité sûre.

La discussion ne se prolonge pas. Jésus, qui a confondu les interrogateurs malveillants et ne compte pas sur leur conversion, se tourne vers l'assistance [1]. Là se trouvent sans doute quelques âmes de bonne volonté à qui une explication sur le fond de la question posée pourra être utile. Les pharisiens en penseront ce qu'ils voudront.

On ne voit pas bien ce que Marc veut signifier en disant que Jésus appela de nouveau [2] la foule, attendu que celle-ci n'a pas encore été interpellée. La référence paraît viser des situations analogues, notamment la mise en scène du discours des paraboles [3]. Cette particularité vient à l'appui des autres indices d'où il résulte que cette péricope a subi des retouches, et que la mise en scène a été surajoutée au discours. Les éléments primitifs seraient l'objection des pharisiens, la réplique indirecte sur la violation du décalogue, et la déclaration sur ce qui souille et sur ce qui ne souille pas [4]. Mais la forme un peu énigmatique de cette déclaration l'aura fait prendre pour une parabole qui avait dû être incomprise des auditeurs, et qui avait besoin d'un commentaire. Le cas serait le même que pour la parabole du Semeur, et la question des disciples un

1. Ce pourrait être artifice rédactionnel pour présenter la sentence parabolique de Mc. 15 comme dite dans les conditions de Mc. iv, 3-8.

2. V. 14. καὶ προσκαλεσάμενος πάλιν τὸν ὄχλον. Le texte reçu et les verss. syr. lisent πάντα au lieu de πάλιν.

3. Cf. iv, 1 ; et *supr.* n. 1.

4. Mc. 5 ; Mt. 3-6 ; Mc. 15.

artifice de rédaction pour amener une explication jugée nécessaire. Cette hypothèse est d'autant plus admissible que l'explication donnée présente le caractère homilétique déjà constaté dans l'interprétation du Semeur [1].

Quoi qu'il en soit, les paroles que Jésus est censé adresser au peuple [2], et qui constituent une partie essentielle de sa réponse, tendent à justifier directement les disciples. Tout à l'heure on les blâmait de manger sans s'être purifié les mains, comme s'il s'exposaient ainsi à souiller leurs aliments, et à se souiller eux-mêmes en mangeant ces aliments devenus impurs. Jésus répond que c'est là une erreur, et que l'homme n'est pas souillé par ce qui entre en lui, mais seulement par ce qui en sort [3]. La forme de l'assertion est modifiée dans le premier Évangile [4], où on lit que l'homme est souillé par ce qui sort de sa bouche, non par ce qui y entre. Dans cet énoncé, la sentence de Jésus n'est pas une parabole, bien que le nom lui en soit conservé plus loin. Selon Matthieu, Jésus aurait dit, sans comparaison même implicite : ce qui entre dans la bouche, à savoir les aliments, ne souille pas l'homme, mais l'homme est est souillé par ce qui sort de la bouche, à savoir les paroles, quand elles sont l'expression de mauvais sentiments.

Il est permis de se demander si la sentence jetée à la foule comme un principe justificatif de la conduite des disciples est vraiment une parabole, un discours qui signifie par comparaison, et non directement ou par métaphore, ce que Jésus veut faire entendre. Les disciples sont supposés en avoir demandé l'explication, comme ils ont fait pour la parabole du Semeur, et le cas pourrait être le même, les évangélistes ayant compris en allégorie ce qui était dit en forme de similitude. Qu'il y ait eu comparaison ou

1. Cf. *supr.* pp. 757-758.

2. Mc. 14. ἀκούσατέ μου πάντες καὶ σύνετε (cf. IV, 3. ἀκούετε). Après la sentence, v. 15, on lit dans le texte ordinaire (AD, Ss. it. etc.) 16. εἴ τις ἔχει ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω (cf. IV, 9). Bien que manquant dans ℵBL, ce v. pourrait être authentique. On a pu aussi facilement le supprimer comme inutile que l'ajouter.

3. Mc. 15. οὐδέν ἐστιν ἔξωθεν τοῦ ἀνθρώπου εἰσπορευόμενον εἰς αὐτὸν ὃ δύναται κοινῶσαι αὐτόν· ἀλλὰ τὰ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενά ἐστιν τὰ κοινοῦντα τὸν ἄνθρωπον.

4. V. 11. οὐ τὸ εἰσερχόμενον εἰς τὸ στόμα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ στόματος, τοῦτο κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον. Pour retrouver la sentence primitive, il n'y aurait peut-être qu'à supprimer les mots εἰς τὸ στόμα et ἐκ τοῦ στόματος (avec ce qui suit ?).

allégorie. Matthieu introduit déjà l'interprétation dans le texte. Marc a vu dans la seconde partie de la sentence une locution figurée, mais il garde la forme primitive de l'antithèse entre ce qui entre dans l'homme et ce qui sort de lui. L'idée d'une comparaison semble indiquée, parce que l'enseignement de Jésus sera vraiment équivoque si l'on attribue un sens matériel à la première partie de la déclaration, et un sens moral à la seconde; l'antithèse même sera mal équilibrée, attendu que l'entrée des aliments dans le corps, et la sortie des péchés qui viennent du cœur sont des faits d'ordre essentiellement différent. Mais on trouve aussi quelque difficulté à déterminer l'objet de la comparaison.

On a dit [1] que, si l'on se place au point de vue légal, ce qui souille l'homme, ce ne sont pas les aliments que la Loi lui permet de prendre, c'est ce qui sort de lui, sécrétions naturelles, lèpre, putréfaction cadavérique; car c'est par là que l'homme devient impur et communique l'impureté; les aliments défendus par la Loi seraient ici hors de cause, vu qu'il n'était admis par aucun juif que l'on pût en manger sans crime, et Jésus n'en parlerait pas; il ferait cependant une véritable parabole, parce que tout en parlant de l'impureté légale, il aurait une arrière-pensée d'application morale; la comparaison serait implicite, et les auditeurs seraient invités à en deviner la portée, s'ils le peuvent; s'ils ne comprennent pas, du moins devront-ils penser que, si Jésus ne condamne pas la conduite de ses disciples, ce n'est pas qu'il soit indifférent à l'égard de ce qui est pur ou impur.

L'explication paraît subtile, et l'exception des aliments légalement impurs la rend tout à fait caduque: par ce qui entre dans l'homme les auditenrs ne pouvaient entendre que les aliments; et le débat portant sur la question de pureté ou d'impureté, l'idée des aliments impurs ne pouvait être absente de leur esprit ni de la pensée de Jésus; en restant sur le terrain de la Loi, il est littéralement faux de dire que l'homme ne peut être souillé par ce qu'il mange. On peut admettre que Jésus ne combat pas directement les observances légales, mais il croit et il affirme, au moins implicitement, que ces prescriptions n'ont point par elles-mêmes un caractère moral: en tout cas, il pose un principe qui les détruit.

La comparaison partirait donc plutôt de ce que l'homme n'est

1. B. Weiss, *E*. 213.

pas physiquement sali par ce qui entre en lui sous forme d'aliments, mais par ce qui sort de lui sous forme de déjections; de même, il ne peut être souillé moralement que par ce qui vient de lui-même [1]. Toutefois la comparaison serait encore peu satisfaisante, d'abord parce que l'on ne voit pas bien ce qui, dans l'ordre moral, vient du dehors et ne souille pas l'homme, et parce que l'analogie entre les termes comparés n'est pas concluante. On peut arguer du cas d'un aveugle qui veut en guider un autre, contre des hommes ignorants et présomptueux qui se posent en guides spirituels de leurs semblables; mais, si le corps de l'homme engendre de la pourriture, on n'en peut pas inférer que le mal moral vient du fond de l'âme.

Ou bien il faut entendre la parole comme l'ont entendue les évangélistes, littéralement dans la première partie de la sentence, et métaphoriquement dans la seconde, ou bien il faut supposer qu'il n'y avait pas plus de métaphore que de comparaison, et que Jésus avait fait l'apologie de ses disciples en déclarant que l'homme n'est pas souillé parce qu'il prend, mais par ce qu'il rend. Il ne ferait aucune application à l'ordre moral, et affecterait, au contraire, de prendre la question par le côté purement physique. La façon dont on mange n'importe pas à la vraie pureté; s'il s'agit de pureté physique ou de propreté, ce n'est pas avec ce qu'il mange que l'homme se salit, mais avec ses excréments. Ainsi la finesse de la réponse consisterait dans l'emploi du mot « souiller », auquel Jésus refuserait d'attribuer, en pareille matière, une signification morale. La tradition n'aurait pas pensé qu'il eût pu dire une chose aussi simple, et en termes si crus. Du moment qu'on y supposait une leçon cachée, il fallait joindre un commentaire à la sentence, après en avoir relevé le mystère par l'apostrophe : « Écoutez-moi tous et comprenez [2]! »

Matth. xv, 12. Alors, s'approchant, les disciples lui dirent : « Sais-tu que les pharisiens, en entendant la parole, ont été scandalisés? » 13. Et lui, répondant, dit : « Toute plante que n'a pas plantée mon Père céleste sera

1. Cf. Jülicher, II, 67.

2. Cf. *supr.* p. 958, n. 2. Supposer que Jésus voudrait présenter la sentence comme intelligible, parce qu'elle n'a pas trait au secret du royaume des cieux (B. Weiss, *loc. cit.*) est d'un raffinement exagéré.

déracinée. 14. Laissez-les. Ce sont des aveugles, conducteurs d'aveugles, et si aveugle conduit aveugle, les deux tomberont dans la fosse. »

(Luc, vi, 39. « Est-ce qu'un aveugle peut conduire un aveugle? les deux ne tomberont-ils pas dans la fosse? »)

Avant de faire demander par les disciples l'explication de la parole que Jésus a dite au peuple, Matthieu introduit une remarque touchant l'impression que cette parole a produite sur les pharisiens. L'épisode est intercalé dans le récit primitif, afin d'amener la comparaison des aveugles conducteurs d'aveugles, que le rédacteur a jugé bon de placer en cet endroit. Les disciples sont donc censés s'approcher de leur Maître pour l'avertir que les pharisiens ont été grandement choqués de ce qu'il vient de dire : ils ont compris la parole du Christ comme l'évangéliste l'entend, c'est-à-dire comme ruinant en principe les prescriptions légales concernant les états d'impureté et les objets impurs. Cette mise en scène étant artificielle, il n'y a pas lieu de chercher quels ont pu être les sentiments des pharisiens en cette circonstance, ni de supposer qu'ils ont craint seulement que Jésus ne vînt à contester l'obligation des observances mosaïques [1].

L'évangéliste croit que le Sauveur a tranché la question dans le sens de Paul, et qu'il pense des pharisiens, sur ce point spécial, ce que Paul lui-même en a pensé. Jésus rassure ses disciples sur les conséquences que pourrait avoir le scandale des pharisiens, en leur annonçant la ruine du judaïsme pharisaïque : ce que le Père céleste [2] n'a pas planté sera déraciné. C'est une question controversée entre les interprétes, de savoir si « la plante » dont il est question représente les pharisiens ou leur doctrine, l'ensemble des traditions humaines qui ont été condamnées plus haut. Si ce passage était une parole de Jésus, dominée par la même pensée que le discours précédent, la dernière hypothèse [3] ne manquerait pas de vraisemblance ; mais, si c'est, comme tout porte à le croire, un préambule conçu par l'évangéliste en vue d'introduire la comparaison des aveugles, qui n'appartenait pas à ce contexte, la première

1. B. Weiss, *E*. 95.

2. V. 13. ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος. Ss. om. μου.

3. Défendue par B. Weiss (*loc. cit.*), qui voit opposition de ce que Dieu n'a pas planté, à savoir la tradition pharisaïque, et de ce que Dieu a planté, à savoir la Loi. Mais il n'est pas question de ce que Dieu a planté.

hypothèse devient beaucoup plus probable, la plante qui doit être déracinée s'identifiant, dans la pensée du rédacteur, aux aveugles qui sont destinés à périr, c'est-à-dire aux pharisiens. Jésus ne peut pas empêcher ceux-ci d'être scandalisés : leur destinée providentielle est d'être déracinés; il faut donc les laisser devenir ce qu'ils peuvent, car ce sont gens aveugles, qui vont à leur perte, et qui y conduiront quiconque se mettra sous leur direction. La métaphore de la plante ne paraît pas très justement appliquée au judaïsme pharisaïque, lequel vient de Dieu en tant qu'institution, et l'on est tenté, pour cette raison même, de l'appliquer seulement au pharisaïsme. Mais ce qui n'offre pas de sens satisfaisant dans la bouche de Jésus s'entend fort bien de la part de l'évangéliste, pour qui la réprobation du judaïsme est un fait accompli. Il est vrai pourtant que c'est l'organisation pharisaïque du judaïsme lui-même qui n'est pas une création de Dieu.

L'image choisie par l'évangéliste [1] est défectueuse. Matthieu a entendu en allégorie ce qui avait été dit des aveugles par manière de comparaison, et c'est ce qui l'a induit à mettre l'explication avant la sentence que lui fournissait la source. Il voit dans les aveugles les pharisiens, et dans ceux qu'ils conduisent le commun des Juifs. Mais ce que Jésus a dit des aveugles s'entendait au sens propre, avec une application particulière qui n'était pas indiquée dans la source, et qui doit être celle qu'a supposée Matthieu. La forme primitive de la sentence peut-être mieux conservée dans Luc, l'assertion de Matthieu : « ce sont des aveugles conducteurs d'aveugles [2] », semblant être une adaptation de la question : « Est-ce qu'un aveugle peut conduire un aveugle? » Si un aveugle se mêle de conduire un autre aveugle, les deux vont au précipice; il en est de même dans l'ordre spirituel. Entre les applications possibles, la plus vraisemblable est celle qui assimile les docteurs du pharisaïsme à l'aveugle conducteur, et leurs disciples à l'aveugle conduit. On a vu [3] que la combinaison de Luc est artificielle. Celle de

1. Cf. Is. LXI, 3 ; Soph. I, 3-4.

2. La répétition du mot « aveugle », dans le v. 14, a causé beaucoup de variantes. Ss. : « Ce sont des conducteurs d'aveugles. » ℵBD, τυφλοί εἰσιν ὁδηγοί. La plupart des témoins ajoutent τυφλῶν, omis peut-être accidentellement par les précédents, devant le τυφλός qui vient ensuite. Cf. XXIII, 24 ; Rom. II, 19.

3. *Supr.* p. 624.

Matthieu pèche en ce que l'avertissement contre les maîtres dangereux serait mieux à sa place dans un discours public que dans une conversation particulière de Jésus avec ses disciples[1].

MARC, VII, 17. Et quand il fut entré dans la maison, (hors) de la foule, ses disciples lui demandèrent (le mot de) la parabole. 18. Et il leur dit : « Êtes-vous à ce point vous-mêmes inintelligents ? Ne comprenez-vous pas que tout ce qui du dehors entre dans l'homme ne peut le souiller, 19. parce que cela n'entre pas dans le cœur, mais dans le ventre, et s'en va aux lieux ? » [Purifiant tous les aliments.] 20. Et il dit : « Ce qui sort de l'homme, c'est cela qui souille l'homme ; car c'est du dedans, du cœur des hommes, que sortent les mauvaises pensées, débauches, rapines, meurtres, 22. adultères, cupidités, méchancetés, fraude, impudicité, envie, blasphème, orgueil, impiété. 23. Toutes ces mauvaises choses sortent du dedans et souillent l'homme.

MATTH. XV, 15. Et Pierre, prenant la parole, lui dit : « Explique-nous la parabole. » 16. Et il dit : « Êtes-vous encore vous-mêmes inintelligents ? 17. Ne comprenez-vous pas que tout ce qui entre dans la bouche passe dans le ventre, et est jeté aux lieux ? 18. Mais ce qui sort de la bouche vient du cœur, et c'est cela qui souille l'homme. 19. Car c'est du cœur que viennent mauvaises pensées, meurtres, adultères, débauches, rapines, faux témoignages, blasphèmes. 20. C'est cela qui souille l'homme ; mais manger avec des mains non lavées ne souille pas l'homme. »

Marc suppose la même situation qu'après la parabole du Semeur. La parole de Jésus est censée contenir une signification allégorique dont le peuple n'a pu saisir la portée, et que les disciples eux-mêmes n'ont pas comprise. Quand Jésus est entré dans la maison, à l'écart de la foule, « ils demandent la parabole[2] », comme ils ont fait pour le Semeur, au moins dans la rédaction à laquelle se rattacha d'abord l'explication de la parabole. L'élaboration de la présente péricope appartient à la même couche traditionnelle[3]. Si le rédacteur joignait quelque idée précise à « la maison », il a pu songer à Capharnaüm ; mais comme il a voulu seulement faire une place à l'explication que lui semblait réclamer la parole de Jésus, cette

1. JÜLICHER, II, 54.

2. V. 17. καὶ ὅτε εἰσῆλθεν εἰς οἶκον ἀπὸ τοῦ ὄχλου (cf. III, 20), ἐπηρώτων αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ τὴν παραβολήν (cf. IV, 10, *supr*. p. 739).

3. Cf. J. WEISS, *Das älteste Evangelium* (*AE.*), 223-224.

donnée ne pourrait guère servir à situer la parole, n'était que Capharnaüm est l'endroit le plus approprié à la querelle avec les pharisiens. La question des disciples provoque chez le Sauveur le même étonnement que dans la péricope du Semeur[1] : ils sont donc aussi dépourvus d'intelligence que la foule[2] ! Cette manière d'apprécier les ressources intellectuelles des apôtres galiléens pourrait bien être une trace de paulinisme plus importante et plus certaine que celles qu'on a voulu parfois retrouver dans le second Évangile.

Et justement le Christ va leur montrer que les aliments ne sont ni purs ni impurs, que la matière de l'alimentation est chose indifférente à la morale ; il va donc leur enseigner une des thèses les plus chères à Paul, et qu'on devra supposer qu'ils ont oubliée plus tard, si Jésus leur a dit réellement ce que Marc rapporte en cet endroit. Mais la thèse de Paul n'est pas traitée à la façon paulinienne ; elle est reprise au point de vue du sens commun, sur ce ton de prédicateur, et dans ce style un peu lourd et diffus, qui caractérisent l'explication du Semeur. « Ce qui entre du dehors dans l'homme », c'est-à-dire les aliments qu'il introduit dans son corps, « ne peut pas le souiller » moralement, parce que « cela n'entre pas dans le cœur », siège de la pensée, des désirs et de la volonté, « mais dans le ventre », pour qui les aliments sont faits, comme le ventre est fait pour eux, et « s'en va aux lieux[3] » ; c'est affaire de digestion, non de péché. L'idée n'a rien que de conforme à l'esprit de Jésus, mais elle s'exprime avec une sorte de grosse naïveté qu'on ne rencontre pas dans ses discours.

On ne voit pas bien le sens de l'incidente : « purifiant tous les aliments[4] », à la fin de la phrase qui explique ce que deviennent les choses qu'on mange. Le participe ne peut se rapporter à l'endroit spécial dont il vient d'être parlé, que si l'on admet une

1. Cf. IV, 13 ; *supr.* p. 752.

2. V. 18. οὕτως καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοί ἐστε ; καί vise la foule ; οὕτως n'est pas simplement « ainsi », mais « à ce point ». Disciples inintelligents au même degré que la foule, à qui le σύνετε du v. 14 est censé dit inutilement.

3. 19. ὅτι οὐκ εἰσπορεύεται αὐτοῦ εἰς τὴν καρδίαν ἀλλ' εἰς τὴν κοιλίαν καὶ εἰς τὸν ἀφεδρῶνα (D, ὀχετόν) ἐκπορεύεται. MT. 17 (résumant Mc. 18-19). οὐ νοεῖτε ὅτι πᾶν τὸ εἰσπορευόμενον εἰς τὸ στόμα εἰς τὴν κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται ;

4. Mc. 17, fin. καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα. D, καθαρίζει ; témoins plus récents, καθαρίζον. Ss. : « et toute nourriture est (ainsi) purifiée » (évacuée ?). MERX, II, II, 74.

incorrection grammaticale [1]; et, dans cette hypothèse, l'action purifiante du lieu est malaisée à comprendre et à définir. Que les excréments soient le déchet des aliments, et les purifient en s'en séparant, c'est une idée trop savante pour le discours, et qui lui est certainement étrangère; elle serait d'ailleurs mal exprimée, attendu que, dans ce cas, la purification ne serait pas imputable au lieu, mais à l'organe digestif. D'autre part, il serait inutile de dire que le lieu purifie tous les aliments, parce qu'il les reçoit et en débarrasse le corps [2]. La fine ironie [3] qu'on a voulu trouver dans ce passage aurait été inintelligible, et il n'y aurait eu qu'une antithèse mal venue et du plus mauvais goût entre le cœur, où ne vont pas les aliments, et le lieu où ils vont, et qui les purifie. Origène [4] et plusieurs modernes [5] pensent que la proposition se rapporte à Jésus, qui déclare purs tous les aliments. Mais, avec ce sens, il serait plus naturel d'y voir une ancienne glose [6], introduite dans le texte, qu'une remarque du rédacteur. La remarque et la reprise : « et il dit », interrompent trop maladroitement la suite du discours pour être primitives [7]. On peut croire que Matthieu ne les a pas connues. Ce qui entre dans l'homme sans le souiller appelle immédiatement ce qui sort de lui en le souillant.

Dans l'esprit du rédacteur, ce qui sort de l'homme, ce sont ses sentiments, ses volontés et ses actes. Ainsi une réalité morale s'oppose à une réalité physique, et le discours manque de clarté, parce que « entrer » s'entend des aliments au sens physique, et « sortir » de l'activité humaine au sens moral. L'homme ne peut être souillé moralement par les aliments qui entrent dans son corps; il l'est par les actes qui sortent de son cœur et de sa volonté. N'est-ce pas de là que proviennent en effet tous les genres de péchés? Or, c'est par le péché que l'homme est réellement souillé; il ne peut donc l'être que par ce qui sort de lui, non par ce qui entre en lui.

1. Participe nominatif gouverné par nom accusatif. Il y a aussi embarras dans la construction logique de la phrase.

2. Cf. Jülicher, II, 58.

3. B. Weiss, *Mt.* 124.

4. Et après lui, Grégoire Th., Chrysostome.

5. Field, Nestle, etc.

6. Jülicher, II, 59.

7. Il faudrait faire dépendre καθαρίζων de λέγει au commencement du v. 18. L'insertion de καθαρίζων κτλ. a nécessité la reprise ἔλεγεν δὲ ὅτι, au v. 20.

La pensée de l'évangéliste est nette, bien que son style soit embrouillé. Il condamne tout le système des impuretés et purifications légales, pour mettre où elle doit être l'idée du pur et de l'impur, du bien et du mal, à savoir dans la conscience de l'homme, non dans la matérialité des objets extérieurs. Il n'est préoccupé, du reste, que des observances judaïques, et il n'a pas voulu dire que la gourmandise ne soit pas un péché ; car l'excès dans le boire et le manger provient d'une volonté perverse, et ce n'est pas à raison de ce qu'il prend, mais de l'excès commis en prenant, que l'homme est répréhensible. Il n'entend pas davantage condamner le jeûne, qui n'implique pas la réprobation morale des aliments dont on s'abstient, et qui tire son prix de la volonté qui l'inspire. Mérite et péché n'ont pas leur principe dans les choses, mais dans les personnes qui usent des choses.

Matthieu avait déjà éclairci à tel point la sentence, en substituant « la bouche » à « l'homme », qu'une explication aurait pu sembler inutile. Il ne laisse pas de suivre Marc, et de retenir même le nom de « parabole », parce que la sentence modifiée reste encore un discours figuré, avec un sens mystérieux et profond. Comme il vient de faire intervenir les disciples pour la remarque qui introduit la parole sur l'aveugle conducteur d'aveugle, il fait demander l'explication de la parabole par Pierre seul, suivant son inclination à mettre en vue le chef des apôtres. La formule est devenue équivoque, parce que le mot « parabole » pourrait tout aussi bien désigner la sentence concernant les aveugles [1], que le mot sur ce qui entre dans l'homme et ce qui sort de lui. Mais la réponse de Jésus montre qu'il s'agit de celle-ci, demande et réponse se référant à ce qui a été dit au peuple, sans tenir aucun compte de l'observation précédente.

L'évangéliste atténue le reproche du Sauveur. En écrivant : « Êtes-vous encore si inintelligents [2]? », il donne à penser que les apôtres ne sont pas aussi dépourvus que la foule, mais qu'ils sont plutôt ignorants, et qu'ils s'amenderont dans la suite. Conformément à la modification pratiquée plus haut dans la sentence, il écrit : « Ne comprenez-vous pas que tout ce qui entre dans la bouche », au lieu de « ce qui entre dans l'homme », « va dans le

1. Dans Lc. vi, 39, cette sentence est présentée comme parabole.
2. V. 16. ἀκμὴν καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοί ἐστε ; Cf. *supr*. p. 964, n. 2.

ventre » etc. Le sens n'est pas modifié, puisqu'il ne s'agit toujours que d'aliments. Mais les inconvénients de la substitution, et la dépendance de Matthieu à l'égard de Marc se manifestent plus loin en ce que « les meurtres, les adultères, les débauches, les vols » ont l'air d'être des péchés qui, venus du cœur, sortent par la bouche [1]. Marc avait placé à part et en relief les mauvaises pensées, comme le produit du cœur et l'origine de tous les autres péchés ; Matthieu n'a pas saisi cette nuance, et il met simplement les mauvaises pensées en tête de l'énumération. Les péchés mentionnés par Marc, comme produit du cœur par le moyen des mauvaises pensées, sont au nombre de douze, les six premiers étant représentés par des noms pluriels [2], et les six derniers par des noms singuliers [3]. Sur ces douze péchés, Matthieu en retient six[23], qui, avec les mauvaises pensées, font sept [4] : il semble avoir choisi ceux qui sont en rapport avec les préceptes du décalogue [5], et, pour tous les sept, il a employé le pluriel, qui exprime plus fortement chaque sorte de péché dans la multiplicité et la variété de ses cas ; il met en dernier lieu les blasphèmes, le plus grand péché de parole [6].

En terminant, il a cru devoir rappeler l'occasion de tous ces discours : ce sont les péchés qui souillent l'homme, mais manger sans se laver les mains n'est pas un péché ; ce n'est pas cela qui souille l'homme. Cette conclusion a l'air de viser les pharisiens, bien qu'ils soient absents. Peut-être le rédacteur avait-il trouvé un

1. De Mc. 20, τὸ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενον, ἐκεῖνο κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον, Matthieu (18) a dû faire : τὰ δὲ ἐκπορευόμενα ἐκ τοῦ στόματος ἐκ τῆς καρδίας ἐξέρχεται, κἀκεῖνα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον. Et il continue (19) : ἐκ γὰρ τῆς καρδίας ἐξέρχονται διαλόγισμοὶ πονηροί, κτλ., d'après Mc. 21 : ἔσωθεν γὰρ ἐκ τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοὶ ἐκπορεύονται, πορνεῖαι, κλοπαί, κτλ.

2. πορνεῖαι, κλοπαί, φόνοι, μοιχεῖαι, κλεονεξίαι, πονηρίαι.

3. δόλος, ἀσέλγεια, ὀφθαλμός πονηρός, βλασφημία, ὑπερηφανία, ἀφροσύνη (sans doute l'opposé de σοφία, sagesse et piété, comme dans les livres sapientiaux). Cf. Rom. I, 29-31. Sur un rapport possible de l'énumération des péchés dans Marc, avec « les deux voies », source de la *Didaché*, cf. Seeberg, *Die beiden Wege und das Aposteldekret*, 19.

4. διαλογισμοὶ πονηροί, φόνοι, μοιχεῖαι, πορνεῖαι, κλοπαί, ψευδομαρτυρίαι, βλασφημίαι.

5. Où il a pris les « faux témoignages ».

6. Et pour ce motif, il est douteux que le mot βλαφημίαι désigne uniquement les calomnies ou les injures contre le prochain (cf. XXVI, 65, et Mc. XIV, 64).

peu courte et mal venue la finale de Marc : « toutes ces mauvaises choses sortent du dedans et souillent l'homme. » Cette finale est dans l'esprit et le ton général du morceau ; elle vient sans doute de la même main, dont Matthieu corrige légèrement les trivialités et l'inexpérience.

XXXVI

LA CANANÉENNE

Marc, vii, 24-30. Matth., xv, 21-28.

Après le conflit dont en vient de parler, ou plutôt en suivant l'intention qui l'avait conduit au pays de Gennésar [1], Jésus entreprend un voyage plus long que les tournées galiléennes racontées jusqu'à présent par les évangélistes. La formule de transition : « et partant de là [2] », n'est pas une référence formelle au fait qui vient d'être rapporté sans indication de lieu ; elle visait plutôt originairement la mention de Gennésar. Il est probable cependant que les derniers rédacteurs ont voulu faire partir Jésus de la maison [3] où il est censé avoir expliqué à ses disciples la parabole de la souillure. La querelle des pharisiens a dû avoir lieu à Capharnaüm ; mais elle est présentée comme se produisant en quelque endroit du pays indiqué auparavant. En remontant vers le nord, dans la direction de Tyr [4], le Sauveur espère trouver enfin la sécurité qu'il désire pour lui-même et pour ses disciples.

Marc, vii, 24. Et partant de là, il s'en alla au pays de Tyr. Et étant entré dans une maison, il voulait qu'on ne le sût pas, et il ne put être ignoré ; 25. mais aussitôt une femme, dont la jeune fille avait un esprit impur, vint se prosterner à ses pieds. 26. Et cette femme était

Matth. xv, 21. Et sortant de là, Jésus se retira au territoire de Tyr et de Sidon. 22. Et voici qu'une femme cananéenne, sortie de cette région, cria, disant : « Aie pitié de moi, Seigneur, fils de David ; ma fille est fort tourmentée par un démon. » 23. Et il ne lui répondit

1. Cf. *supr*. p. 947.
2. Mc. 24. ἐκεῖθεν δέ ἀναστάς.
3. Ce doit être aussi le sens de Mt. 21, καὶ ἐξελθὼν ἐκεῖθεν, bien qu'il n'ait pas été question de maison auparavant. Dans Mc. ἀναστάς paraît se référer à la situation précédente : Jésus assis, instruisant ses disciples. Cf. Mc. x, 1.
4. Mc. ἀπῆλθεν εἰς τὰ ὅρια Τύρου. ℵAB etc. ajoutent καὶ Σιδῶνος, qui manque dans Ss. DL, mss. lat., et semble avoir été ajouté d'après Mt. 21.

païenne, syrophénicienne de race. Et elle lui demanda de chasser le démon de sa fille. 27. Et il lui dit : « Laisse d'abord les enfants se rassasier ; car il n'est pas bien de prendre le pain des enfants, et de le jeter aux petits chiens. » 28. Et elle répondit et lui dit : « En vérité, Seigneur, les petits chiens aussi, sous la table, mangent des miettes des enfants. » 29. Et il lui dit : « Pour cette parole, va ; le démon est sorti de ta fille. » 30. Et étant allée à sa maison, elle trouva l'enfant étendue sur le lit, et le démon sorti.

pas un mot. Et s'étant approchés, ses disciples le sollicitaient, disant : « Renvoie-la, parce qu'elle crie derrière nous. » 24. Et lui, répondant, dit : « Je ne suis envoyé que vers les brebis perdues de la maison d'Israël. » 25. Et elle, étant venue, se prosterna devant lui, disant: « Seigneur, sois-moi secourable. » 26. Et répondant, il dit : « Il n'est pas permis de prendre le pain des enfants, et de le jeter aux petits chiens. » 27. Et elle dit : « Si, Seigneur, car les petits chiens aussi mangent des miettes qui tombent de la table de leurs maîtres. » 28. Alors, répondant, Jésus lui dit : « O femme, ta foi est grande ; qu'il te soit fait comme tu désires. » Et sa fille fut guérie dès cette heure.

Jésus n'avait pas le moindre désir d'évangéliser les Gentils, et il prenait même des précautions pour que l'on ne sût pas qui il était. On peut croire que l'opposition des pharisiens, les expériences faites par lui-même et par les apôtres lui avaient démontré l'utilité d'une retraite provisoire ; mais il est plus probable encore qu'il s'éloigne par prudence, pour ne pas tomber entre les mains d'Hérode. Qu'il ait voulu combattre chez ses disciples le préjugé de race en les conduisant en terre païenne [1], c'est ce qui ne résulte aucunement de son attitude, puisque lui-même ne paraît s'intéresser aux Gentils qu'en un cas exceptionnel et par une sorte de contrainte. Rien ne laisse entendre non plus qu'il veuille se consacrer particulièrement à l'intruction des Douze [2], en prévision d'un temps où ceux-ci auront à prêcher l'Évangile sans lui.

La pensée des narrateurs ne fait pas de doute. Après avoir montré comment Jésus à résolu la question des aliments, si importante au point de vue de la controverse judéochrétienne, il entendent bien signifier par l'anecdote de la cananéenne l'admission des païens

1. Schanz, *Mk*. 254.
2. B. Weiss, *Mk*. 116.

au bienfait de l'Évangile. Juifs d'origine, ils ne sentent pas, comme Luc, ce que la comparaison avec les chiens a de blessant pour les Gentils. En soi, l'incident n'autorisait pas la prédication de l'Évangile aux païens. Il est vrai seulement que la présence de Jésus en terre païenne, dans une maison qui est sans doute habitée par des païens, et où il reçoit l'hospitalité, témoigne, comme sa réponse touchant la pureté des mets, qu'il ne partage aucunement les scrupules pharisaïques sur les relations avec les étrangers.

Matthieu a suivi Marc pour l'introduction du récit, sauf l'addition du nom de Sidon à celui de Tyr, et l'emploi du verbe : « se retirer [1] », qui semble signifier que Jésus quitte le pays pour se soustraire à l'hostilité des pharisiens [2]. Mais le développement de la narration est assez différent dans les deux Évangiles. D'après Marc, le Sauveur, s'étant arrêté dans une maison, en un lieu où il pouvait se croire inconnu, ne laisse pas d'être découvert, ce qui fait qu'une femme, dont la fille était démoniaque, et qui avait entendu parler des guérisons opérées par lui, vient le prier de guérir son enfant; il refuse d'abord, en termes qui auraient pu réjouir le cœur de tous les pharisiens; puis, sur une réplique humble et confiante de la femme, il lui accorde ce qu'elle demande.

Dans Matthieu, on ne voit pas bien d'abord où a lieu la rencontre: après avoir dit que Jésus s'était retiré au pays de Tyr et de Sidon, l'évangéliste semble se reprendre et se corriger, à moins qu'il ne se contredise, en disant qu'une femme, « sortie de cette région [3] », a poursuivi le Sauveur en lui demandant la guérison de sa fille; il aura donc eu scrupule de conduire le Christ en terre et en maison païennes, et, au lieu d'amener Jésus au pays de Tyr, où la femme le rencontre, il amène la femme hors du pays de Tyr, pour qu'elle paraisse rejoindre Jésus en terre israélite; il a trouvé qu'il ne pouvait conduire le Christ chez les païens, après avoir fait défendre aux disciples d'y aller [4].

Si la défense vient de source primitive, on peut supposer que Matthieu l'interprète avec trop de rigueur, entendant d'un simple voyage ce qui était dit par rapport à la prédication [5]; mais si elle

1. ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη Τύρου καὶ Σιδῶνος.
2. Cf. xiv, 13 ; *supr*. p. 932, n. 5.
3. V. 22. ἀπὸ τῶν ὁρίων ἐκείνων ἐξελθοῦσα.
4. x, 5 ; *supr*. p. 865.
5. Holtzmann, 255.

correspondait à une conception systématique de l'évangéliste, il y a risque à vouloir entendre mieux que lui le sens de la prohibition. Le caractère de cette première divergence rendrait les autres suspectes, quand même celles-ci ne trahiraient pas directement les préoccupations de l'évangéliste, et de ce que le récit de Matthieu est plus circonstancié que celui de Marc, il ne faut pas se presser de conclure [1] qu'il est plus conforme à la réalité. Il n'est pas nécessaire d'admettre que Matthieu ait employé une autre source que Marc, ou du moins que la relation, plus simple encore et plus succincte, qui est à la base de celui-ci [2].

Ce qui est dit touchant les intentions de Jésus et la qualité de la femme tend à éclairer et à relever la mise en scène; après l'insertion de la péricope précédente, le désir du Sauveur, qui pouvait être indiqué par le contexte primitif, avait besoin d'être rappelé; l'origine de la femme était à signaler expressément pour faire valoir la portée symbolique de l'incident. Marc dit que la femme était « hellène », ce qui ne peut signifier ici que païenne, puisqu'il ajoute aussitôt qu'elle était « syrophénicienne de race [3] »; cette désignation avait cours dans le monde gréco-romain, les Syrophéniciens étant ainsi appelés pour les distinguer de ceux de la côte africaine ou Lybophéniciens. Matthieu a préféré la qualification biblique de « cananéenne », qui pouvait être dans la source.

Pour accentuer le miracle, et surtout la foi de la femme, il suppose que Jésus n'a cédé qu'à une triple requête. D'abord la femme, qui est censée l'attendre ou le suivre quelque part, l'apostrophe en criant : « Aie pitié de moi, Seigneur, fils de David [4]! ma fille souffre beaucoup d'un démon. » La seconde partie de cette prière transpose en discours direct le fait de la demande, que Marc a simplement énoncé; la première partie est empruntée à l'aveugle de

1. B. Weiss, *Mk.* 127.

2. B. Weiss (*loc. cit.*) suppose que Mc. 24, καὶ εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν κτλ. est une suture pour rattacher le récit de miracle au voyage de Tyr.

3. V. 26. ἡ δὲ γυνὴ ἦν Ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα τῷ γένει. Dans Ss. : « Cette femme était une veuve, du pays de Tyr de Phénicie. » Les Homélies pseudo-clémentines (*ap.* Resch, II, 179) appellent la femme Justa, et sa fille Bérénice. On a vu plus haut (p. 820, n. 3) que ce dernier nom avait été donné aussi par la tradition légendaire à l'hémorroïsse.

4. V. 22. ἔκραζεν (BD ; ℵ, ἔκραξεν ; témoins plus récents, ἐκραύγασεν) λέγουσα· ἐλέησόν με, κύριε υἱὸς Δαυείδ.

Jéricho [1]. L'évangéliste trouve naturel que cette femme, qui figure l'hellénochristianisme, reconnaisse Jésus pour le Messie. Dans la réalité, elle n'a pu le connaître que comme le prophète et thaumaturge galiléen. Afin de ménager les instances ultérieures et d'amener une déclaration de Jésus lui-même sur le programme de sa mission personnelle, Matthieu représente le Sauveur comme insensible à la prière qui lui est faite. Jésus se tait, et l'on dirait qu'il dédaigne d'adresser la parole à la cananéenne, ne fût-ce que pour lui déclarer qu'elle n'a rien à attendre de lui. De tels sentiments ne sont pas ceux du Christ historique, et l'évangéliste n'a pas songé qu'il faisait tort au caractère de Jésus [2] en le montrant si obéissant à la loi de sa vocation providentielle. Cependant les disciples, importunés par les cris de la femme, et supposant que leur Maître en est également fatigué, croient devoir intervenir. Ils s'approchent et lui conseillent de renvoyer la femme, en lui accordant ce qu'elle demande, pour se débarrasser d'elle. Matthieu n'ayant pas dit que Jésus ne voulait pas être connu, les disciples ne doivent pas être censés craindre que les propos de la femme n'instruisent d'autres personnes. Jésus leur répond qu'il est envoyé seulement aux brebis perdues de la maison d'Israël [3] : il ne doit pas prêcher l'Évangile ni faire des miracles pour les païens.

Ces paroles écartent une difficulté qui s'est posée beaucoup plus tard devant la conscience chrétienne : si le Christ était le médiateur du salut universel, pourquoi donc ne s'est-il adressé qu'aux Juifs ? Personnellement, observe l'évangéliste, il était envoyé à Israël par son Père ; mais il devait, après sa résurrection, envoyer ses disciples à tout l'univers. La philosophie générale du mouvement chrétien, esquissée dans le discours de mission, et qui se retrouvera dans les instructions du Christ ressuscité, domine également le présent récit, et inspire les additions ou retouches pratiquées par Matthieu.

Nonobstant les unes et les autres, le cadre de Marc n'est pas abandonné. On ne saurait dire où est Jésus quand la femme l'interpelle pour la première fois ; on ne voit pas non plus où se trouvent les disciples et la femme ; les disciples s'approchent du Christ, et la

1. Cf. Mt. xx, 30. ἔκραξαν λέγοντες· κύριε, ἐλέησον ἡμᾶς, υἱὸς Δαυείδ.

2. Wernle, 167.

3. V. 24. οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ. Cf. x, 6 ; *supr.* p. 865.

femme le rejoint, comme s'il était arrêté quelque part; on ne sait si la femme a entendu ce qu'il a dit aux disciples; il faut bien qu'elle arrive jusqu'à Jésus pour que l'histoire finisse, et que les paroles principales, indiquées dans Marc, soient prononcées. Le commentaire de Matthieu évolue dans la sphère de la spéculation théologique et apologétique : quand Jésus est sollicité pour la troisième fois, la narration n'est pas plus avancée qu'au commencement [1]; mais le lecteur sait à quoi s'en tenir sur la mission du Christ relativement aux Juifs et relativement aux païens. Les moyens par lesquels on a obtenu ce résultat sont de la plus grande simplicité : il a suffi de prêter d'abord à la femme l'attitude des aveugles de Jéricho, avec des prières réitérées, et de faire intervenir les disciples d'une façon analogue à ce que qu'on lit aussi des assistants dans l'histoire des aveugles [2]; après quoi la femme vient se prosterner devant Jésus, ce qu'elle aurait pu faire d'abord, et ce que, d'après Marc, elle a fait. Mais, pour ne pas trop se répéter, elle se contente de dire en dernier lieu : « Seigneur, aie pitié de moi. »

La réponse de Jésus consiste essentiellement dans les paroles : « Il n'est pas bien de prendre le pain des enfants et de le jeter aux chiens [3]. » Il ne s'agit pas de priver les enfants de leur nourriture au bénéfice des chiens; ce qui est présenté comme un abus, c'est l'identité hypothétique du traitement pour les uns et les autres. Marc glose par anticipation les paroles du Sauveur, en lui faisant dire d'abord : « Laisse premièrement les enfants se rassasier », ce qui suppose, contrairement au principe établi ensuite, qu'une partie du pain destiné aux enfants devra revenir aux chiens, et que ceux-ci n'ont qu'à attendre. Propos inintelligible et déplacé dans la circonstance [4]. On ne voit pas ce que sont les « enfants », avant que Jésus ait formulé son antithèse, ni comment il pourrait promettre à la cananéenne que sa fille sera guérie quand il aura fait tous les miracles qu'il doit accomplir en Israël. Marc lui-même allégorise le discours et l'anecdote. Si la femme représente la gentilité, on comprend que Jésus lui dise de le laisser à son ministère auprès des

1. Wernle, *loc. cit.*

2. Cf. xx, 31.

3. Mc. 27. ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα· οὐ γάρ ἐστιν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ τοῖς κυναρίοις βαλεῖν. Mt. 26. οὐκ ἔστιν καλὸν (D, mss. lat. ἔξεστιν) λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις.

4. Jülicher, II, 256.

Juifs, et que le tour des païens viendra plus tard. Mais cette idée, équivalente à ce que le Sauveur dit aux disciples dans Matthieu, est également surajoutée. La partie authentique de la réponse, commune aux deux évangélistes, n'envisage pas l'avenir.

C'est une sorte de comparaison qui a son application au cas présent, mais une application si directe et immédiate, que le terme sous-entendu se devine dans le terme exprimé, et que les mots « enfants » et « chiens » deviennent presque une désignation métaphorique des Juifs et des païens. Il a fallu que la femme le comprît ainsi, pour trouver sa réplique. Jésus a donc voulu signifier que ses miracles devaient être pour les Juifs, enfants de Dieu, et non pour les Gentils, dont la situation à l'égard de Dieu et des Juifs est celle des chiens à l'égard du maître et des enfants de la maison. Le qualificatif n'a rien de flatteur pour les païens; il est emprunté au vocabulaire du judaïsme pharisaïque [1]. En posant un tel principe, Jésus ne laisse nullement entendre qu'un temps viendra où les chiens seront traités comme les enfants. L'égalité des Gentils et des Juifs est niée dans le présent, elle n'est pas prévue pour l'avenir.

Mais, comme plus tard les païens ont forcé, en quelque sorte, l'entrée du royaume, en passant outre au mépris et à la résistance des judéochrétiens, la femme obtient ce qu'elle veut, en reconnaissant théoriquement le principe énoncé par Jésus, sauf l'exception qui lui permet d'être exaucée. Elle se garde bien de soutenir que le pain des enfants doive être donné aux chiens, et que les païens vaillent les Juifs; elle observe seulement que les chiens, sous la table, mangent les miettes du pain que l'on sert aux enfants [2]; un miracle fait, par hasard, pour une païenne, est comme une de ces miettes, et ne peut, certes, porter atteinte au privilège d'Israël. Matthieu [3] a substitué la table des maîtres à celle des enfants, peut-

1. Les évangélistes ont cru peut-être l'atténuer en employant le diminutif κυνάρια, au lieu de κύνες ; mais ils ne semblent pas avoir voulu relever les chiens d'appartement au-dessus des chiens errants (hypothèse de B. Weiss, *E*. 97).

2. Mc. 28. ναί (D, Ss. et quelques autres témoins omettent ναί), κύριε (καὶ τὰ κυνάρια ὑποκάτω τῆς τραπέζης (Ss. omet ὑ. τ. τ. et lit : « les chiens mangent des miettes qui tombent des tables des enfants. » Cf. Mt. 27) ἐσθίουσιν ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν παιδίων. Le ναί ne paraît être ni un « oui » d'adhésion, ni un « si » d'opposition, mais se rapporte plutôt à l'assertion qui suit, de façon à ne pas contredire ouvertement ce qui précède : « Assurément, les chiens aussi » etc. Seul endroit de Marc où Jésus soit appelé κύριε.

3. V. 27. ναί, κύριε (καὶ γὰρ τὰ κυνάρια ἐσθίει ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ

être parce qu'il a pensé que les enfants ne mangeaient pas seuls, et que les débris du repas de famille étaient une quantité plus appréciable que les miettes des enfants ; il n'aura sans doute pas voulu montrer dans les Juifs les maîtres des Gentils. Il ne dit pas non plus que les chiens soient sous la table, probablement parce qu'il a mieux aimé les mettre dehors, où on leur jette les débris du repas. Ces retouches affaiblissent l'antithèse entre le pain des enfants et les miettes des chiens, entre la situation des premiers, qui sont à table, et celle des chiens, qui sont dessous. Les évangélistes entendent la réponse de la femme en ce sens, que l'accession des Gentils aux biens que procure la foi en Jésus ne porte aucun préjudice aux croyants d'Israël.

La réplique spirituelle, humble et courageuse, de la cananéenne touche le Sauveur, qui la congédie, en lui disant, selon Marc [1]. « A cause de cette parole, va, le démon est sorti de ta fille », et selon Matthieu [2] : « Femme, ta foi est grande; qu'il te soit fait comme tu désires. » Cet éloge de la foi, avant d'accorder le miracle, est bien dans la manière de Matthieu [3], et les préliminaires du récit justifient la remarque, quoique l'exaucement n'ait pas été retardé pour éprouver la foi de la femme. Le motif d'exaucement est aussi indiqué dans Marc par les mots : « A cause de cette parole », qui ont chance d'être une réflexion de l'évangéliste. La rédaction primitive, plus sobre, pouvait se borner à l'assurance de la guérison, que Matthieu présente comme effectuée à distance par la parole de Jésus [4], tandis que Marc la fait dépendre plutôt de sa volonté ou de la foi même qui a demandé le miracle.

Dans les deux Évangiles, la guérison de l'enfant est censée se produire instantanément, quoique Matthieu seul prenne soin de l'observer. Marc dit que la mère, rentrant chez elle, trouva l'enfant étendue sur son lit, fort calme, le démon étant parti. Ces traits descriptifs tendent à signifier la réalité du miracle; et si l'on dit

τῆς τραπέζης τῶν κυρίων αὐτῶν. Ss. Sc. ajoutent : « et ils vivent » ; ici Ss. omet ἀπὸ τῶν ψιχίων τ. π., sans doute par accident de copie (cf. n. 2). Si le γάρ est authentique (B l'omet), ναί serait adversatif : « Si », c'est permis; « car les chiens » etc.

1. V. 29. διὰ τοῦτον τὸν λόγον ὕπαγε, ἐξελήλυθεν ἐκ τῆς θυγατρός σου τὸ δαιμόνιον.

2. V. 28. ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις· γενηθήτω σοι ὡς θέλεις.

3. Cf. VIII, 10, 13 (*supr*. p. 652), mêmes paroles en rapport avec situation analogue (centurion de Capharnaüm).

4. καὶ ἰάθη ἡ θυγάτηρ αὐτῆς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης. Cf. VIII, 13 (IX, 22).

que l'enfant était couchée, ce ne doit pas être pour faire entendre que la dernière crise, accompagnant la sortie du démon, l'avait beaucoup fatiguée [1], mais plutôt que le démon l'avait laissée là, et qu'elle y restait paisiblement, en attendant que sa mère arrivât.

C'est le second exemple d'un miracle opéré à distance. Le premier avait été fait pour le fils du centurion. « Saint Augustin [2] dit que les deux guérisons miraculeuses que fit Jésus-Christ en la personne de cette fille, et en la personne du serviteur du centenier, sans aller lui-même les trouver dans leur maison, figuraient que les nations seraient sauvées par la vertu de sa parole, sans être honorées de sa visite, comme les Juifs [3]. » C'est bien ainsi que l'entendent les évangélistes ; mais ceux-ci n'ont fait sans doute qu'exploiter au profit de cette idée un souvenir traditionnel, qui a existé d'abord indépendamment de toute interprétation symbolique. La relation que l'on entrevoit derrière Marc et Matthieu n'accuse pas la moindre préoccupation universaliste : elle disait comment Jésus avait fait, par exception, un miracle en faveur d'une païenne, et les paroles du Sauveur pouvaient plus aisément s'entendre dans le sens des judéochrétiens que dans celui de Paul. Néanmoins, le récit n'a pas été imaginé pour favoriser les judaïsants plutôt que Paul, car il aurait été aussi mal conçu dans un cas que dans l'autre. Les paroles principales du Sauveur et de la cananéenne n'ont pas davantage préexisté au récit, qui en aurait été déduit, parce qu'on aurait pris pour un dialogue les deux parties d'une sentence [4]. Le discours n'aurait pu être tenu que dans une occasion analogue à celle que nos textes indiquent ; car on ne voit pas quel intérêt Jésus aurait eu à définir en pareils termes sa situation à l'égard des païens. Il se comporte comme si l'annonce du royaume ne les concernait pas : c'est la manifestation même du royaume qui agira sur les nations. A prendre la question d'un point de vue général, les Gentils ne sont pas des chiens par rapport au pain de l'Evangile ; ils n'y ont aucune part, et la parabole qu'on suppose aurait été sans objet. Il y a eu à l'origine un simple fait, qui ne préjugeait pas l'admission des Gentils au royaume des cieux, et où la tradition a trouvé un prélude à l'évangélisation des non Juifs.

1. Holtzmann, 144.
2. *Quaest. ev.* I, 18.
3. Sacy, *Mt.* I, 539.
4. Jülicher, II, 259.

XXXVII

LE SOURD

Marc, vii, 31-37. Matth., xv, 29-31.

Marc vii, 31. Et de nouveau, sortant du pays de Tyr, il vint par Sidon à la mer de Galilée, au milieu du pays de la Décapole. 32. Et on lui amena un sourd et muet, et on le pria de lui imposer la main. 33. Et l'ayant tiré de la foule, à part, il lui mit ses doigts dans les oreilles, et, crachant, il lui toucha la langue; 34. et levant les yeux au ciel, il soupira et lui dit : « *Effata* », c'est-à-dire : « Sois ouvert ». 35. Et ses oreilles s'ouvrirent, et le lien de sa langue fut rompu, et il parlait correctement. 36. Et il leur défendit de le dire à personne; mais plus il (le) défendait, plus ils (le) publiaient, 37. Et (les gens) étaient extraordinairement surpris, disant : « Il a bien fait tout; il fait entendre les sourds et parler les muets. »

Matth. xv, 29. Et s'éloignant de là, Jésus vint le long de la mer de Galilée; et étant monté sur la montagne, il s'y assit; 30. et des foules nombreuses vinrent à lui, ayant avec elles boiteux, aveugles, sourds, manchots, et autres en grand nombre; et on les mit à ses pieds, et il les guérit; 31. en sorte que la foule admirait, voyant les muets parlant, les manchots guéris, les boiteux marchant, les aveugles voyant; et on glorifiait le Dieu d'Israël.

Il n'est pas très facile de suivre l'itinéraire indiqué par Marc[1] après l'histoire de la Cananéenne. On voit bien comment Jésus,

1. V. 31. καὶ πάλιν (référence au v. 24) ἐξελθὼν ἐκ τῶν ὁρίων Τύρου ἦλθεν διὰ Σιδῶνος εἰς τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας ἀνὰ μέσον τῶν ὁρίων Δεκαπόλεως. Sur la Décapole, voir *supr.* p. 539, et Schürer, II, 116. Le nombre des villes hellénistiques se rattachant à cette sorte de fédération a varié avec le temps. Pline, *H. N.* V, 18, 74, signale comme y appartenant : Damas, Philadelphie, Raphanée, Scythopolis, Gadara, Hippos, Dion, Pella, Gérasa, Canatha, ce qui fait les dix villes. Ptolémée en énumère dix-huit.

reconnu au pays de Tyr, s'éloigne plus encore de la Galilée, et, continuant sa route vers le nord, s'avance jusqu'à Sidon ; mais il est moins aisé de comprendre comment il rejoint par Sidon la mer de Galilée, en traversant la Décapole. L'amener par Ptolémaïs, le Carmel, Scythopolis, dans la région de Gadara[1], est contraire au texte, puisque, dans ce cas, Jésus viendrait de Sidon par Tyr, et non de Tyr par Sidon. Il est plus naturel de supposer que le Sauveur, parvenu à la hauteur de Sidon, tourne à l'est, probablement par la route qui conduit à Damas, traverse le Liban, descend dans la vallée du Léontès, gagne la partie méridionale de l'Antiliban et les sources du Jourdain, et rejoint la mer de Galilée en suivant la rive orientale du fleuve. Le milieu de la Décapole indiquerait le terme du voyage, l'endroit où Marc localise la guérison qui suit, et la seconde multiplication des pains.

La seule difficulté que présente cette combinaison est que Jésus passerait à côté de Césarée de Philippe, et serait censé y revenir quelques jours plus tard[2]. Vu la confusion qui règne dans cette partie du second Évangile, et la manière tout artificielle dont sont introduites la guérison du sourd et la seconde multiplication des pains, on peut supposer que le voyage aboutissait primitivement à Césarée, et que le lac et la Décapole sont ici pour ménager l'insertion des deux miracles, le second devant être placé non loin de la mer, et le premier étant subordonné au second. On dirait que le rédacteur, après avoir placé un miracle significatif à l'ouest, en pays païen, a voulu en mettre un du même genre à l'est, également en pays païen, sans dire toutefois que le sourd fût païen comme la phénicienne. La perspective est arrangée de telle sorte que la guérison du sourd et la seconde multiplication des pains éveillent aussi l'idée du salut des Gentils.

Dans une précédente occasion, Jésus avait été assez mal reçu en Décapole : on se souvient qu'il avait dû quitter cette contrée, après avoir délivré le possédé de Gérasa, y laissant comme témoin de son activité bienfaisante l'homme qu'il avait guéri[3]. Si l'évangéliste lui-même n'a pas oublié cet incident, il a pu vouloir en corriger

1. Le Camus, II, 135. Remplacer Sidon par Bethsaïde (Wellhausen, *Mc.* 60) est parfaitement arbitraire.

2. viii, 27.

3. v, 1-20 ; *supr.* p. 811.

l'impression fâcheuse; mais on aurait probablement tort de supposer que la population soit maintenant sympathique à Jésus, parce que les discours de l'ancien démoniaque auraient produit leur effet, ou parce que la renommée du Sauveur se serait répandue dans le pays. Il est superflu de chercher l'explication historique de circonstances qui ont chance de ne pas appartenir à l'histoire. Le sourd guéri et les témoins de sa guérison étaient des Juifs, selon la tradition primitive du miracle; mais on n'a pas besoin d'invoquer le mélange de population dans la Décapole. La guérison du sourd et la multiplication des pains, en tant que données traditionnelles, paraissent avoir été sans indication précise de temps ni de lieu. Dans la combinaison de Marc, ce sont des miracles qui se rattachent au voyage de Jésus en pays païen, pour symboliser la proposition de l'Évangile aux nations.

La mise en scène de la guérison demeure très vague. D'après le préambule, mais non d'après le récit même, Jésus est censé dans un endroit quelconque de la Décapole; il est entouré d'une foule qui doit venir aussi de ce pays, quoiqu'on ne le dise pas; des gens lui amènent un sourd-muet pour qu'il le guérisse par l'imposition des mains[1]. Jésus commence par prendre l'infirme à l'écart, ne voulant pas faire le miracle en public[2]. On voit, du reste, par la suite, que les solliciteurs avaient cru la chose plus facile qu'elle n'était. Le sourd-muet ne sera pas guéri par une simple imposition de la main; en vue de la surdité, Jésus lui met ses doigts dans les oreilles; en vue du mutisme, il prend de sa propre salive et lui en applique sur la langue[3]. La salive, pour ce cas spécial, et dans cette

1. V. 32. καὶ φέρουσιν αὐτῷ (cf. ii, 3) κωφὸν καὶ μογιλάλον, καὶ παρακαλοῦσιν αὐτὸν ἵνα ἐπιθῇ αὐτῷ τὴν χεῖρα (cf. v, 23). μογιλάλος est à interpréter comme dans Is. xxxv, 6 (LXX), où il traduit l'hébreu אלם « muet », non d'après le sens étymologique : « parlant difficilement ». Cf. Mt. ix, 32-33; xii, 22. Marc, v. 37, dira ἄλαλος.

2. Cf. viii, 23; *infr.* p. 1008. Inutile de chercher l'explication de cette réserve dans les circonstances particulières de lieu et de temps.

3. V. 33. ἔβαλεν τοὺς δακτύλους αὐτοῦ εἰς τὰ ὦτα αὐτοῦ καὶ πτύσας ἥψατο τῆς γλώσσης αὐτοῦ. Le rapport de ces actes n'est pas clair. Ss. : « il mit ses doigts et lui cracha dans les oreilles, et il toucha sa langue. » Cf. ms. W : ἔπτυσεν εἰς τοὺς δακτύλους αὐτοῦ καὶ ἔβαλεν εἰς τὰ ὦτα τοῦ κωφοῦ καὶ ἥψατο τῆς γλώσσης τοῦ μογιλάλου· Jésus a craché sur ses doigts; mais l'évangéliste a-t-il cru que la salive avait dû être appliquée d'abord aux oreilles ? Certains critiques jugent cette manière d'agir plus naturelle. Il est permis d'en douter.

occasion, tient la place de l'huile dans d'autres cures [1]. Ce n'est pas un symbole, mais un remède. Les actes du Sauveur n'expriment pas seulement l'intention de guérir l'infirme, mais ils sont des moyens simples par lesquels cette guérison pourra être opérée, s'il plaît à Dieu. C'est pourquoi Jésus lève les yeux au ciel et soupire, adressant à son Père une prière [2]. Ensuite, il commande avec confiance : « Ouvre-toi », ce qui doit s'entendre par rapport aux oreilles et à la surdité. Le mutisme, causé par la surdité, disparaîtra en même temps. En effet, les oreilles du sourd devenant libres, la langue du muet l'est également, et, au lieu de proférer des sons inarticulés, il parle maintenant comme il faut [3].

On a souvent accusé Marc d'avoir matérialisé les miracles, princi palement celui-ci et celui de l'aveugle de Bethsaïde, comme si les tableaux qu'il trace n'étaient pas beaucoup plus vraisemblables que ceux qu'on imagine. Bien que Matthieu et Luc aient déjà pu être choqués de détails qui leur semblaient peu conformes à l'idée d'un parfait thaumaturge, il n'en est pas moins vrai que l'attitude de Jésus est bien celle qui convient à son caractère, au milieu et au temps. Jésus n'entend pas se donner pour un faiseur de merveilles et un individu tout-puissant. S'il n'use que de sa volonté, exprimée dans un ordre impératif, pour chasser les démons, c'est que les démons sont des êtres personnels, et qu'il doit les chasser pour guérir les possédés. En présence de maladies communes et d'infirmités, il ne procède point par décisions autoritaires ; mais, suivant les cas, il laisse agir la foi de ceux qui l'implorent, et attribue à cette foi la guérison obtenue, ou bien il se comporte comme un médecin confiant en Dieu, qui réaliserait une cure extraordinaire par un remède vulgaire, avec l'assistance divine. Il ne considère pas ces guérisons, en tant qu'elles viennent de lui, comme des signes de toute-puissance, et il ne désire pas qu'on les prenne ainsi.

L'évangéliste, en gardant le mot araméen « *effata* » [4], montre qu'il attribuait une certaine efficacité au mot comme tel. On n'est pas autorisé pour autant à prononcer le mot de magie [5]. Car il est

1. Cf. VI, 13 ; *supr.* p. 901.
2. Cf. I Rois, XVII, 21 ; II Rois, IV, 33
3. Cf. Is. XXIX, 18 ; XXXV, 5-6.
4. V. 36. ἐφφαθά (אתפתח).
5. HOLTZMANN, 145.

sûr que le mot, pour Jésus lui-même, était un moyen d'action, comme l'attouchement et la salive, sans que l'efficacité de ce moyen fut censée absolue et indépendante de l'opération divine dans la guérison. Si Marc a pensé qu'il y avait « une vertu [1] » dans le contact, la salive et la parole de Jésus, il a pensé comme le Sauveur, qui avait voulu mettre cette vertu dans ces choses. Quelques-uns, observant que le sourd-muet n'aurait guère pu parler correctement du premier coup, ont supposé que ce sourd n'était pas tout à fait muet ; autant vaudrait dire qu'il n'était pas non plus tout à fait sourd, et que son infirmité ne venait pas de naissance. Quoi qu'il en soit de la réalité, le narrateur, préoccupé peut-être de la signification symbolique du miracle, fait entendre que l'homme était aussi sourd et muet qu'on peut l'être, et qu'il s'était trouvé subitement en plein et parfait usage de l'ouïe et de la parole.

La conclusion manque de netteté. Jésus avait conduit le sourd à l'écart, et cependant le miracle a plusieurs témoins qui reçoivent défense d'en parler. Les personnes à qui s'adresse la défense peuvent être celles qui ont amené l'infirme, soit qu'elles aient assisté au miracle, soit que Jésus les rejoigne et remette en leurs mains celui qu'il vient de guérir. Comme dans les occasions semblables, la défense est censée d'autant moins respectée qu'elle a été formulée plus instamment. L'homme guéri et ses compagnons s'empressent d'ébruiter le miracle, à la grande surprise de tous ceux qui les entendent et qui s'écrient dans le transport de leur admiration : « Il a bien fait toutes choses », portant ainsi le jugement le plus favorable sur l'activité publique de Jésus, et justifiant ce jugement par la généralisation du prodige raconté : « il fait entendre les sourds et parler les muets [2] ». L'évangéliste se sert de la foule pour insinuer au lecteur le sens du miracle : l'œuvre du Christ a été entièrement bienfaisante ; il a donné l'ouïe à ceux qui n'avaient jamais entendu la vérité de Dieu, et la parole à ceux qui n'avaient jamais pu louer le Seigneur ; il a fait parvenir le salut aux nations. L'émotion extraordinaire causée par la guérison du sourd-muet figure la conversion des Gentils [3].

1. Cf. v, 30 ; *supr*. p. 818.
2. V. 37. καὶ τοὺς κωφοὺς ποιεῖ ἀκούειν καὶ ἀλάλους λαλεῖν. Cf. p. 980, n. 1.
3. Cf. J. Weiss, *AE*. 87.

Matthieu n'a pas jugé à propos de raconter ce miracle particulier [1]; il transforme le récit de Marc en une sorte d'aperçu général qui sert d'introduction à la seconde multiplication des pains [2]. Jésus vient de signifier à la Cananéenne que son ministère et son pouvoir miraculeux doivent s'exercer au profit d'Israël, non des Gentils. L'évangéliste va montrer l'application de cette parole en donnant une nouvelle synthèse des miracles opérés par le Sauveur en Galilée. Aussi le fait unique du sourd, insuffisant pour la fin qu'il se propose, est-il remplacé par une quantité de prodiges analogues. Mais c'est avec des traits déjà employés que sont décrits et l'empressement de la foule qui apporte en hâte ses malades et les « jette » aux pieds de Jésus, et le grand nombre de ces malheureux, et leur guérison [3]. Les muets ont une mention spéciale, par influence du récit de Marc. L'admiration de la foule est en rapport avec la conclusion du même récit [4]. La mention du Dieu d'Israël est destinée à rappeler le privilège du peuple élu, à qui Jésus se réserve. On verra ensuite le Sauveur distribuant réellement le pain aux enfants de Jacob, par un nouveau miracle, qui figure la proposition du salut.

L'intention didactique prime chez Matthieu l'exactitude en matière de fait. Il a omis délibérément tout ce qui impliquerait un voyage ou un séjour de Jésus en terre païenne et parmi des païens. Si on veut l'en croire, Jésus, après s'être avancé jusqu'à la frontière du pays de Tyr et de Sidon, mais sans y pénétrer, revient directement vers son point de départ; il rencontre sur « la montagne », qui se confond plus ou moins, dans la perspective, avec celle des béatitudes, une foule pareille à celle dont il a été question à propos du grand discours [5]; tous les miracles dont le récit fait étalage sont opérés en cet endroit, et la seconde multiplication des pains aura eu lieu sur la rive occidentale du lac de Tibériade. Mais, si la combi-

1. Il avait déjà raconté deux guérisons de sourds, et celle de IX, 32-33, dédoublée de XII, 22, peut faire compensation à celle de Marc (cf. *supr.* p.699).
2. B. Weiss, *E.* 98.
3. Cf. IV, 24. XV, 30-31, les κυλλοί, à côté des χωλοί, sont plutôt des manchots, estropiés de la main (Holtzmann, 255), que des estropiés en général (cf. XVIII, 8). « Sous ses pieds », v. 30, peut s'entendre à la lettre. Cf. Merx, II, I, 251.
4. Et Mt. XI, 5; *supr.* p. 658.
5. V, 1; *supr.* p. 538.

naison de Marc est artificielle, la même combinaison, retouchée dans Matthieu pour des motifs d'ordre spéculatif, n'offre pas plus de garanties. D'un côté, elle supprime un voyage qui paraît avoir eu lieu ; de l'autre, c'est en les exagérant qu'elle restitue au ministère de Jésus près des Juifs les miracles que Marc avait voulu en détourner au profit des Gentils.

XXXVIII

SECONDE MULTIPLICATION DES PAINS

Marc, viii, 1-10. Matth., xv, 32-39.

Marc, viii, 1. En ces jours-là, comme il y avait encore une grande foule, et qu'ils n'avaient pas de quoi manger, appelant les disciples, il leur dit : 2. « J'ai pitié de la foule, parce que (depuis) déjà trois jours ils restent près de moi, et n'ont pas de quoi manger; 3. et si je les renvoie à jeun chez eux, ils vont défaillir dans le chemin; et quelques-uns d'entre eux sont venus de loin. » 4. Et ses disciples lui répondirent : « Comment pourrait-on les rassasier de pain ici, dans le désert? » 5. Et il leur demanda : « Combien avez-vous de pains ? » Et ils dirent : « Sept. » 6. Et il ordonna à la foule de s'asseoir sur la terre; et prenant les sept pains, rendant grâces, il (les) rompit et (les) donna à ses disciples pour qu'ils (les) servissent; et ils (les) servirent à la foule. 7. Et ils avaient quelques petits poissons; et les ayant bénis, il dit de les servir aussi. 8. Et ils mangèrent et furent rassasiés; et l'on emporta de restes de morceaux sept corbeilles. 9. Et ils étaient environ quatre mille, et il les congédia. 10. Et montant aussitôt dans la barque avec ses disciples, il vint au pays de Dalmanoutha.

Matth. xv, 32. Et Jésus, appelant ses disciples, dit : « J'ai pitié de la foule, parce que (depuis) déjà trois jours ils restent près de moi, et n'ont pas de quoi manger; et je ne veux pas les renvoyer à jeun, de peur qu'ils ne défaillent dans le chemin. » 33. Et les disciples lui dirent : « Où aurons-nous, dans un désert, assez de pains pour rassasier une telle foule? » 34. Et Jésus leur dit : « Combien de pains avez-vous? » Et ils dirent : « Sept, et quelques petits poissons. » 35. Et ordonnant à la foule de s'asseoir sur la terre, 36. il prit les pains et les poissons, et, rendant grâces, il (les) rompit et (les) donna aux disciples, et les disciples à la foule. 37. Et tous mangèrent et furent rassasiés, et du reste des morceaux l'on emporta sept corbeilles pleines. 38. Et les convives étaient quatre mille, sans les femmes et les enfants. 39. Et congédiant la foule, il monta dans la barque et vint au territoire de Magadan.

Marc représente Jésus dans un endroit de la Décapole, entouré d'une foule nombreuse qui sans doute le suit dans l'espoir d'obtenir

des miracles, car on ne dit pas que le Sauveur prêche. Et si l'évangéliste ne le dit pas, c'est qu'il ne veut pas répéter la mise en scène de la première multiplication[1]; c'est aussi parce qu'il ne veut pas offenser la tradition historique en faisant prêcher l'Évangile à des païens par Jésus lui-même. On n'est pas obligé d'admettre que le Sauveur soit resté trois jours dans le même lieu, mais que, trois jours durant, la même foule s'est attachée à ses pas. Le vague des indications pourrait venir de ce qu'on a élagué ou modifié certains détails trop ressemblants à ceux de la première multiplication. Avant celle-ci, Jésus a eu également pitié de la foule, mais cette commisération s'appliquait d'abord, dans Marc, à la misère morale du peuple, à laquelle le Sauveur remédiait par l'enseignement ; dans Matthieu, aux nombreux malades que la foule avait amenés, et qui étaient guéris. Ici, Jésus s'émeut, du moins en apparence, et quant à la lettre du récit, du besoin corporel de gens qui n'ont pas de provisions[2], parce qu'ils ont quitté leurs maisons depuis trois jours pour être avec lui. Le rapport n'en est pas moins frappant ; mais l'on n'a pas à se demander si l'objet de la pitié, dans la tradition d'où procèdent les deux récits, a été celui qui est indiqué avant la première multiplication, ou bien celui qui est censé avoir motivé la seconde, parce que cet objet est le même, au fond, de part et d'autre.

Cette fois, Jésus lui-même s'inquiète le premier de pourvoir au besoin corporel de ceux qui le suivent; mais cette circonstance peut tenir à ce qu'il n'a pas été question d'enseignement, et que le souci de la nourriture matérielle figure celui de la nourriture spirituelle. Le Sauveur ne veut pas renvoyer la foule à jeun, parce que les gens tomberaient épuisés sur la route, surtout ceux qui sont venus de loin, et qui ont plus de chemin à faire pour s'en retourner chez eux. Il est supposé qu'on ne pourrait se procurer de vivres dans le voisinage, contrairement à ce qu'on a vu pour l'autre multiplication[3]; mais ce trait encore peut correspondre au changement de situation;

1. Marc y renvoie implicitement le lecteur, en écrivant, v. 1 : ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις πάλιν πολλοῦ ὄχλου ὄντος. Cf. vi, 33-35 ; *supr.* p. 931.

2. V. 2. σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον, ὅτι ἤδη ἡμέραι τρεῖς προσμένουσίν μοι (D, ἡ. τ. εἰσὶν ἀπὸ πότε ὧδε εἰσίν) καὶ οὐκ ἔχουσιν τί φάγωσιν. 3. καὶ ἐὰν ἀπολύσω αὐτοὺς νήστεις εἰς οἶκον αὐτῶν, ἐκλυθήσονται ἐν τῇ ὁδῷ (D, καὶ ἀπολῦσαι α. ν. ε. ο. οὐ θέλω μὴ ἐκλυθῶσιν... Cf. Mt. 32).

3. vi, 37; *supr.* p. 933.

puisqu'il ne s'agit que de nourrir la foule, et que Jésus prend l'initiative du miracle, il était plus simple de supposer, sans se préoccuper autrement de la vraisemblance, que la foule était complètement au dépourvu. Si l'évangéliste a dans l'esprit, comme il est probable, une interprétation spirituelle du miracle, le sens symbolique recouvre pour lui les difficultés que provoque l'interprétation historique : Jésus seul donne le vrai pain, la parole et le gage du salut, et l'on chercherait vainement ailleurs cette nourriture divine. Les disciples se contentent d'objecter au Sauveur la solitude du lieu[1], non le manque d'argent, comme la première fois. On ne peut compter que sur les provisions qu'on a sous la main. C'est pourquoi Jésus s'informe de ce que possèdent les disciples : sept pains. Le Sauveur fait asseoir la foule par terre, comme pour la première multiplication ; il bénit de même et fait distribuer les pains[2]. Il semblerait que l'évangéliste, n'ayant pensé d'abord qu'à la multiplication des pains, et en ayant fixé le nombre à sept, pour la perfection du symbole, s'est avisé après coup de parler aussi des poissons ; il ajoute donc qu'il y avait aussi quelques petits poissons, que Jésus les bénit et les fit servir[3]. On ne dit pas qu'il les partagea, comme le pain ; étant donné qu'il s'agit de petits poissons, ce ne sont pas leurs morceaux, mais les poissons entiers, qui se multiplient ; et peut-être est-ce avec intention que l'on a choisi de petits poissons[4], chacun d'eux figurant le Christ. Il y eut du pain et des poissons pour tout le monde ; les convives mangèrent et furent rassasiés ; après le repas, on ramassa sept corbeilles de restes, autant qu'il y avait eu de pains[5]. Le nombre des pains et des corbeilles se trouve être le même que celui des diacres qui servaient les repas de la première communauté ; et le soin de recueillir les restes n'est pas sans analogie avec les précautions,

1. V. 4. πόθεν τούτους δυνήσεταί τις (Ss. « pourras-tu ») ὧδε χορτάσαι ἄρτων ἐπ' ἐρημίας ;

2. V. 5 ; cf. vi, 38-41 ; *supr.* p. 934.

3. V. 7 ; cf. vi, 41-42. Les poissons n'étaient peut-être pas mentionnés dans la source de Mc. viii, 1-10. Ils viennent aussi quelque peu en surcharge dans l'autre récit.

4. V. 7. ἰχθύδια ὀλίγα. vi, 38. δύο ἰχθύας.

5. V. 8 ; cf. vi, 42-43. Noter mots différents, provenant de sources distinctes, pour désigner les corbeilles : vi, 43, κόφινοι ; viii, 8, σπυρίδες.

attestées déjà par Tertullien [1], que l'on prenait pour ne rien laisser perdre des éléments eucharistiques [2]. Cette fois, Jésus monte en barque avec les disciples, quand il a congédié la foule, et la barque le conduit au pays de Dalmanoutha, localité inconnue, que beaucoup de commentateurs supposent être un village situé sur la rive occidentale du lac, auprès de Magdala [3].

Si l'on suit la perspective indiquée par Matthieu, le Sauveur, assis sur la montagne des béatitudes, après avoir guéri tous les malades qui lui ont été apportés, fait venir ses disciples pour leur témoigner la pitié qu'il éprouve à l'égard de la foule affamée. Les trois jours de Marc reviennent ici de façon inattendue, les préliminaires faisant plutôt entendre que l'arrivée de la foule, les guérisons, et la remarque de Jésus auraient eu lieu dans la même journée. Quoi qu'il en soit, la multiplication des pains remplace le grand discours ; le repas matériel devient un symbole du repas spirituel, où le pain est la parole de Dieu, la foi et la communion au Christ. Ces analogies n'ont pas échappé à l'évangéliste, puisqu'il les a créées en modifiant le cadre et les données de Marc. Mais Matthieu n'a fait aussi que modifier la conception symbolique du second Evangile. Les disciples font valoir, plus que dans Marc, l'impossibilité de trouver du pain, dans un désert, pour un si grand nombre de personnes [4]. Pour l'unité du récit, les poissons ont été mentionnés dès l'abord, avec les sept pains ; le tout est béni, rompu et distribué en même temps [5]. Le rédacteur adjoint aux quatre mille hommes de Marc des femmes et des enfants en nombre indéterminé [6], comme il a déjà fait pour la première multiplication. Il omet de dire que les disciples s'embarquèrent avec Jésus, et il appelle Magadan le lieu où le Sauveur se rendit après avoir congédié la foule.

On ne connaît pas plus Magadan que Dalmanoutha. Les plus anciens témoins du texte lisent Magadan [7] ; des autorités plus

1. *Cor. mil.* 3.
2. Holtzmann, 81.
3. D'autres l'identifient à Delhemiya, sept kilomètres au sud du lac, à l'est du Jourdain. Contre cette identification, voir Merx, II, ii, 79. Ss. lit Magdan, d'après Mt. 39.
4. V. 33. πόθεν ἡμῖν ἐν ἐρημίᾳ ἄρτοι τοσοῦτοι ὥστε χορτάσαι ὄχλον τοσοῦτον ;
5. V. 36 ; cf. xiv, 19 ; *supr.* p. 930.
6. V. 38 ; cf. xiv, 21 ; *supr.* p. 935.
7. ℵBD, it. Vg.

récentes lisent Magdala [1], ce qui doit être une correction voulue. C'est par une hypothèse toute gratuite que l'on a vu [2] dans Magadan une très ancienne faute de copiste sur le mot Dalmanoutha ; et l'on n'a guère plus de motifs de conjecturer que Magadan et Dalmanoutha étaient deux endroits voisins l'un de l'autre. Dans Matthieu, la traversée paraît se faire de l'ouest à l'est : dans ce cas, Magadan et Dalmanoutha ne seraient pas du même côté de la mer. Si la traversée se faisait du nord au sud, les deux endroits seraient à chercher vers l'extrémité méridionale du lac de Tibériade [3].

Les critiques modernes pensent que les deux multiplications de pains sont un seul fait ou un seul récit, qui s'est dédoublé dans la tradition écrite. Le rédacteur du premier Évangile a suivi Marc, et Marc aurait cru à un double miracle, parce qu'il connaissait deux relations du prodige qui différaient dans plusieurs détails. A l'appui de cette hypothèse, on allègue l'identité de la mise en scène dans les deux récits, l'attitude attribuée dans le second aux disciples, qui se comportent comme s'ils ne s'étaient pas encore trouvés en un cas semblable, la ressemblance de la conclusion et des faits qui suivent chacune des deux multiplications. On peut dire que les divergences de détail, par lesquelles on explique la méprise des évangélistes, sont plutôt un argument en faveur de la distinction originelle des faits ou des récits, et que l'omission de la seconde multiplication dans Luc ne prouve pas que cet évangéliste n'ait connu ou voulu reconnaître qu'un seul miracle de ce genre. Mais les divergences ne semblent pas toutes primitives ; si quelques-unes ont pu faciliter le doublement de la narration, d'autres semblent avoir été voulues pour différencier les récits dédoublés.

On a déjà vu [4] que la partie du second Évangile où se trouvent les deux miracles paraît trahir l'enchevêtrement de deux chaînes parallèles de souvenirs. Ce parallélisme est un argument sérieux contre la dualité primitive du point de départ. Il tend à prouver, en tout cas, que la rédaction actuelle du second Évangile est de seconde ou de troisième main. Si l'évangéliste avait puisé directement dans la tradition orale, il aurait sans doute donné

1. La plupart des mss.
2. Renan, *Jésus*, 146.
3. Cf. p. 988, n 3.
4. *Supr.* pp. 90-91, 941, 969, 979 ; cf. *infr.* pp. 991, 1007.

à ses récits un arrangement plus satisfaisant. S'il n'a pas pris, comme Luc, le parti d'omettre l'une des deux multiplications, c'est peut-être parce qu'il avait su attribuer un sens à chacune, la première figurant la proposition de l'Évangile aux Juifs, et la seconde présentant la communication du salut aux Gentils. Matthieu, que son cadre empêchait de garder ce sens particulier de la seconde multiplication, l'a retenue comme miracle de signification générale. Luc n'a pas vu l'intention symbolique de Marc, ou, s'il l'a vue, il a pensé que l'avantage de l'allégorie ne compensait pas l'inconvénient du double emploi dans les récits.

La différence dans le chiffre des personnes rassasiées n'autorise pas à dire que le second miracle serait un diminutif du premier, et que l'on s'attendrait plutôt à une majoration, s'il s'agissait d'un récit fictif. Il n'est guère plus facile de nourrir quatre mille hommes avec sept pains, que cinq mille hommes avec cinq pains ; et de ce que le récit qui parle de sept pains et de quatre mille hommes se trouve le second dans Marc, il ne suit pas que la fixation première n'en soit pas plus ancienne que celle du récit où cinq pains et deux poissons suffisent à cinq mille hommes. Aucun récit n'a été inventé pour enchérir sur l'autre ; mais la même tradition ayant donné lieu à deux rédactions, les deux ont été recueillies dans Marc, et ont passé de là dans Matthieu.

XXXIX

LES SIGNES. LE LEVAIN DES PHARISIENS

MARC, VIII, 11-21; MATTH., XVI, 1-12; XII, 38-42; LUC, XI (16), 29-32; XII, 1.

De même que Jésus a eu controverse avec les pharisiens après la première multiplication des pains, il a disputé avec eux après la seconde. La demande de signes fait pendant à la querelle touchant l'ablution des mains. Pas plus cette fois que la première, Marc ne dit d'où sortaient les pharisiens, et la liaison de ce récit avec le précédent n'est pas très étroite. L'évangéliste paraît combiner à son gré les anecdotes traditionnelles, afin de montrer l'hostilité croissante des pharisiens, et surtout d'amener des paroles importantes du Sauveur. Le progrès de l'hostilité pharisaïque s'accuse en ce que, non contents de faire à Jésus des observations touchant la conduite de ses disciples, ils commencent à le prendre directement à partie, lui demandant des preuves certaines de sa mission, comme s'il n'avait pas fourni ces preuves depuis longtemps. Ils veulent un miracle extraordinaire, un signe du ciel, persuadés sans doute que Jésus ne pourra ni ne voudra donner un tel signe, et tout prêts à exploiter contre lui son impuissance ou son refus, le refus n'étant pour eux qu'un aveu d'impuissance. C'est pourquoi l'évangéliste dit qu'ils « l'éprouvaient » ou le « tentaient[1] ». Pareille demande a déjà été faite antérieurement dans Matthieu, et Jésus y a répondu de la façon qu'on va lire dans Marc. Il s'agit de la même anecdote traditionnelle, que Matthieu raconte une première fois, d'après le recueil de discours, qu'a aussi exploité Luc, et une seconde fois, d'après Marc. Marc lui-même avait dû la prendre dans la source où Matthieu et Luc l'ont retrouvée plus tard.

1. 11. V. πειράζοντες αὐτόν. Addition du rédacteur. Cf. MT. XII, 38.

MARC, VIII, 11. Et les pharisiens sortirent, et ils se mirent à disputer avec lui, lui demandant un signe du ciel, pour l'éprouver. 12. Et soupirant en son esprit, il dit : « Pourquoi cette génération demande-t-elle un signe? En vérité je vous dis, il ne sera pas donné de signe à cette génération. » 13. Et les quittant, il s'embarqua de nouveau (et) partit pour l'autre rive.

MATTH. XII, 38. Alors quelques-uns des scribes et des pharisiens lui répondirent en disant : « Maître, nous désirons voir un signe de toi. » 39. Et lui, répondant, leur dit : « Génération mauvaise et adultère réclame un signe, et aucun signe ne lui sera donné, si ce n'est celui de Jonas le prophète. 40. Car de même que Jonas a été dans le ventre du poisson, trois jours et trois nuits, ainsi le Fils de l'homme sera dans le cœur de la terre, trois jours et trois nuits. 41. Les hommes de Ninive se lèveront dans le jugement avec cette génération, et la condamneront, parce qu'ils se sont convertis à la prédication de Jonas; et il y a ici plus que Jonas. 42. La reine du Midi se lèvera dans le jugement avec cette génération, et la condamnera, parce qu'elle est venue des extrémités de la terre pour entendre la sagesse de Salomon; et il y a ici plus que Salomon. »

MATTH. XVI, 1. Et s'approchant, les pharisiens et les sadducéens, pour l'éprouver, lui demandèrent de leur faire voir un signe du ciel. 2. Et lui, répondant, [leur] dit : « [Le soir venu, vous dites : « Il fera beau, car le ciel est rouge; » 3. Et le matin : « Mauvais temps aujourd'hui, car le ciel rougit tristement. » De l'aspect du ciel vous savez juger; mais des signes des temps vous ne pouvez.] 4. Génération mauvaise et adultère demande un signe, et aucun signe ne lui sera donné, que le signe de Jonas. » Et les laissant, il s'en alla.

LUC, XI. (16. Et d'autres, pour le tenter, lui demandaient un signe du ciel...) 29. Et la foule s'amassant, il se mit à dire : « Cette génération est une génération mauvaise; elle demande un signe, et aucun signe ne lui sera donné, si ce n'est le signe de Jonas. 30. Car de même que Jonas a été signe aux Ninivites, ainsi sera le Fils de l'homme à cette génération. 31. La reine du Midi se lèvera dans le jugement avec les hommes de cette génération, et les condamnera, parce qu'elle est venue des extrémités de la terre pour entendre la sagesse de Salomon; et il y a ici plus que Salomon. 32. Les hommes de Ninive se lèveront dans le jugement avec cette génération, et la condamneront, parce qu'ils se sont convertis à la prédication de Jonas; et il y a ici plus que Jonas. »

Dans Marc, le refus du signe est absolu[1], et il n'est point parlé du signe de Jonas, tandis que Matthieu, tout en suivant Marc, le rappelle, comme pour se mettre d'accord avec la version qu'il a précédemment rapportée. En répondant aux pharisiens, Jésus soupire profondément en son esprit[2], c'est-à-dire qu'il pousse un soupir qui vient du fond de son âme, ou plutôt peut-être que l'Esprit qui est en lui l'éclaire sur les intentions des pharisiens[3], provoque aussi en son cœur un sentiment de tristesse, et lui suggère la prophétie douloureuse qui est sous-entendue dans le refus de signe. Il déplore l'endurcissement de ces hommes qui réclament un grand miracle, avec l'espérance de ne pas l'obtenir, et dans la disposition de n'y pas croire, pour le cas où le prodige viendrait à se réaliser. Les signes du ciel, ou les signes se produisant du ciel en terre, sont réservés pour l'avènement glorieux du Messie[4] ; ils ne sont pas nécessaires maintenant aux âmes de bonne volonté pour reconnaître que le royaume des cieux arrive. Jésus se dérobe aux perfides instances de gens malveillants et incapables de le comprendre ; il remonte dans la barque pour passer à l'autre bord du lac, c'est-à-dire à quelque point de la rive orientale, si toutefois Dalmanoutha est sur la rive occidentale, et si c'est à Dalmanoutha qu'il a rencontré les pharisiens.

Dans Matthieu, le Sauveur, que l'on pourrait croire parti seul de la montagne où a eu lieu la seconde multiplication des pains, comme il est resté seul après la première, et arrivé pareillement seul à Magadan, aurait rencontré en ce lieu un groupe formé de pharisiens et de sadducéens. La présence de pharisiens en terre à moitié païenne serait déjà surprenante, et l'on supposerait gratuitement qu'ils ont fait violence à leurs scrupules pour inquiéter Jésus dans sa retraite. Mieux vaut admettre que la localisation de l'incident n'est certaine dans aucun Évangile. Dans l'autre version, la demande est censée avoir été faite à Capharnaüm, où l'on n'est pas étonné de trouver des pharisiens. L'intervention

1. V. 12. La formule εἰ δοθήσεται τῇ γενεᾷ ταύτῃ σημεῖον est hébraïsante (cf. Hébr. III, 11) ; elle implique une sorte de serment qui pouvait être inconscient dans l'usage ; ἀμὴν λέγω ὑμῖν ferait double emploi avec un serment. Cf. *supr.* p. 565, n. 3.

2. Mc. 12. ἀναστενάξας τῷ πνεύματι αὐτοῦ. Ss. « il fut *irrité* en esprit ».

3. Cf. II, 8 ; *supr.* p. 477, n. 2.

4. Cf. XIII, 24-26.

des sadducéens est tout à fait inattendue. Les sadducéens étaient un parti aristocratique, agissant surtout à Jérusalem, et qu'on ne voit nulle part ailleurs mêlé aux péripéties du ministère galiléen. Par une association d'idées assez naturelle, si on se met à son point de vue, l'évangéliste les a introduits dans ce récit pour varier la mise en scène[1], montrer ensemble tous les ennemis du Sauveur occupés à le poursuivre, et surtout faire opposer aux sadducéens, qui ne croyaient pas à la résurrection des morts, le signe de Jonas, où lui-même trouvait prophetisée la résurrection de Jésus. C'est pour le même motif que les sadducéens seront cités encore dans le paragraphe suivant, et que l'on montrera dans le « levain des sadducéens » leur doctrine.

Avant de reproduire le refus formel que Jésus oppose à la requête des pharisiens et des sadducéens, Matthieu lui prête une réflexion générale sur les signes naturels que l'aspect du ciel fournit à l'observation, et sur les signes contenus dans les événements contemporains, que ses interlocuteurs ne savent pas comprendre. Cette réflexion a été rapportée par Luc[2] dans un autre contexte; elle contient une leçon indépendante, et n'est certainement pas ici à sa place. Il n'y est pas question de signes qu'on demande, et qui ne seront pas donnés, mais de signes donnés, et qu'on ne voit pas. L'idée de signe a déterminé l'insertion du passage en cet endroit de Matthieu, où il n'est peut-être pas authentique. Il manque dans plusieurs anciens témoins[3], et ni l'influence de Marc, ni l'incohérence du discours ne sont des explications tout à fait satisfaisantes de l'omission, vu que ces causes auraient eu lieu de s'exercer à aussi juste titre en mainte autre occasion. Il est vrai que les variantes du texte relativement à Luc sont un argument en faveur de l'authenticité. Si l'on admet l'interpolation, il faudra la renvoyer à une époque fort ancienne, voisine de celle où la rédaction des Synoptiques peut être considérée comme arrêtée définitivement. Dans l'hypothèse de l'authenticité, Matthieu aurait fait l'addition pour compléter l'enseignement de Jésus sur les signes, et atténuer la répétition de la parole relative au signe de Jonas.

1. Cf. xii, 38 : « les scribes et les pharisiens ».

2. xii, 54-56.

3. ℵB, Ss. Sc. S. Jérôme : « hoc in plerisque codicibus non habetur. » Ss. lisait : 2. « Et lui, répondant, dit », sans : « à eux », qui n'a de raison d'être que pour la sentence intercalée.

Nonobstant les formules de transition, qui, dans Matthieu et dans Luc, rattachent la déclaration concernant le signe de Jonas à celle qui a été faite au sujet des guérisons de possédés, cette déclaration est originairement indépendante de ce qui précède ; avec la demande qui y donne lieu, elle ne diffère pas de ce qu'on lit dans Marc au sujet des signes refusés par Jésus. Luc, qui évite les doubles emplois, s'attache à la source la plus complète, où l'affaire des signes suivait de près celle de Beelzeboul, et ne s'est inspiré du second Évangile que dans la façon d'amener la question [1].

La correspondance n'est pas très exacte entre le discours de Jésus et le préambule que fournissent les rédacteurs, puisque les solliciteurs de miracles sont quelques scribes, d'après Matthieu, quelques personnes de la foule, d'après Luc, et que Jésus condamne en masse la génération contemporaine. Luc, qui a posé la question plus haut, semble avoir eu souci d'expliquer le caractère général de la réponse en mentionnant l'empressement de la foule, qui accourt pour voir le signe demandé d'abord par quelques-uns. Le discours de Jésus se présente comme une réponse, et, dans Marc, c'est un simple refus : il a donc été prononcé dans une occasion où la demande, faite par des pharisiens malveillants, traduisait le sentiment général, qui exigeait maintenant autre chose que des guérisons pour croire à l'Évangile annoncé. Marc doit avoir raison de mettre cet épisode dans les derniers temps du ministère galiléen. Les scribes que Matthieu joint ici aux pharisiens doivent être ceux qui ont dit dans Marc [2] : « Il a Beelzeboul. »

Ce que l'on demande à Jésus est un signe spécial de sa mission. On ne reconnaît pas aux guérisons ce caractère de signe : ce que l'on voudrait serait un prodige extraordinaire, Luc dit, d'après Marc, un signe du ciel [3], qui manifeste aux yeux de tous la qualité d'envoyé divin que s'attribue le Sauveur. L'histoire des prophètes mentionnait plusieurs exemples de tels signes : Isaïe [4], par exemple, dans la fameuse prophétie d'Emmanuel, avait fixé d'avance le terme où la Judée serait délivrée de ses ennemis, les rois d'Israël et de Damas ; et le livre saint racontait qu'il avait fait reculer l'ombre

1. *Supr.* v. 16 ; cf. p. 700.
2. III, 22 ; *supr.* p. 701.
3. V. 16. σημεῖον ἐξ οὐρανοῦ. Cf. Mc. VIII, 11. σημεῖον ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ. Mt. XVI, 1.
4. VII, 11-17 (cf. *supr.* p. 337) ; XXXVIII, 7-8, 22 (II Rois, XX, 8-11).

sur le cadran d'Achaz, pour donner à Ézéchias malade une garantie de sa prochaine guérison. Les pharisiens voudraient quelque chose de pareil ; mais leur demande n'est point dictée par un doute sincère ni par le désir de s'éclairer. C'est pourquoi Jésus, tout en s'autorisant lui-même, au moins d'après nos textes, d'un exemple prophétique, ne les ménage pas dans sa réponse. Il les traite, eux et le peuple qui les suit, de « génération mauvaise », Matthieu ajoute « adultère [1] », c'est-à-dire, conformément au style de l'Ancien Testament [2], infidèle au Seigneur, comme ils le sont en effet par leur obstination à rejeter l'Évangile. Ils ne méritent pas le signe qu'ils réclament, qu'ils ne désirent pas réellement voir, et qui ne les convertirait pas. Le refus de Jésus n'est pas fondé que sur leur indignité ; quoi qu'il en soit des signes d'Isaïe, le Christ, d'après le récit de la tentation [3], ne veut pas forcer la main à son Père céleste, et il regarde ceux qui l'y invitent comme jouant le rôle de Satan [4]. Les pharisiens peuvent le « tenter » par leur demande ; lui ne veut pas « tenter » Dieu en y cédant. Un signe pourtant leur serait donné, celui de Jonas. Là est l'intérêt, et aussi la difficulté de la réponse.

Dans Luc, la comparaison du signe de Jonas avec celui qu'apporte Jésus semble d'une explication assez facile. C'est Jonas lui-même, c'est-à-dire l'apparition du prophète à Ninive et sa prédication [5], qui ont été un signe pour les Ninivites. Jonas [6] disait : « Encore quarante jours et Ninive sera détruite. » Le Sauveur donne à ses contemporains le même signe que Jonas, parce qu'il vient simplement, en messager de Dieu, annoncer la ruine de Jérusalem et de la nation juive. Mais il y a cette différence entre les Ninivites et les Juifs, que les Ninivites, s'étant convertis à la prédication de Jonas, ont échappé à la menace divine [7], tandis que les Juifs, rebelles à la prédication de Jésus, seront atteints par le châtiment.

1. V. 39. μοιχαλίς (cf. Mc. viii, 38). Luc a pu omettre cette épithète comme trop forte ou peu intelligible pour le lecteur. Il est vrai qu'elle manque dans Mc. viii, 11 ; mais ne vient-elle pas, dans Mc. viii. 38 (cf. Mt. x, 33 ; Lc. ix, 26), par une sorte de transposition plus ou moins consciente ?

2. Cf. Os. ii, 4-22 ; Éz. xvi, 15-60 ; xxiii, 43-49 ; Is. lvii, 3-8 ; Ex. xxxiv, 15 ; Ps. lxxvii, 27.

3. Mt. iv, 7 ; Lc. iv, 12 ; *supr.* pp. 419-420.

4. Cf. Mc. viii, 32-33.

5. Ce n'est pas la seule apparition du personnage (Holtzmann, 69) qui fait le signe ; l'apparition n'a sens que par la prédication qui en marque le but.

6. iii, 4.

7. Jon. iii. 5-10.

Ce qui est dit des Ninivites au jugement dernier ne prouve pas que le signe ait été, dans la source commune, celui qui est indiqué par Luc. Il est vrai que Matthieu, parlant plus loin du signe de Jonas, ne répète pas l'explication particulière qu'il donne en cet endroit ; mais c'est qu'il la suppose toujours présente à l'esprit du lecteur. On a vu que Marc ne parle pas de Jonas, soit parce que la formule : « pas d'autre signe que celui de Jonas », lui a paru équivalente à : « pas de signe du tout », et qu'il aura mieux aimé le dire sans figure que de commenter la parole énigmatique du Sauveur au moyen d'une glose analogue à celle de Luc ; soit qu'il n'en ait pas encore trouvé mention dans le recueil de discours. Ou bien le premier rédacteur de cette source et Marc n'en ont pas connu l'interprétation de Matthieu, ou bien ils n'en ont pas été satisfaits. L'explication de Luc paraît être une atténuation [1] voulue de celle de Matthieu, qui aura été interpolée dans la source avant que le premier et le troisième Évangile fussent écrits ; ce que dit Luc n'est pas appréciable comme signe ; ce rédacteur n'aura pas eu seulement le souci d'éviter le miracle de la baleine, mais il aura pensé aussi que l'application symbolique de ce signe à la résurrection était mal venue, Jésus n'étant resté dans la tombe qu'un jour et deux nuits à peine ; c'est à une dénégation simple que s'adaptent les exemples des Ninivites et de la reine de Saba, qui ont cru sans aucun signe. Le nom de Jonas aura évoqué le poisson : de là le signe de Jonas avec l'application que Matthieu a retenue. Cette application peut correspondre au même courant ou à la même étape de la tradition que les passages de Marc où on lit que le Christ doit ressusciter « trois jours après » sa mort.

Selon Matthieu, de même que Jonas a été trois jours et trois nuits dans le ventre du poisson, Jésus sera trois jours et trois nuits dans le sein de la terre [2]. Comme les Juifs ne croiront pas à la résurrection, qui arrivera lorsque le Sauveur aura séjourné dans

1. Cette explication a un certain vague, inaccoutumé dans le langage de Jésus ; et la forme du discours : καθὼς γὰρ ἐγένετο Ἰωνᾶς..... οὕτως ἔσται καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου...., parallèle à Mt. 40, donne à penser que Luc a connu la glose de celui-ci et l'a corrigée. Cf. Wellhausen, *Mt.* 64.

2. V. 40. ὥσπερ γὰρ (Ss. « *et* comme ») ἦν Ἰωνας ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας (cf. Jon. II, 1), οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας.

la tombe, ou plus exactement lorsqu'il sera descendu et qu'il aura demeuré dans le séjour des morts [1], ils seront condamnés à cause de leur incrédulité, que fera ressortir, au jour du grand jugement, la foi des Ninivites. Mais Jésus n'a certainement pas annoncé lui-même qu'il resterait trois jours et trois nuits parmi les morts ; et l'on ne peut pas dire que la locution : « trois jours et trois nuits », soit employée par manière de proverbe, et pour un très court espace de temps [2]; car l'allusion au fait de Jonas est précise, et le compte de Jonas est rigoureux. Il n'est pas vrai non plus que le séjour de Jonas dans le ventre du poisson ait été donné comme signe aux Ninivites, et l'on ne voit même pas qu'ils en aient eu connaissance ; ce miracle n'a été un signe que pour le prophète. Et il n'est pas plus vrai que la résurrection du Christ ait été un signe pour les Juifs, puisque ce n'est pas à eux qu'il s'est manifesté. Jésus ne se compare pas sortant du tombeau à Jonas sortant du poisson ; il oppose Jonas, écouté dans Ninive, au plus grand que Jonas [3], c'est-à-dire à lui-même, non écouté actuellement par les Juifs. Au jour du jugement les Ninivites seront sauvés parce qu'ils ont cru à Jonas ; les Juifs seront damnés parce qu'ils ne croient pas à Jésus.

L'analogie indiquée entre le séjour de Jonas dans le ventre du poisson, et le temps écoulé entre la mort et la passion du Christ, est donc étrangère à l'enseignement que Jésus veut donner ici. Une interprétation figurée du fait de Jonas, acceptée de bonne heure par la tradition [4], et recueillie par un évangéliste curieux de prophéties, aura été introduite dans le discours du Sauveur, comme les mots : « sauf en cas d'adultère [5] », ont été intercalés par le rédacteur dans la déclaration relative au divorce, et comme bien d'autres passages explicatifs ont été ajoutés au texte primitif des discours évangéliques.

1. Cf. Wellhausen, *Mt.* 64. ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς (cf. Éph. iv, 9) ne désigne pas le tombeau, mais les enfers, bien que la formule soit amenée en parallélisme avec ἐν κοιλίᾳ τοῦ κήτους. Noter dans Jon. ii, 3, 4 (LXX) les expressions ἐκ κοιλίας ᾅδου, εἰς βάθη καρδίας θαλάσσης. Mt. 40, est parallèle à I Pier. iii, 19; le rapport avec Lc. xxiii, 43 (Schanz, *Mt.* 333), est plus sujet à caution.

2. B. Weiss, *E.* 80, renvoyant à Os. vi, 2, cas tout différent.

3. Mt. 41 (Lc. 32). καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε. V. 42 (Lc. 31). καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ὧδε.

4. Il est tout à fait singulier que s. Justin, *Dial.* 107, parlant du signe de Jonas conformément à Mt. 39, ne le reproduise pas, et se borne à dire que la résurrection au troisième jour demeura cachée pour les auditeurs.

5. *Supr.* v, 32 (xix, 9) ; p. 578.

De telles additions, qui se juxtaposent souvent à la pensée originelle, plutôt qu'elles ne la supplantent ou l'altèrent, s'expliquent aisément par les habitudes littéraires de l'époque, et il y aurait naïveté à vouloir que les écrivains en eussent averti le lecteur.

Dans le troisième Évangile, les exemples des Ninivites et de la reine de Saba sont intervertis, peut-être pour suivre l'ordre chronologique [1]. Il est possible cependant que Luc n'ait pas reproduit le premier [2], qui vient maintenant en surcharge dans le texte traditionel, parce qu'il était suffisamment indiqué dans le commentaire donné au signe de Jonas. Toujours est-il que les deux exemples servaient à mettre en relief l'incrédulité des Juifs, et aussi la grandeur de la mission que s'attribuait Jésus. Les Ninivites païens ont écouté un prophète étranger à leur nation ; la reine de Saba, païenne aussi, a quitté son lointain royaume [3] pour entendre Salomon. Les Juifs sont bien loin de cet empressement et de cette bonne volonté ; pourtant celui qui s'adresse à eux est plus grand que Jonas le prophète, et que Salomon le sage. Cette revendication implicite de la dignité messianique semble convenir aux derniers temps du ministère galiléen. Ni les Ninivites, ni la reine de Saba ne seront proprement les accusateurs des Juifs ; mais, se présentant avec eux [4] au jugement dernier, ils apporteront en quelque sorte leur fidélité en témoignage contre l'infidélité des « enfants du royaume [5] ». La légende de Jonas est alléguée comme histoire, conformément à l'opinion du temps, et l'on se représente aussi la sagesse de Salomon comme celle d'un homme inspiré de Dieu, ce qui permet d'attribuer un mérite religieux à la démarche de la reine de Saba, où l'on voit une conversion d'autre sorte, mais non moins édifiante que celle des Ninivites.

1. Holtzmann, 367. D'après J. Weiss, 475, ce serait pour mettre cet exemple en rapport avec le v. 28, sur « ceux qui écoutent la parole ». Mais les Ninivites n'ont-ils pas aussi écouté Jonas ? Si le rapport en question existe, ce qui est probable, il fournirait un argument contre l'authenticité de Lc. 32.

2. Lc. 32 manque dans D ; il est vrai que ce ms., par une sorte de compensation, interpole Mt. 40 après Lc. 30. Trois mss. latins ont cette interpolation, dont on n'a pas lieu d'être surpris, et l'un d'eux, *e*, la substitue à Lc. 30.

3. Mt. 42 (Lc. 31). ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς.

4. μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης (non κατά).

5. Cf. Mt. viii, 11-12 ; *supr.* p. 653.

Luc amène ensuite la comparaison de la lampe et celle de l'œil, lumière du corps, qui ont été expliquées plus haut[1].

Marc, viii, 14. Et ils oublièrent de prendre des pains, et ils n'avaient qu'un pain avec eux dans la barque; 15. et il leur donna une instruction, disant : « Voyez à vous garder du levain des pharisiens et du levain d'Hérode. » 16. Et ils s'expliquaient l'un à l'autre : « Nous n'avons pas de pains. » 17. Et (le) sachant, il leur dit : « Pourquoi raisonnez-vous sur vous ce que n'avez pas de pains? Est-ce que vous n'entendez encore ni ne comprenez? Avez-vous le cœur inintelligent? 18. Ayant des yeux ne voyez-vous pas, et ayant des oreilles, n'entendez-vous pas? Et ne vous rappelez vous pas, 19. quand j'ai rompu les cinq pains pour les cinq mille, combien de corbeilles de morceaux vous avez emportées pleines? » Ils lui dirent : « Douze. » 20. « Quand (j'ai rompu) aussi les sept (pains) aux quatre mille, en combien de paniers pleins avez-vous emporté les morceaux? » Et ils lui dirent : « Sept ». 21. Et il leur dit : « Ne comprenez-vous pas encore? »

Matth. xvi, 5. Et les disciples, en passant à l'autre rive, oublièrent de prendre des pains; 6. Et Jésus leur dit : « Voyez à vous garder du levain des pharisiens et des sadducéens. » 7. Et ils raisonnaient en eux-mêmes, disant : « Nous n'avons pas pris de pains. » 8. Et (le) sachant, Jésus dit : « Pourquoi raisonnez-vous en vous-mêmes, (gens de) peu de foi, sur ce que vous n'avez pas de pains? 9. Est-ce que vous ne comprenez pas encore ni ne vous rappelez les cinq pains des cinq mille, et combien de corbeilles vous avez recueillies, 10. ni les sept pains des quatre mille, et combien de paniers vous avez ramassés? 11. Comment ne comprenez-vous pas que ce n'est pas de pains que je vous parlais? Mais gardez-vous du levain des pharisiens et des sadducéens. » 12. Alors ils comprirent qu'il ne leur disait pas de se garder du levain, mais de la doctrine des pharisiens et des sadducéens.

Luc, xii, 1. Sur quoi les myriades du peuple s'étant assemblées, au point que l'on s'écrasait, il se mit à dire à ses disciples d'abord : « Gardez-vous du levain des pharisiens, qui est hypocrisie. »

Si l'on prend comme lettre d'histoire la relation de Marc, les disciples, qui étaient avec Jésus au pays de Dalmanoutha, et qui sont montés avec lui dans la barque, lorsqu'il a quitté les pharisiens, avaient oublié de prendre leur provision de pain. Comme ils allaient ordinairement sur la rive orientale pour se reposer, et que

1. *Supr.* pp. 560-561, 759-760, 611-613.

le pays était en partie païen, on suppose qu'ils avaient coutume d'emporter les vivres dont ils avaient besoin : cette fois, préoccupés d'autres soucis, pressés peut-être par Jésus de partir au plus vite, ils se trouvaient n'avoir qu'un pain, reste probablement des courses antérieures. Tout en allant, le Sauveur, qui avait en pensée les obstacles que sa prédication rencontrait maintenant, dit à ses compagnons : « Prenez garde au levain des pharisiens et au levain d'Hérode [1] ». Le Maître avait en vue la fausse piété des pharisiens, et peut-être l'esprit irréligieux d'Hérode : l'une et l'autre peuvent être figurés sous la métaphore du levain, parce qu'ils sont comme un ferment qui exerce une influence corruptrice. Le rigorisme extérieur des pharisiens peut en imposer aux âmes simples, et faire des dupes ; la frivolité d'Hérode, même affichée par le scandale et défendue par le meurtre, trouve des flatteurs et des complices. Si Matthieu [2] nomme les sadducéens à la place d'Hérode, ce n'est pas pour avoir rangé Antipas dans leur parti, ou supposé que les sadducéens étaient dévoués au tétrarque, mais pour la raison indiquée plus haut, et parce qu'il ne s'intéresse pas à la personne d'Hérode. Comme la mention de ce prince ne semble avoir maintenant aucune signification particulière dans le second Évangile, on pourrait être tenté de la croire authentique, mais ce peut être une sorte de compensation pour ce que le rédacteur n'a pas voulu dire touchant les dispositions hostiles d'Antipas. Luc [3] a pu l'omettre, parce que la leçon qu'elle contient était devenue sans application, ou bien parce qu'elle ne se trouvait pas dans la source primitive. Dans le cas où la mention d'Hérode serait authentique, il faudrait sans doute admettre que Jésus avertit ses disciples de prendre garde à la haine des pharisiens et à celle du tétrarque [4].

Les apôtres, qu'il faudrait se représenter comme des gens très pratiques, et d'esprit extraordinairement court, entendant parler de levain, auraient pensé au pain, et se seraient aperçus de leur négligence. Ils chuchotent entre eux : « Nous n'avons pas de pains. » Les évangélistes ne disent pas que les disciples aient regardé la

1. V. 15. ὁρᾶτε, βλέπετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ τῆς ζύμης Ἡρώδου. Sur la connivence des pharisiens et des hérodiens, cf. III, 6 ; *supr*. p. 519.

2. V. 6. ὁρᾶτε καὶ προσέχετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων.

3. προσέχετε ἑαυτοῖς ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων ἥτις ἐστὶν ὑπόκρισις.

4. WELLHAUSEN. *Mc*. 64.

parole de Jésus comme une allusion à leur oubli. On signifie seulement qu'ils n'y avaient rien compris, sinon qu'ils ne devaient pas se fournir chez les pharisiens ou chez les hérodiens, personnages malveillants qui pourraient mettre on ne sait quoi dans la pâte ; et ce qu'ils voyaient plus clairement encore, c'est que, à propos de levain, ils n'avaient pas les pains qui leur étaient nécessaires. Jésus relève promptement leur erreur, et combat leur inquiétude. Il compare leur inintelligence à celle du peuple, leur appliquant même les termes qui ont caractérisé, à propos des paraboles, l'aveuglement des Juifs [1]. Marc veut accentuer la signification de ce blâme, dont Matthieu a raccourci et atténué l'expression.

Comme s'il voulait montrer aux disciples combien ils ont tort de songer au pain matériel qui leur fait défaut, Jésus leur remet en mémoire les deux multiplications de pains : auraient-ils donc oublié ces deux repas miraculeux, et le nombre de corbeilles et de paniers qu'ils ont remplis avec les restes? S'ils s'en souviennent, ils devraient penser que leur Maître parle d'un levain spirituel, de l'esprit pharisaïque et de l'esprit d'une politique mondaine, qui sont un pain empoisonné, un pain de mort, tandis que l'Évangile de Jésus est le pain de vie. On remarquera que la conclusion ne s'impose nullement, à moins que les multiplications de pains ne signifient les biens spirituels de l'Évangile. Si l'on veut que les disciples ne s'inquiètent pas du pain matériel, ce n'est pas raison pour qu'ils sachent ce qu'est un levain spirituel ; mais ce n'est pas leur souci du pain matériel qui est signalé, c'est leur inintelligence de ce qui est signifié par le pain aussi bien que par le levain [2]. S'ils entendaient ce que signifient les pains, ils entendraient aussi ce que signifie le levain. Les disciples ne comprennent toujours pas. Ils se rappellent fort exactement le chiffre des corbeilles qui ont

1. Cf. vv. 17-18, et iv, 12, *supr.* p. 737 (vi, 52 ; vii, 18) ; le v. 18 est imité directement de Jér. v. 21 ; Éz. xii, 2.

2. Le discours attribué à Jésus ne prouverait rien contre l'historicité des deux miracles, s'il était authentique, vu qu'il suppose à la fois la signification profonde et la réalité des faits. Comme allusion à une parabole (?) où Jésus aurait figuré par la double multiplication des pains l'inépuisable fécondité de la parole (W. Schmiedel, *EB.* II, 1882), ce discours n'aurait aucun sens (cf. *supr.* p. 938). Noter l'emploi des deux mots différents pour les corbeilles : Mc. 19, κοφίνους, correspondant à vi, 42 ; et 20, σπυρίδων, correspondant à viii, 8. Cf. *supr.* pp. 90-91.

été remplies de restes : mais ils ne voient rien au delà, et la dernière question de Jésus : « Ne comprenez-vous pas encore [1] ? » demeure sans réponse. Le cas est plus extraordinaire que les deux précédents où l'on a vu les disciples solliciter des explications [2] ; après la parabole du Semeur, et après la déclaration sur les choses qui souillent l'homme, ils ont compris le commentaire que Jésus leur a donné. Cette fois, la lumière ne se fait pas dans leur esprit, malgré l'explication qui leur est suggérée. Le parallélisme des situations n'en tend pas moins à mettre les multiplications des pains sur le même pied que les paraboles : bien que l'évangéliste les ait racontées comme réelles, il les entend en symboles.

Matthieu, secondaire par rapport à Marc, ne fournit pas la clef de cet épisode singulier. A considérer l'économie apparente des récits dans le premier Évangile, on croirait que Jésus parti seul et le premier après la multiplication des pains, pour aller à Magadan, est rejoint par les disciples au moment où il vient de quitter les pharisiens et les sadducéens ; mais on voit bientôt que les disciples sont en mer, et que Jésus est avec eux dans la barque quand il leur parle du levain des pharisiens. Matthieu rencontre ainsi Marc, après s'en être écarté peut-être inconsciemment.

Luc reproduit dans un tout autre contexte la parole de Jésus touchant le levain des pharisiens. Sa combinaison est artificielle et se fonde sur le nom des pharisiens, tandis que celle de Marc et de Matthieu est fondée sur le rapport du pain et du levain ; après un long discours du Christ contre les pharisiens [3], l'évangéliste signale leurs mauvais desseins à l'égard de Jésus ; après quoi, une grande foule s'assemblant, le Sauveur commence un nouveau discours, fait de morceaux assez disparates, qui a pour exorde la recommandation touchant le levain des pharisiens, à laquelle est reliée la remarque touchant le caché qui doit être connu [4]. Luc, sentant que la recommandation ne convient pas à un discours public, dit que Jésus l'a faite à ses disciples « d'abord » [5]. La façon d'entendre « le levain

1. V. 21. ℵC, οὔπω συνίετε; AD, πῶς οὔπω. B, πῶς οὐ νοεῖτε;

2. ɪᴠ, 10 ; ᴠɪɪ, 17 ; *supr.* pp. 739 ; 963.

3. xɪ, 37-52. Le v. 38, où est indiquée l'occasion du discours (Jésus omettant de se laver les mains avant le repas) ressemble à une transposition de Mc. ᴠɪɪ, 1-23 ; de même xɪɪ, 1, à l'égard de Mc. ᴠɪɪɪ, 15.

4. Cf. *supr.* p. 885.

5. ἤρξατο λέγειν πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ πρῶτον. Ss. omet πρῶτον.

des pharisiens » est plus exacte que celle de Matthieu, mais les mots : « qui est l'hypocrisie », sont visiblement une glose de l'évangéliste ou de sa source particulière [1]. Il est possible que Luc ait trouvé quelque part la réflexion sur le levain des pharisiens, associée à des paroles concernant les mêmes personnages [2], sans le commentaire narratif de Marc ; il aura préféré cette relation plus courte, parce qu'elle ne jetait aucun discrédit sur les apôtres.

Matthieu lui-même a corrigé Marc, en disant que les apôtres finirent par comprendre que Jésus les mettait en garde contre « la doctrine des pharisiens et des sadducéens ». Il ne s'agissait pas précisément de doctrine, mais l'évangéliste a pensé au signe de Jonas et à la doctrine des sadducéens sur la résurrection ; il ne s'inquiète pas de ce que les pharisiens étaient orthodoxes sur ce point, leurs opinions étant blâmables en d'autres matières. Matthieu est aussi logique, à sa façon, que Marc. Celui-ci [3] avait préparé son développement sur l'inintelligence des apôtres par rapport au pain et au levain, en observant que le miracle de Jésus marchant sur les eaux les avait simplement stupéfaits, tout comme celui de la multiplication des pains, auquel ils n'avaient rien compris. Au lieu d'être si hébétés, les apôtres, dans le premier Évangile [4], reconnaissent en Jésus le Fils de Dieu ; et ici, loin de ne pas saisir la leçon de Jésus sur le levain des pharisiens et des sadducéens, ils sont censés l'avoir entendue. Mais l'évangéliste lui-même n'en a pas vu la portée réelle. Matthieu parle du peu de foi des apôtres [5], non de leur inintelligence. Il semble interpréter le reproche de Jésus dans le sens que la tradition a depuis accepté pour Marc, à savoir que les disciples ne devaient pas avoir souci du pain matériel. Le discours devient ainsi passablement insignifiant.

1. BL plaçant la glose avant τῶν Φαρισαίων (cf. p. 1001, n. 3), on pourrait se demander si l'explication n'aurait pas été ajoutée après coup dans l'Évangile. Mais la glose semble nécessaire pour la transition. Wellhausen, *Lc.* 63.

2. Par exemple, la question des mains lavées (cf. p. 1003, n. 3).

3. vi, 51-52 ; *supr.* p. 945.

4. xiv, 33. Noter cependant que l'évangéliste, allégorisant sans doute consciemment ce passage, ne nomme pas expressément les apôtres, mais l'équipage du bateau, c'est-à-dire, au fond, l'Église chrétienne (cf. *supr.* p. 945).

5. V. 8, ὀλιγόπιστοι (cf. vi, 30 ; viii, 26 ; xiv, 31). V. 12. τότε συνῆκαν ὅτι οὐκ εἶπεν προσέχειν ἀπὸ τῆς ζύμης (D, Ss. trois mss. lat. ; BL ajoutent τῶν ἄρτων ; ℵ, Sc. un ms. lat. τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων), ἀλλὰ ἀπὸ τῆς διδαχῆς τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων.

La référence aux deux multiplications de pains, dans le discours du Sauveur, appartient visiblement au rédacteur qui a introduit les récits dans le second Évangile, et qui, dès la fin de la première multiplication, prévoyait ce qu'il dirait, après la seconde, touchant le levain des pharisiens et l'inintelligence des apôtres; ce rédacteur a préparé lui-même l'insertion de la parole concernant le levain des pharisiens, en mettant la demande de signes après la seconde multiplication des pains; la circonstance des pains oubliés a été imaginée pour faire la liaison entre les pains multipliés et le levain des pharisiens; elle caractérise assez bien l'insuffisance des anciens apôtres à procurer l'expansion du christianisme; mais Matthieu n'a pas vu pourquoi Marc leur avait laissé un pain, et, en leur enlevant toute provision, il a supprimé le symbolisme de ce trait; la situation précaire des disciples dans la barque, avec un seul pain, est parallèle à ce qu'on lit plus haut de la traversée qu'ils faisaient sans Jésus, et doit avoir une signification analogue, mais non identique; les sept corbeilles qu'on emporte après la seconde multiplication, à la différence des douze qu'on emporte après la première, pourraient fort bien signifier que l'évangélisation des Gentils s'est faite par d'autres prédicateurs que les Douze, dont le ministère a servi surtout aux Juifs [1]. L'intervention des pharisiens, après la seconde multiplication, fait pendant à leur intervention, après la première, pour la querelle au sujet de l'ablution des mains; dans les deux cas, il y a combinaison didactique, non tradition historique sur le rapport des faits; et dans les deux cas, une parole de Jésus, censée incomprise des apôtres, sert de point de départ à un développement qui tend à autoriser l'évangélisation des païens, là par une déclaration qui supprime les observances légales en matière d'aliments et de relations avec les non-Juifs, ici par une allégorie qui fait des deux multiplications de pains le symbole du salut proposé aux Juifs et aux Gentils. L'inintelligence des apôtres est donc une thèse de l'évangéliste, bien plus qu'un fait de l'histoire; elle figure d'ailleurs une réalité, puisqu'elle signifie, au fond, que les apôtres ne s'étaient pas doutés, pendant qu'ils étaient avec leur Maître, de choses qui ne sont apparues que plus tard, à savoir la destination universelle de l'Évangile, l'abrogation de la Loi, l'institution d'une commu-

1. Cf. les sept diacres d'Act. vi, 1-6.

nauté nouvelle dont Jésus était le centre, et la fraction du pain le symbole en même temps que le lien. Matthieu n'a pas si mal conjecturé, pour ce qui est du sens de Marc, sur ce point particulier, en supposant que le levain des pharisiens et des sadducéens était leur doctrine, s'il a entendu par là tout ce qui, dans le judaïsme officiel, l'a empêché de se faire chrétien.

Il n'en reste pas moins que le commentaire des multiplications de pains, comme celui de la parole sur ce qui souille l'homme, et celui de la parabole du Semeur, est un produit de la tradition chrétienne; dans la forme systématique où il nous parvient, ce commentaire est l'œuvre d'un évangéliste qui complète la tradition plus ancienne de l'Évangile, et une tradition écrite, par des considérations qui s'inspirent de l'universalisme paulinien, et qui introduisent dans la prédication du Sauveur les conclusions acquises par le développement ultérieur du christianisme. Le rédacteur n'est pas hostile aux apôtres galiléens : trop près de l'âge apostolique pour idéaliser la situation autant que l'ont fait Matthieu et Luc, il admet que les disciples n'avaient pas vu où allait la pensée du Christ. Mais les conséquences que les disciples ne voyaient pas, Jésus ne les a pas réellement tirées. Marc en vient ici à prêter aux apôtres une intelligence rebelle à tout éclaircissement, parce qu'il va rapporter les déclarations concernant la mort et la résurrection du Christ, que les Douze sont supposés n'avoir pas comprises en dépit de leur clarté.

XL

L'AVEUGLE DE BETHSAIDE

MARC, VIII, 22-26

Ce n'est probablement pas sans intention que Marc après avoir montré quelles ténèbres le Sauveur eut à dissiper dans l'intelligence de ses disciples, et avant de raconter la confession de Pierre, où se manifeste un progrès, d'ailleurs incomplet, de leur instruction, rapporte une guérison d'aveugle, la cécité physique étant un symbole naturel de l'aveuglement de l'esprit.

MARC, VIII, 22. Et ils vinrent à Bethsaïde. Et on lui amena un aveugle, et on le pria de le toucher. 23. Et prenant la main de l'aveugle, il le conduisit hors du bourg, et, après lui avoir mis de la salive sur les yeux, lui imposant les mains, il lui demanda : « Vois-tu quelque chose ? » 24. Et regardant, il dit : « J'aperçois les hommes, car je les vois comme des arbres, qui marchent. » 25. Ensuite il lui mit de nouveau les mains sur les yeux, et (l'homme) regarda fixement, se trouva guéri, et il voyait distinctement tout. 26. Et (Jésus) le renvoya dans sa maison, disant : « N'entre pas dans le bourg. »

Jésus et ses disciples arrivent à Bethsaïde. D'après le contexte, cette Bethsaïde [1] ne peut être que la ville située au nord du lac, sur la rive gauche du Jourdain, où le Sauveur avait manifesté l'intention de se rendre après la première multiplication des pains. Le récit du miracle ne tient pas étroitement à l'indication du lieu. Ici, comme dans le cas du sourd-muet, le rédacteur paraît avoir pris une anecdote traditionnelle, et l'avoir placée dans l'endroit le plus convenable pour la signification symbolique qu'il voulait y attacher; il semble néanmoins que l'histoire de l'aveugle ait pu être transposée avec la mention de Bethsaïde [2]. S'il n'en était

1. D et plusieurs mss. lat. lisent Βηθανίαν.

2. V. 22. « Et ils vinrent à Bethsaïde » pouvait se rattacher primitivement à 13, qui double peut-être 10 pour l'insertion de 11-12. WELLHAUSEN, *Mc*. 63.

pas ainsi, et l'absence de lien réel avec le récit qui précède et celui qui suit permettrait de le conjecturer, la « maison des pêcheurs » aurait été choisie pour figurer la patrie des apôtres : Jean [1] ne dit-il que Bethsaïde était « la ville d'André et de Pierre » ? Toujours est-il que les deux récits sont parallèles dans l'économie présente du second Évangile : la guérison de l'aveugle paraît figurer l'adhésion des apôtres à la foi messianique, et l'origine de l'Église judéo-chrétienne, tout comme la guérison du sourd-muet figure la conversion des Gentils, et l'origine de l'Église hellénochrétienne. Pris en eux-mêmes, les récits ne semblent pas conçus en vue de cette interprétation, qui résulte surtout de la perspective créée par le rédacteur ; ils n'en sont pas moins taillés sur le même patron, les descriptions des deux guérisons se correspondant presque trait pour trait.

On amène l'aveugle à Jésus, comme on lui avait amené le sourd-muet, en le priant de le toucher, c'est-à-dire de lui imposer les mains pour le guérir [2]. Jésus prend l'aveugle à l'écart, comme il a pris le sourd-muet, et pour la même raison [3]. Il le conduit hors du village. S'il s'agit de Bethsaïde, le village serait l'ancienne bourgade de pêcheurs, qui avait dû subsister à côté de la ville construite par le tétrarque Philippe. Le Sauveur ayant pris lui-même la main de l'aveugle, ceux qui l'avaient amené n'eurent pas besoin de l'accompagner. Jésus le guérit en lui mettant de la salive sur les yeux, comme il en avait mis sur la langue du muet, et en lui imposant les mains [4]. La guérison n'est pas instantanée, et c'est peut-être à raison de cette circonstance que Matthieu et Luc n'ont pas reproduit le récit de Marc. La vertu sort de Jésus par la salive et l'attouchement, mais l'effet ne se manifeste que par degrés. Le Sauveur demande à l'homme s'il voit. Il voit en effet, mais confusément ; les contours des objets lui semblent vagues, et leurs proportions grossies et incertaines. Des hommes qui passent à une certaine distance lui font l'effet d'arbres qui marchent. Jésus lui impose de nouveau les mains, et, cette fois, sa vue s'affermit ; il perçoit distinctement les objets même éloignés.

Puisqu'il reconnaît tout de suite les choses qu'il voit, observent

1. I, 44 ; voir *QÉ*. 256, 684.
2. Cf. VII, 32.
3. Cf. VII, 33 ; *supr*. p. 980.
4. V. 23. καὶ πτύσας εἰς τὰ ὄμματα αὐτοῦ, ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτῷ.

les commentateurs [1], il n'était pas aveugle de naissance. On a vu que le muet aussi avait parlé tout de suite correctement [2], comme s'il n'avait pas toujours été sourd. Peut-être y a-t-il quelque témérité à raisonner sur des traits qui ont été conçus pour relever le miracle, non pour le diminuer; ils ont de plus une signification allégorique dont on doit tenir compte. En l'état des témoignages, il n'est pas possible de déterminer au juste le caractère des infirmités dont le sourd-muet de la Décapole et l'aveugle de Bethsaïde ont été guéris. Si la guérison de l'aveugle n'a pas été subite, la cause en est sans doute d'ordre physiologique. Les anciens interprètes cherchaient des explications morales [3]. Il est assez vraisemblable que Marc, en indiquant les progrès de la guérison, a pensé à l'éducation des disciples [4], qui s'est faite par degrés, non par une illumination soudaine et complète dès le début.

Jésus renvoie l'homme dans sa maison ; comme il lui défend d'entrer dans le bourg, on a pensé que l'aveugle n'était pas de Bethsaïde [5]. La conclusion ne s'impose pas ; puisqu'il s'agit d'un village, l'homme peut être invité à rentrer chez lui à la dérobée, sans passer par les rues. C'est toujours la consigne du silence; cette fois, on ne dit pas qu'elle ait été violée, et l'omission pourrait être significative. Il s'est fait bien plus de bruit pour le sourd-muet, qui figurait la conversion des Gentils.

1. Schanz, *Mt.* 274. Le Camus, II, 147.
2. vii, 35 ; *supr.* p. 981.
3. Insuffisance et éducation de la foi; mais la question : εἴ τι βλέπεις; v. 23, n'est pas une invitation à croire.
4. Schanz, *loc. cit.*
5. V. 26. καὶ ἀπέστειλεν αὐτὸν εἰς οἶκον αὐτοῦ λέγων· μηδὲ εἰς τὴν κώμην εἰσέλθῃς. AC. etc. ajoutent μηδὲ εἴπῃς τίνι ἐν τῇ κώμῃ. D lit : ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου καὶ μηδενὶ εἴπῃς εἰς τὴν κώμην. Le tout réuni donne dans Vg. : « Vade in domum tuam, et si in vicum introieris, nemini dixeris. »

ERRATA

Page 3, note 12, ligne 1,			lire :	υἱοῦ.
P. 6, n. 9, l. 1,	au lieu de :	πλήρωμx,	»	πλήρωμα.
P. 9, n. 9, l. 1,	» » »	διο,	»	διό.
P. 17, n. 4, l. 5,	» » »	εὐαγλελίῳ,	»	εὐαγγελίῳ.
P. 18, l. 13,	» » »	ZNT,	»	ZNTW.
P. 39, l. 15,	» » »	chse,	»	chose.
P. 40, n. 1, l. 14,	» » »	αὐτῳ,	»	αὐτῷ.
P. 68, n. 7, l. 2,	» » »	'Évangile,	»	l'Évangile.
P. 73, l. 10,	» » »	Luc,	»	Marc.
P. 77, l. 12,	» » »	ne,	»	ne se.
P. 90, n. 8,	» » »	VIII,	»	VII.
P. 101, l. 22,	» » »	la la,	»	la.
P. 131, l. 3, fin,	supprimer	une.		
P. 182, l. 12,	au lieu de :	resurections,	lire :	résurrection.
P. 191, l. 31, premier mot,	» » »	se,	»	le.
P. 211, n. 3, l. 6,	» » »	anvier,	»	janvier.
P. 227, l. 12,	» » »	daus,	»	dans.
P. 230, l. 17,	» » »	entants,	»	enfants.
P. 241, l. 12,	» » »	st,	»	si.
P. 241, l. 20,	» » »	coni,	»	con-.
P. 241, l. 22.	» » »	ser-,	»	sert.
P. 247, n. 1, l. 1,	» » »	présent,	»	présenté.
P. 249, l, 5,	» » »	deux,	»	d'eux.
P. 255, l. 1,	» » »	n,	»	ni.
P. 300, l. 16,	» » »	emploient,	»	implorent.
P. 301, l. 4,	» » »	manifestateurs,	»	manifestations.
P. 335, l. 1,	» » »	suite à ses prenant fiançailles en Marie,	»	suite à ses fiançailles en prenant Marie.
P. 355, l. 16,	» » »	pas être,	»	pas à être.
P. 359, l. 6,	» » »	dentique,	»	identique.
P. 364, l. 25,	» » »	capablee,	»	capables.
P. 365, l. 5,	» » »	terminé,	»	terminée.
P. 365, l. 16,	» » »	que que,	»	que.
P. 397, n. 2,	» » »	Mt.,	»	Mc.
P. 401, n. 1,	» » »	dépcnd,	»	dépend.

P. 413, n. 1, l. 6,	au lieu de : *rebaptismale*,	lire : *rebaptimale*.
P. 441, l. 9,	» » » intreduire,	» introduire.
P. 473, l. 9,	» » » 17,	» 18.
P. 477, l. 25,	après « remet », supprimer : « sur la terre ».	
P. 561, l. 5,	au lieu de : sentenee,	lire : sentence.
P. 568, l. 16,	» » » antipaulienne,	» antipaulinienne.
P. 616, l. 18,	» » » . e'est,	» c'est.
P. 629, n. 2,	» » » de,	» ne.
P. 647, l. 7,	» » » es,	» les.
P. 647, l, 10,	» » » malalade,	» malade.
P. 689, l. 23,	» » » avait,	» ait.
P. 694, l. 7,	» » » 30,	» 20.
P. 704, l. 27,	au lieu de : royanme,	lire : royaume.
P. 707, l. 9,	» » » que Jésus,	» de Jésus.
P. 714, l. 20, supprimer appel de note, et le transporter l. 29, au mot « inutiles ».		
P. 719, l. 2,	supprimer « et ».	
P. 751, col. 2, l. 1,	lire : « Si quelqu'un ».	
P. 761, n. l. 1,	au lieu de : Lc. xiii, 16 ; Jülicher, II, 16,	lire : Lc. viii, 10, Jülicher, II, 86.
P. 771, l. 5,	» » » du monde,	» le monde.
P. 776, n. 6, l. 3,	» » » me,	» comme.
P. 793, dernière ligne,	» » » ne,	» de.
P. 806, l. 18,	» » » causes,	» cause.
P. 880, n. 1, l. 3,	» » » oups,	» loups.
P. 930, col. 3, l. 1,	» » » leu,	» leur.
P. 990, l. 5,	» » » présentant,	» représentant.
P. 999, n. 1, l. 1,	» » » cet exemple,	» l'exemple de la reine de Saba.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME I[er]

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS


Duke University Libraries
D01344643P


D01344643P
DUKE-LSC